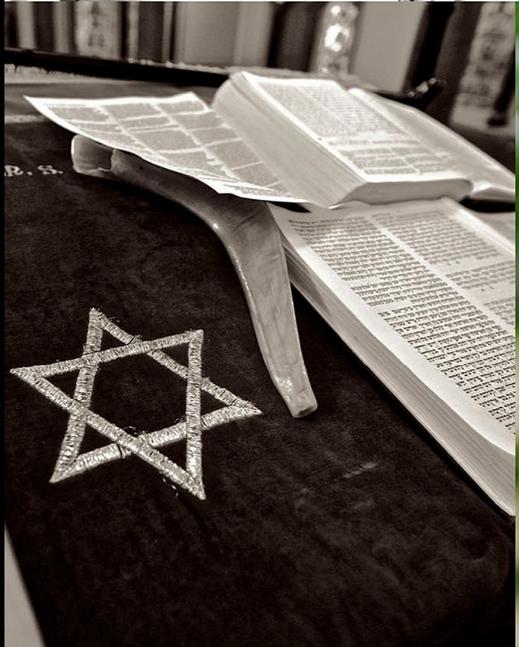


ANAIS DO II SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO
LABORATÓRIO DE ESTUDOS SOBRE AS
RELIGIÕES E AS RELIGIOSIDADES (LERR)

Monica Selvatici
Richard Gonçalves André
(Organizadores)



Universidade Estadual de Londrina
26 a 28 de agosto de 2014

ISBN 978-85-7846-311-3

**MONICA SELVATICI
RICHARD GONÇALVES ANDRÉ
(ORG.)**

**ANAIS DO II SEMINÁRIO DE PESQUISAS DO LABORATÓRIO DE
ESTUDOS SOBRE AS RELIGIÕES E AS RELIGIOSIDADES (LERR)**

1ª Edição

**Londrina
Universidade Estadual de Londrina
2014**

ÍNDICE

RELIGIOSIDADE E PATRIMÔNIO: FESTA DE SÃO BENEDITO EM POÇOS DE CALDAS/MG

Ana Paula Anunciação, 4

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DO JOVEM QUE VIVENCIA UMA RELIGIOSIDADE DENTRO DO ESPAÇO DA UNIVERSIDADE

Luciene Aparecida Barreiros, 13

O JUÍZO FINAL DE ROGIER VAN DER WEYDEN (1399-1464): IMAGEM RELIGIOSA NA BAIXA IDADE MÉDIA

Alisson Guilherme Gonçalves Bella, 21

EOSTRE: DEUSA PRÉ-CRISTÃ OU INVENÇÃO?

Nathany A. W. Belmaia, 32

O SANTO CRUCIFICADO: UMA ANÁLISE SOBRE A REPRESENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DE FRANCISCO DE ASSIS NAS HAGIOGRAFIAS MEDIEVAIS

Alex Silva Costa, 45

A RELAÇÃO ENTRE PENTECOSTALISMO E COMUNICAÇÃO POPULAR E COMUNITÁRIA

Patrícia Vicente Dutra, 58

A 28ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ: UMA OBSERVAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

Luiz Ernesto Guimarães, 69

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL: AS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DOS ESTUDANTES NO COTIDIANO DA SALA DE AULA

Susana Kobayasi, 78

ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO BUDISTA EM LONDRINA SEGUNDO OS CONCEITOS DE PIERRE BOURDIEU

Leonardo Henrique Luiz, 90

BOLA DE NEVE CHURCH LONDRINA: MERCADO RELIGIOSO E CONSUMO

Maryana Marcondes, 99

A IMAGEM DE MADALENA NA BASÍLICA DE ASSIS: DISCUSSÕES INICIAIS

Giovana Maria Carvalho Martins, 109

RAZÕES PRÓPRIAS DA RELIGIÃO: TOLERÂNCIA, LAICIDADE E O CASO DA 'PRAÇA ISLÂMICA' EM LONDRINA

Jonathan Menezes, 120

IGREJA HOLINESS DE LONDRINA-PR: UMA FACE DA RELIGIOSIDADE NIPÔNICA

Ana Claudia R. de Oliveira

José Wilson A. Neves Jr.
Fabio Lanza, 133

**IMAGEM COMO DOCUMENTO PARA A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES
CONCEITOS E APLICAÇÃO**

André Luiz Marcondes Pelegrinelli, 142

**DO CORETO E A FUNERÁRIA AO TEMPLO DE SALOMÃO: REPRESENTAÇÕES
DOS ESPAÇOS SAGRADOS IURDIANOS**

Wander de Lara Proença, 150

**O RITO LUTERANO EM LONDRINA: CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE
PATRIMÔNIO RELIGIOSO IMATERIAL**

Thaís Ayres da Silva, 164

**A PAISAGEM MEDIEVAL NA OBRA: A MADONA DO CHANCELER ROLIN, DE
VAN EYCK**

Rafael Fernandes Speglic, 178

DRAMA E MISTÉRIO NAS PRÁTICAS ÓRFICAS

Milena Tarzia, 191

IMAGENS DEVOCIONAIS: AS DEIDADES NO MOVIMENTO HARE KRISHNA

Marcelo Henrique, Violin 204

RELIGIOSIDADE E PATRIMÔNIO FESTA DE SÃO BENEDITO EM POÇOS DE CALDAS/MG

Ana Paula Anuniação*

Resumo: O presente trabalho tem como objeto a Festa em devoção à São Benedito que ocorre na cidade mineira há mais de cem anos. Desde sua origem a festividade apresenta manifestações culturais religiosas ricas, como por exemplo, as Congadas, estas que fazem parte do processo de construção de identidades na festa e que estão enraizadas na sociedade local. As procissões também podem ser consideradas elementos fundamentais para a demonstração de fé e de dedicação dos fiéis ao santo em devoção. A festa apresenta alto valor simbólico para todos que participam ativamente de todo processo, e até mesmo para os que somente assistem. Atualmente a *Festa de São Benedito* encontra-se em processo de registro, enquanto Patrimônio Imaterial pelo IEPHA (órgão responsável pelo registro do patrimônio em nível estadual) pela grande riqueza material e imaterial em sua composição e por sua contribuição para a cultura local. Neste âmbito a festa adquire espaço e reconhecimento diante da sociedade mineira.

Palavras-Chave: Festa de São Benedito. Patrimônio Imaterial. Religiosidade.

1. Introdução

A raiz da diversidade religiosa presente no Brasil está nas diferentes culturas e povos que remontam aos primórdios da ocupação na América Portuguesa. As distintas manifestações religiosas estão espalhadas por todo território nacional e representam a grande riqueza de nossa cultura religiosa e as expressões de fé do povo brasileiro. As pessoas possuem diferentes religiões que se manifestam de diversas formas e rituais, diante da diversidade cultural da sociedade brasileira.

Durante o período colonial uma nova perspectiva religiosa foi imposta ao povo que aqui residia e aos que ainda estavam por chegar, o Catolicismo era tido como o caminho da salvação além de auxiliar no controle social. Ao passar dos anos a religiosidade brasileira foi sendo constituída com as mais diversas contribuições, dos povos que construíram a nação brasileira e que trouxeram consigo seus costumes e suas crenças. As diversas crenças foram introduzidas no Brasil, produzindo novas formas religiosas, novos ritos e que foram assimilados ao Catolicismo.

Os grupos étnicos relacionados nas missões salvacionistas assimilaram o catolicismo à sua maneira, com crenças e ritos particulares, de origens diversas, indígenas, e negras, tal como colono português quinhentista com suas crenças anteriores nas divindades pagãs. A religiosidade católica deixou marcas profundas em nossa história.

* Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Londrina (2009-2012) e atualmente é aluna do Programa de Mestrado em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: ana_fads@hotmail.com.

O presente trabalho tem como foco, elucidar a e devoção a São Benedito na cidade mineira de Poços de Caldas e como fruto toda a religiosidade popular¹ que surgiu através de uma festa em homenagem ao santo. Compreende-se por religiosidade a busca pelo sagrado e pode ser considerada como um atributo humano e resultado da manifestação de fé e devoção.

Em sua história de vida São Benedito, conhecido como santo preto pela sua cor possuía sua descendência na África tendo avós etíopes. Com seu pai escravo de um senhor generoso e a mãe liberta, Benedito nasceu no ano de 1524. Sua educação exercida pelos seus pais foi direcionada para a fé católica. Segundo a tradição desde a infância o menino representava grande temor a Deus.

Sua infância foi ao lado de crianças pobres e viveu longe da escola junto ao rebanho do senhor de seu pai. Ao crescer, o rapaz dedicou-se a lavoura, nesse ambiente sofria diferenciação racial por parte dos companheiros de trabalho. Comovido diante da situação Frei Jerônimo, chamou o jovem Benedito para a obra junto dele no eremitério – Casa de campo de retirada – ali Benedito exerceu diferentes funções e se dedicou a fé católica em tempo integral.

No cargo de cozinheiro foi reconhecido como “cozinheiro milagroso” através de histórias que envolviam supostos milagres relacionados aos alimentos. Segundo relatos Benedito escondia alimentos embaixo de sua roupa e levava para os necessitados. Mesmo sendo analfabeto, ao longo de sua trajetória tornou-se membro superior no convento. Em 4 de abril de 1589, terça-feira de Páscoa, aos 65 anos de idade São Benedito faleceu, dos quais passara 17 no Eremitério e 27 na Ordem Franciscana.

No Brasil, acredita-se que a devoção do santo iniciou no período colonial vindo diretamente do território africano para o Brasil, mostrando forte presença inicialmente na região do Vale do Paraíba. Esta região concentrava um grande número de escravos na lavoura de café e sendo assim a adoração ao santo negro representava no Brasil a aproximação de Deus com os escravos e seus clamores.

Ao longo do tempo fixou-se o ideal em que São Benedito representava a proteção de negros e pobres, além de ser reconhecido como protetor dos cozinheiros por ter exercido o papel de cozinheiro. Sua própria história de vida faz com que sua proximidade com o povo brasileiro seja perceptível. A experiência da devoção de escravos a São Benedito no território brasileiro possui grande significância, pois submetidos a religião católica identificavam com santo negro.

¹ BEOZZO, José Oscar. Religiosidade Popular. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Vol 36, Fac. 168 de Dezembro/82. 1982.

A partir do momento em que aderiam a fé católica e ao culto a São Benedito, os escravos realizam cortejos, festas, procissões e representações cênicas em homenagem ao santo. Tais manifestações religiosas representavam grande sincretismo², pois junto a cultura religiosa católica os negros inseriam nos festejos elementos da cultura africana.

A religião e a religiosidade são consideradas um traço marcante e fundamental na cultura brasileira, refletindo na vida cotidiana. Carregadas de cargas emocionais as manifestações religiosas fazem parte de nossa vida religiosa e acompanham a história de nossa sociedade.

A religiosidade se mostra presente nas sociedades humanas desde os primeiros vestígios do homem na Terra, sendo um tema pertinente à reflexão. A partir de imagens, relatos, cantos, orações e leituras, o homem manifestou e manifesta sua crença, seja ela qual for. Neste âmbito, a religiosidade revela muitas vezes um papel essencial na vida do homem.

A relação entre religiosidade e imaterialidade pode ser vista através do próprio sentir da religião e a relação com as práticas religiosas, compreende-se que:

Religiosidade é um termo amplo que procura ultrapassar as definições mais estreitas da religião, crença, magia, culto, ritual ou outros, que estarão abrangidos pelo sentimento difuso às práticas religiosas. A imaterialidade dos sentimentos religiosos associa-os, de forma muito direta, ao patrimônio cultural imaterial ou intangível (PELEGRINI, Sandra C. A. O que é patrimônio cultural imaterial. P.84.)

Os rituais e as crenças são considerados práticas culturais e estão intimamente ligados à Cultura e a Religiosidade. As manifestações culturais religiosas possuem significados simbólicos com origens variadas e podem ser consideradas como atribuidoras de sentido e como uma própria expressão da vida.

2. A devoção de São Benedito em Poços de Caldas /MG

A Festa em homenagem à São Benedito exerce m papel fundamental enquanto construção social, histórica e religiosa. Ocorre na cidade mineira de Poços de Caldas há mais de cem anos repleta de devoção, dedicação e expressão de fé dos fiéis moradores da cidade e de cidades vizinhas.

² Ao utilizar o termo “sincretismo” busca-se elucidar a mescla de elementos advindos das diferentes religiões e lugares, deste modo o termo não está sendo usado de maneira pejorativa ao referenciar as diferentes manifestações religiosas.

Ao adentrar o contexto histórico da festividade, nota-se a devoção ao santo negro desde o início da cidade, em meados do final do século XIX e início do século XX. As famílias que ali residiam já possuíam respeito e devoção ao santo, porém a manifestação maior de crença e de dedicação foi com a chegada de um ex-escravo a cidade mineira, Herculano Cintra, “tio Herculano”. *Herculano Cintra: Tio Herculano*. O ex-escravo trouxe consigo a primeira imagem de São Benedito para a cidade recém nascida, e como promessa ao santo pelas graças recebidas, prometeu a construção de uma capela e uma festa em homenagem devocional. Segundo a obra de Dr. Mário Mourão³, *Tio Herculano* foi descrito como:

[...]um pretinho velho, bem educado, de boas maneiras, Herculano Cintra, trazendo consigo um pequeno capital. Comprou uma chácara na rua Sergipe, então ainda não existente, tendo trazido de Amparo uma expressiva imagem de São Benedito, que guardava em vasto oratório na sua residência, sempre com uma lâmpada acesa. (MOURÃO, Mário. 1938, pág. 349)

A organização da primeira festa oficial foi responsabilidade de Tio Herculano e de alguns amigos mais próximos, que elaboraram as comidas e a primeira procissão.

O registro histórico⁴ da primeira festa datado de 1904 revela o caráter devocional da festividade, a dedicação e a colaboração mútua entre os participantes fiéis. Eles se uniam para arrecadação de prendas para o leilão e para a realização da programação planejada para a festa.

Ao longo do tempo alguns costumes foram se modificando junto às tradições, porém ocorrem algumas permanências que se estabeleceram no início da festa. Atualmente a festa ainda tem a participação e empenho dos fiéis nos preparativos dos jogos e prendas. Esses aspectos de devoção mostram a religiosidade e a união pelo sentimento de pertencimento desde o início da festa.

A programação da festa atualmente tem a duração de 15 dias, durante o mês de maio. As barracas de doces e comidas típicas são montadas ao redor do pátio da igreja e permanecem até o último dia de festa. Existe um ambiente voltado para o lazer e diversão, contendo um parque com brinquedos variados, barracas de prendas, pescaria dentre outros. Nas redondezas da festa encontram-se vendedores ambulantes variados, vendem bebidas,

³ Doutor Mário Mourão foi um poços caldense de origem de família tradicional, médico e autor de vários livros que enfoca sobretudo à vida cotidiana, social, religiosa e política do período. Ver: MOURÃO, Mário. *Poços de Caldas - Synthese Historica e Crenologica*". Poços de Caldas, 1938.

⁴ O documento histórico encontra-se atualmente no Museu Histórico e Geográfico de Poços de Caldas. Para leitura do mesmo ver: ANUNCIAÇÃO, Ana Paula. *Será o Benedito: A Festa de São Benedito em Poços de Caldas/MG entre memória e identidades (XIX/XXI)*. Trabalho de Conclusão de curso, UEL, 2012.

brinquedo, doces e salgados. Todos os dias a festa conta a presença de um grande público que vai prestigiar as barracas e as missas que ocorrem diariamente, sendo cada paróquia da cidade responsável por uma data.

As manifestações culturais religiosas estão presentes na festa desde sua origem, a mais conhecida e importante é a Congada⁵. O congado consiste em uma manifestação cultural e religiosa de influência africana celebrada em algumas regiões do Brasil. Trata basicamente de três temas em seu enredo: a vida de São Benedito, o encontro de Nossa Senhora do Rosário submergida nas águas, e a representação da luta de Carlos Magno contra as invasões mouras. As primeiras manifestações das congadas em Minas Gerais podem ser encontradas em Vila Rica, Diamantina e Serro. Já nos primórdios do século XVIII nestas localidades houve a exportação de ouro e diamante com forte presença de escravos negros oriundos sobretudo do tráfico.

A visibilidade maior das Congadas acontece durante as procissões. Os grupos apresentam seus cantos, suas danças, suas vestimentas especiais, encenações simbólicas, que se diferenciam a cada procissão específica e fazem sua homenagem ao santo de devoção, seja São Benedito, Nossa Senhora do Rosário ou Santa Efigênia.

As Congadas com suas danças e cantigas demonstram a expressão cultural imaterial através dos valores simbólicos que os membros dos diferentes grupos dão significados, desde a elaboração das vestimentas; o tocar dos instrumentos, as cantigas que apresentam letras que fazem parte das comunidades há um longo tempo, são transmitidas fielmente para as novas gerações, assim como a maneira em que são planejadas e realizadas as procissões. A sabedoria popular é transmitida pelos membros mais velhos e somente através deles as novas gerações poderão ter contato com tradições que apresentam um caráter historicamente construído ao longo do tempo.

São popularmente conhecidos como "Ternos de Congada", "Ternos de Congo", "Guardas de Congos", pela relação estabelecida pelo uso de ternos pelos membros da congada. Cada grupo de Congo expressa seu terno através de cores diferentes que podem ou não conter significados, além do uso de ternos os membros usam fitas coloridas, chapéus, que ajudam a compor o visual do grupo.

Na Figura 1.0 abaixo, Dona Maria representante do Terno de Santa Bárbara e São Gerônimo, os membros deste terno também são filhos de santo de um terreiro de Umbanda.

⁵ Sobre a Congada ver : SOUZA, Marina de Mello e. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002

Neste aspecto mostra o sincretismo religioso que o ambiente festivo proporciona, ao mesclar crenças e diferentes religiões em um objetivo comum: agradecer e homenagear São Benedito.

Em suas vestimentas é possível detectar aspectos da Cultura Material e a representação simbólica dos elementos presentes: colar, cor da roupa, turbante. Tais elementos são utilizados em cerimônias no terreiro e revelam a identidade religiosa deste determinado grupo.

A identidade religiosa permeia toda esfera da crença e da devoção, em especial a devoção a São Benedito. Os motivos pelos quais os fiéis se identificam com o santo são variados, mas que fizeram criar laços de irmandades entre os devotos que se tornaram irmãos pela fé.

Por meio da fé compartilham bens comuns que podem ser materiais ou imateriais, como exemplo os objetos que representem a manifestação da fé ou cantos específicos ao Santo de devoção (neste caso São Benedito). Sendo através destes compartilhamentos que a Identidade Religiosa é criada e recriada a todo tempo.



FIGURA 1.0: “Dona Maria” membro do Terno de Congo São Gerônimo e Santa Bárbara. Foto : Ana Paula Anunciação, maio de 2012.

A preocupação com a identidade religiosa tem mobilizado diferentes grupos sociais e étnicos em busca de frisar os perfis identitários e marcar territórios comuns para formar unidades mais visíveis dentro da diversidade. Este processo, se de um lado, fortalece os grupos, especialmente os mais fracos como as minorias étnicas, por outro lado, tem provocado reações hostis em relação ao grupo do outro.

A presença de diferentes grupos no ambiente festivo revela a resistência e permanência dos mesmos ao longo do tempo. A busca por reconhecimento e visibilidade está alcançando as esferas públicas e até mesmo políticas.

A forte contribuição dos negros para a constituição da sociedade poços caldense e para a existência da devoção a São Benedito não deve ser anulada, apesar do caminho difícil que enfrentaram para se estabelecer enquanto iguais.

A bagagem que inseriram na sociedade local é de grande valor simbólico, uma bagagem que lhes cabia na alma. Abrangendo a religião, tradições, valores, saberes e comportamentos que guiaram as festividades até a contemporaneidade e continuam a influenciar no ciclo em que as tradições devem seguir.

É de suma importância destacar o papel do negro enquanto identidade principal na “Festa de São Benedito”, a força de tradições que fizeram ser o que é a devoção a São Benedito na cidade. Elucidar as origens da festividade e da devoção na cidade é fundamental para ampliação da consciência social e histórica em relação aqueles que estiveram presentes desde o início. Além de destacar o quanto a cultura brasileira é influenciada pela África: música, dança, língua, culinária, religiosidade e diferentes áreas que trazem uma base africana.

A festividade pode ser considerada um evento criado por negros e ainda hoje é uma festa composta pelos mesmos em sua grande maioria, tanto nos participantes ativos da Festa como os que freqüentam por diversão, devoção ou até mesmo curiosidade.

A Figura 2.0 foi registrada durante o início da Procissão principal realizada no dia 13 de maio, na saída da Igreja na rua principal do trajeto. Na imagem se encontra membros do “Terno de Congo Nossa Senhora do Rosário”, estando a frente o Capitão de Terno de Congo Seu Benedito (“Seu Dito”).

As crianças que participam de seu terno são de sua família, netos e bisnetos desfilam todos os anos, nota-se a forte presença negra em seu terno e familiares revelando a grande

identidade étnica inserida em seu terno e as diferentes gerações que ajudam a compor o corpo de membros do grupo.



FIGURA 2.0: Membros Do Terno de Congo Nossa Senhora do Rosário revelam a forte presença negra nas festividades e representada por diferentes gerações. Foto: Ana Paula Anunciação, Maio de 2012.

3. Conclusão

A religiosidade presente na cidade de Poços de Caldas constituída em torno da devoção á São Benedito revela o quanto a religião é importante para todos aqueles que estão envolvidos desde o preparo da festividade, aos que participam ativamente de todo o processo festivo ou até mesmo para aqueles que vão somente par assistir o festejo.

A percepção da grandiosidade da força popular das procissões e das demonstrações de fé e devoção revela a riqueza cultural das mesmas. Por meio desta perspectiva, originou-se recentemente a preocupação em preservar tais tradições culturais religiosas, que são de suma importância para a sociedade Poços Caldense e para a memória da cidade. Considerando assim, os diferentes atores sociais que contribuíram para a construção da vida religiosa na cidade e também o desejo de continuidade das tradições por diferentes setores da sociedade.

O reconhecimento da riqueza cultural das manifestações culturais religiosas imateriais, fez com que surgisse a necessidade de um reconhecimento da festa enquanto Patrimônio Imaterial. O registro da festa como um bem imaterial de nossa cultura está em andamento em

nível estadual, pelo IEPHA- órgão responsável por detectar o patrimônio no estado de Minas Gerais.

A festividade, enquanto objeto do presente trabalho, é composta por elementos repletos de valores simbólicos identitários religiosos, culturais e sociais e que no âmbito de expressões imateriais se tornou passível de análises direcionadas para sua preservação enquanto tradição imaterial com valor imensurável para a comunidade local.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, O Santo e A Senhora*. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

CANCLINI, Nestor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n.23, 1994.

CHUVA, Márcia. *Patrimônio Imaterial: Práticas Culturais na construção de identidades de grupos*. Belo Horizonte: SEE/MG. 2002.

HOBSBAWM, Eric. “Introdução” In: HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LOPES, Nei. *História e cultura africana e afro-brasileira/ Nei Lopes*.-São Paulo : Barsa Planeta,2008.- (Biblioteca Barsa).

MENESES, Ulpiano Bezerra. “A Problemática da Identidade Cultural nos Museus: De Objetivo (de Ação) a Objeto (de Conhecimento)”. “Anais do Museu Paulista da USP - História e Cultura Material”. Nº 1, 1993.

PELEGRINI, Sandra C.A., FUNARI, Pedro Paulo, *O que é Patrimônio Cultural Imaterial*. Editora Brasiliense, 2009 São Paulo. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do Patrimônio Histórico. O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania/ DPH. São Paulo: DPH, 1992.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE DO JOVEM QUE VIVENCIA UMA RELIGIOSIDADE DENTRO DO ESPAÇO DA UNIVERSIDADE

Luciene Aparecida Barreiros*
Profa. Dra. Cláudia Neves da Silva (orientadora)

Resumo: A Universidade é um espaço público e laico no qual na maioria das vezes a ciência é sua fundamentação, porém num movimento contrário a esse de hegemonia científica se verifica que é muito comum a presença de uma vivência e também uma carga religiosa trazida pelos estudantes, estes em contato com todo este universo científico acaba incorporando novas características e elementos muitas vezes até contraditórios à sua identidade. Um fenômeno que se vê presente nas Universidades que expressa esta religiosidade são os grupos de orações das mais diversificadas religiões, na Universidade Estadual de Londrina (UEL) há a presença destes que são denominados por GOU (Grupo de Oração Universitário) que é da Igreja católica e o Pocket que é das Igrejas Evangélicas. Ao aprofundar esta discussão se constata vários elementos que não podem ser isolados ao analisar estes jovens e a sua vivência com a religiosidade no âmbito deste espaço público que é a Universidade.

Palavras-chaves: Religiosidade. Religião. Identidade. Universidade.

A partir da pesquisa realizada na Universidade Estadual de Londrina (UEL) se constatou a presença de Grupos de Orações que se reuniam toda semana, nos quais os estudantes participam no horário do almoço. Isto despertou um interesse que levou a uma investigação com intuito de tentar compreender a motivação destes jovens estudantes a frequentarem e a se reunirem nestes locais para expressar sua religiosidade neste meio universitário em que a ciência prevalece.

Levando em conta estes estudos realizados na Universidade Estadual de Londrina pode se constatar uma grande vivência destes jovens universitários na sua espiritualidade e religiosidade até mesmo dentro do espaço universitário, e isso ocorre e se expressa das mais diversificadas formas.

Dentro do espaço universitário escolhemos os Grupos de Orações denominados de GOU (Grupo de Oração Universitária) e o Pocket para realizar esta pesquisa e precisamos analisar estes grupos que são presentes no cotidiano destes jovens e também estão presentes na Universidade através da inserção destes grupos e jovens neste espaço.

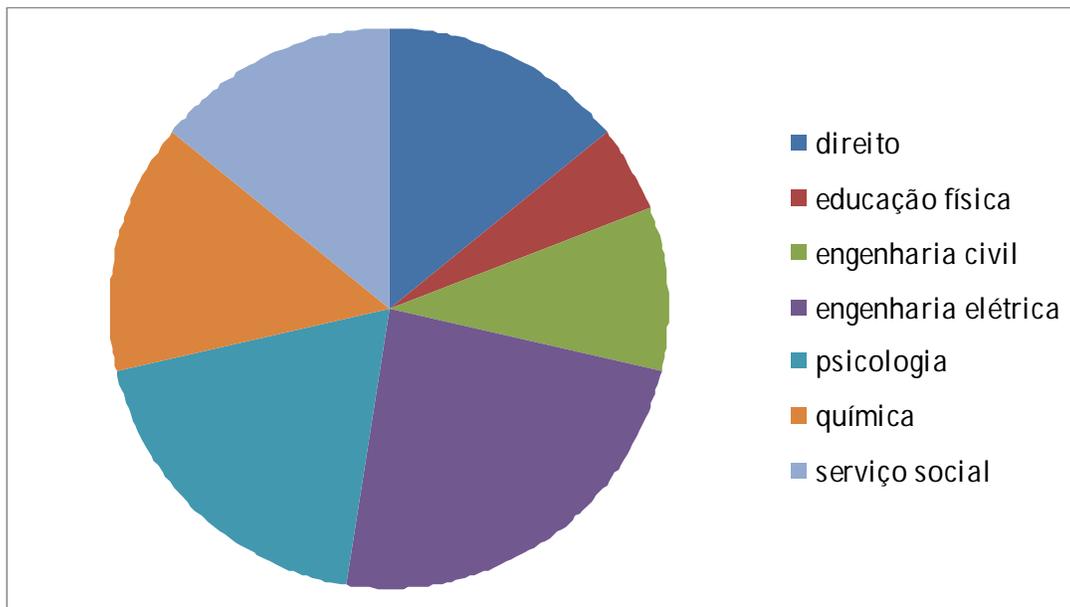
Para nos inserirmos nestes grupos, nos utilizamos da observação participativa para ter uma aproximação com estes e depois disto utilizamos da aplicação de questionários e feitas entrevistas para compreender a lógica do grupo e dos jovens. A partir desta inserção e conhecimento dos que frequentam estes grupos de oração começamos a observar e levantar dados para assim realizar uma interpretação e análise destes dados.

* Graduanda em Serviço Social – UEL.

Estes grupos expressam uma vivência intensa da religiosidade no espaço universitário, e isto é um fato importante a ser relevados, pois isto é levado de forma séria e com responsabilidade por parte das pessoas que se reúnem neste grupo, e também as estratégias que eles utilizam para fortalecer estes grupos dentro da Universidade e também sempre tentam ampliá-lo trazendo novos jovens universitários.

Os Grupos de Orações nos quais nos inserimos para pesquisar são cristãos – GOU que é da vertente Católica e o Pocket que é das Igrejas Evangélicas - e utilizamos da observação das expressões e dos dados para entender estes grupos.

Podemos constatar através dos questionários aplicados que a maioria das pessoas que ali frequentavam possuía um perfil no qual as características são ser jovens e solteiros. Ao traçar este perfil dos participantes, se notou também que não há uma prevalência de pessoas de um único curso, mas sim que havia a presença de estudantes dos mais diversificados cursos de todas as áreas de conhecimentos existentes dentro da Universidade, o gráfico a seguir demonstra a diversidade de cursos das pessoas que frequentam os grupos:



Como citado acima, os Jovens estudados são cristãos, porém frequentadores das mais diversificadas Igrejas e dos mais diferentes segmentos e, portanto, também com diferentes formas de expressar esta religiosidade, mostrando assim as infinitas possibilidades de formação destes jovens enquanto a constituição de sua identidade que é feita pelos mais diversos elementos.

A Identidade é a forma de o indivíduo se constituir através dos elementos que o compõe, é como este se vê enquanto sujeito e também como é visto pelos demais que com

este tem contato. Esta identidade no mundo pós-moderno se forma de maneira diferente do que em outros momentos históricos, onde a identidade do homem não era concebida nesta condição de ser histórico ou então muitas vezes já era um ser pré-determinado. Sobre identidade no contexto atual de uma sociedade pós-moderna Stuart Hall ressalta:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.” (HALL, 2006, p.13).

Portanto podemos ver como se forma a identidade deste jovem, que é de forma contraditória, pois a partir de suas vivências ele incorpora vários elementos e assim, a partir dela, se expressa na sua convivência social.

A partir destes apontamentos podemos começar a analisar a constituição da identidade deste jovem que se insere na Universidade trazendo consigo esta religiosidade, e como ele convive neste espaço do qual a ciência se faz predominante.

Um fator relevante na análise é de que a identidade deste jovem é que, assim como citado acima, este jovem é um sujeito pós-modernos e, portanto é constituído por vários elementos sendo estes até mesmo contraditórios, ou seja, não podemos dizer que este sujeito é apenas religioso ou cristão, pois em sua constituição há muitos outros elementos relevantes dos quais não se podem excluir, pois para entender como se dá sua atuação é necessário ver sua identidade a partir da totalidade que a constitui.

Hoje vivemos num contexto onde o sujeito além de ter esta identidade fragmentada ele reflete a sociabilidade na qual se insere, denominada por Bauman por “Modernidade Líquida” na qual as coisas mudam rapidamente, há uma fluidez, onde são várias as possibilidades inerentes a esta sociedade, o consumismo e o individualismo são marcas desta, e este sujeito reflete isso na sua identidade, reflete esta não valorização do permanente, pois não há mais essa solidificação e conservação de algo por muito tempo, isto está refletido nas relações sociais dos indivíduos devido a essa intensificação das mudanças, há uma inconstância.

Devido às várias possibilidades advindas desta fluidez existente neste modo de produção, há uma liberdade de consumo e escolhas para estes jovens que estão escolhendo frequentar as mais variadas Igrejas.

Os jovens escolhem seguir uma religiosidade em sua vida fazendo um caminho contrário, abrindo mão de uma parte desta liberdade que este modo de produção proporciona

ao sujeito, claro que até mesmo dentro da Igreja há uma atualização das liberdades para assim também permanecer e tentar num movimento contrário a fluidez se manter sólida como Instituição também não perder os seus fiéis.

Os individuo possuem esta liberdade e dentro dela escolhe frequentar a Igreja que restringe alguns destas possibilidades da liberdade desta modernidade líquida. Este movimento é contraditório, porém muito presente na identidade e na relação do individuo com a religião porque a Igreja se atualiza para continuar tendo seus fiéis, mas não muda a sua essência dogmática.

Nos questionários e entrevistas pode-se constatar essa contradição que forma o sujeito pós-moderno, através dos relatos e respostas dos participantes podemos ver estes elementos que o constitui e a forma em que ele faz para se relacionar com estes elementos sem desqualificá-los em suas diferenças, mas sim os unindo e os expressando esta forma a qual a pessoa apreende para si estes elementos.

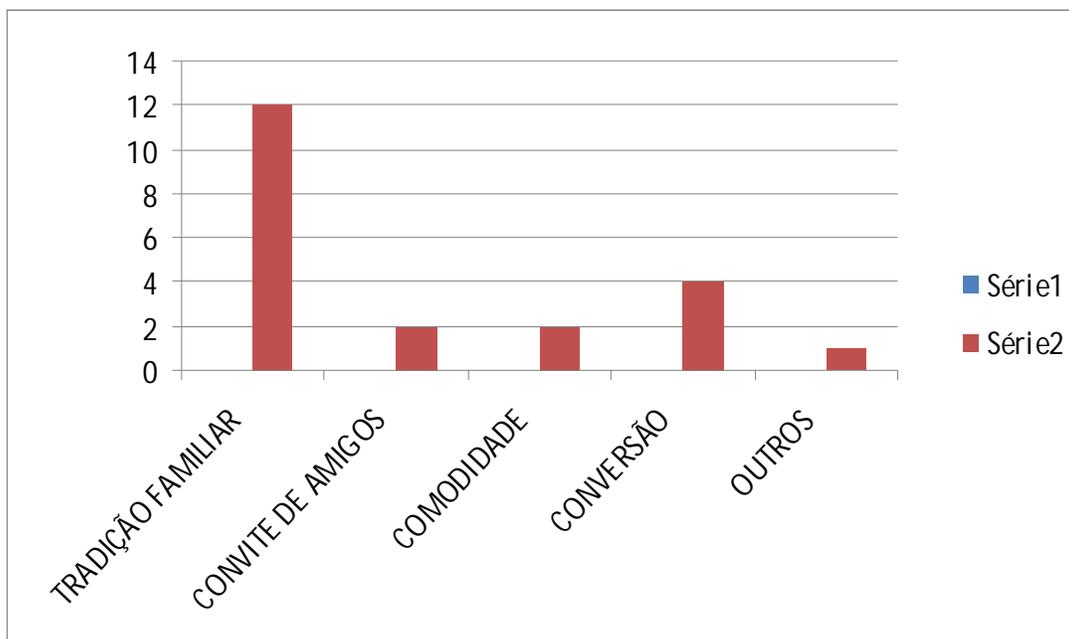
Percebe-se que há uma escolha por frequentar a Igreja e a motivação que se vê nos questionários aplicados numa grande maioria é por tradição familiar, porém mesmo assim não podemos afirmar que é só por causa disso que este frequenta, há outros elementos e motivações que aparecem.

A tradição familiar mesmo aparecendo com mais frequência não é o único motivo pelo qual as pessoas frequentam a Igreja, mas é um fator relevante a ser analisado, pois mesmo que em nossa sociedade não haja mais um modelo padrão de família ela ainda segue muito forte e influente como instituição. A formação familiar na atualidade ganha uma nova configuração e se constitui das mais diversas maneiras, porém isto não exclui o fato de que ela como instituição ainda segue muito forte e determinante na vida das pessoas, tendo uma forte influência nos locais em que a pessoa convive e em suas escolhas pessoais.

Mas nos questionários apareceram outros motivos, algumas vezes junto com a tradição familiar e outras de forma isolada, outras motivações para o jovem frequentar a Igreja que apareceu foi o da conversão e até mesmo foi relatado que se frequentavam pelo motivo de que nestes grupos eles conseguiam se constituir em uma rede de amigos nas quais eles se sentem pertencente.

Perante os dados coletados podemos ver que não se pode fazer uma generalização de um único motivo pelo qual estes jovens frequentam uma determinada Igreja e vive uma religiosidade. Estes fazem esta escolha de ir à Igreja, frequentam por terem uma ou mais motivações dentre as mais diversas possíveis. Como o gráfico explicita:

Motivação de ir à Igreja /



Estes jovens muitas das vezes além de frequentar a Igreja estas pessoas atuam de forma ativa na participação desta, prestando até mesmo serviços para este local como eles próprios relataram, o que realmente reflete que é há uma escolha e motivação para este jovem estar frequentando esta Igreja e assim vivenciando também esta religiosidade de uma forma frequente em sua rotina o que reflete muito e se faz presente na formação da sua identidade.

São várias as possibilidades e explicações de haver essa motivação e escolha do jovem de ir a Igreja, porém há um fator que não podemos deixar de ressaltar de o porquê até hoje a religião continuar atrativa a este jovem que são as reformas realizadas na maioria das Igrejas que conseguem a partir disto atrair e assegurar que estes jovens permaneçam e a frequentem, seguindo as suas regras.

Não se pode deixar de ressaltar que entre as possibilidades de escolha em que o individuo pode ter, ele opta por seguir também uma religião que através de suas regras acaba por limitar este e o guiar em suas atitudes e escolhas.

Mas a questão que se põe é como este jovem concilia sua religiosidade e sua vivência na Universidade, e o porquê de ele escolher vivenciar sua religiosidade dentro deste espaço.

Estes jovens ao ingressarem na Universidade passam a ter uma nova vivência na qual ele traz consigo sua vivência pessoal e religiosa e incorpora os novos elementos com o qual vai ter contato dentro deste novo meio em que se insere, ou seja, ele não é mais o jovem com

a identidade cristã. Há uma adição de novos elementos, que na maioria das vezes vai a um sentido contrário ao que a sua religião lhe impõe. Porém, este faz um exercício para juntar estes elementos e assim se constituir e inserir neste espaço de uma forma diferente, incluindo suas vivências e a sua identidade que está se formando por todos os elementos e meios em que ele convive.

Não podemos dizer que há uma identidade cristã apenas neste jovem, não podemos levar só este aspecto do indivíduo, tem toda a sua vivência pessoal, o meio no qual convive e se insere a ser considerada e por isso a Universidade também traz novos elementos para a constituição desta identidade, pois é nela que o indivíduo cria novas vivências e adquire novos elementos e a partir disto, concilia todos estes elementos contraditórios e passam a se expressar inclusive dentro da própria Universidade, na sua Igreja e na sua vida pessoal.

A Universidade é um espaço público laico no qual a Ciência rege em todos os sentidos, porém mesmo assim há a abertura desse espaço para estas expressões religiosas e também para os estudantes vivenciar essa religiosidade dentro deste espaço e, além disto, esta pessoa consegue e lhe é permitido constituir e expressar essa identidade dentro desse espaço.

A religião sendo uma expressão cultural desta pessoa que vive no espaço universitário acabou por conquistar um espaço para ser expresso neste meio em forma de grupos de orações que se espalham pelas universidades. Pode-se constatar, portanto, que neste contexto de liberdades é possível ao jovem fazer escolhas para seguir uma religião e vivenciar uma religiosidade e expressa-lá dentro da Universidade.

As manifestações religiosas estão presentes em quase todos os âmbitos da vida social mesmo vivendo em um Estado Laico. Esta atravessa os mais diversos estratos sociais e faz parte da vida das pessoas, porém neste determinado momento histórico se faz necessária uma análise das condições que originam as expressões desta religiosidade e o porquê de estar presente também dentro da Universidade que por muito tentou se desvincular da imagem e regras da Igreja.

Com base nos estudos realizados até o momento, podemos constatar que os jovens universitários que fazem parte da modernidade líquida expressam em si e na sua identidade a forma como os sujeitos pós-modernos atuam na contemporaneidade.

Portanto, os jovens universitários da Universidade Estadual de Londrina expressam em si e na sua relação com a Universidade esta pós-modernidade e este sujeito no qual durante a vida adquire vários elementos que integram na sua vivência e também expressa a partir disto.

A partir dos dados coletados, várias são as possibilidades que se abrem para analisá-los, pois são varias aberturas que estes nos dá para compreender a inserção e as expressões destes jovens que possuem uma religiosidade dentro do espaço universitário.

Esse jovem não é mais definido como cristão, sim ele é cristão, mas também é universitário, tem convivências com pessoas de diferentes credos, culturas e formas de viver e partir disto tudo ele capta elementos e vai formando a sua identidade.

Outro fato que também deve ser colocado é que a visão deste jovem cristão universitário pode e provavelmente se diferenciara da dos demais jovens que não têm contato com os conhecimentos científicos que existem na Universidade, e isso também muda até entre os próprios universitários, pois a partir de sua área de conhecimento ele vai moldando e mudando, adicionando e reconsiderando elementos na sua vida.

O sujeito através da sua individualidade se insere na totalidade da sociedade, fazendo com ele também se expresse nela e ela se expresse nele e na atualidade vem surgindo novas teorias para explicar essas relações que estão surgindo e se reproduzindo nesta sociabilidade, como esta de identidade constituída na pós-modernidade, modernidade líquida, que mesmo apesar das diversas contradições tentam trazer uma explicação para estes elementos e novas formas de se relacionar.

Outro ponto a se destacar é como vai se dar a formação deste universitário, até que ponto este vai levar essa religiosidade na sua atuação profissional e até mesmo dentro da própria academia e de que forma isto vai refletir e como ele vai lidar com esta situação, gerenciando todos seus conhecimentos e sua identidade para atuar na nossa sociedade. Claro que devemos levar em consideração que em cada curso isto se dará de uma dada maneira, assim como em cada situação no decorrer da sua vida, porém o que tem de ser levado em conta é como este vai gerenciar e criar estratégias para que esta não interfira de forma negativa na sua formação acadêmica, na sua atuação profissional e até mesmo em suas relações interpessoais.

Esse jovem, que tem em si elementos que muitas vezes negam um ao outro, cria estratégias e meios para atuar na sociedade e expressar esses elementos, por isso não tem como fazer uma dicotomia de bom e mau, pois a pessoa pode incorporar coisas que são consideradas boas para um e outro elemento que é considerado ruim e uni-los e formar uma nova forma de se expressar.

Com os estudos realizados até o momento, chegamos a algumas conclusões e abrimos outros caminhos para novas discussões, como o fato de que a religião, mesmo na atualidade, ainda se faz presente na Universidade, e os jovens que estão neste espaço trazem consigo uma

carga de conhecimentos e vivências e incorpora com os novos que ela apreende neste novo campo de convivência.

Referências

BAUMAN, Z. *Individualidade In: Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

BASTIAN, Jean-Pierre. Os pentecostalismos: afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana. In: *Estudos de religião*. Vol.1, 26-35.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*, Edição 11 - Rio de Janeiro 2006.

O JUÍZO FINAL DE ROGIER VAN DER WEYDEN (1399-1464) IMAGEM RELIGIOSA NA BAIXA IDADE MÉDIA

Alisson Guilherme Gonçalves Bella*
Angelita Marques Visalli - Orientadora

Resumo: O Juízo Final cristão, período terminal dos homens na terra, é um tema que suscitou durante toda a História diversas interpretações e representações. Através da análise do políptico do Juízo Final pintado por Rogier Van Der Weyden (1399-1464) para o *Hospices de Beaune*, encomendado por Guigone de Salins (1403-1470) e seu marido Nicolas Rolin (1376-1462) os fundadores do hospital e encontrado atualmente no museu *L'Hôtel Dieu*, na cidade de *Beaune*, em Borgonha, na França, pretende-se apresentar uma discussão historiográfica acerca da temática, bem como as ideias escatológicas propagadas pelo cristianismo medieval e representada em forma de imagem por Rogier Van Weyden. Neste sentido, apresentamos os resultados parciais sobre os conceitos de imagem e Juízo Final a partir das produções de Peter Burke, Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet, Jacques Le Goff, Jean Delumeau e Hilário Franco Júnior.

Palavras-chave: Fim dos tempos. Imagem. Medievo.

1. Introdução

As ideias escatológicas, ou seja, interpretações da história da humanidade vinculadas à crença do fim dos tempos estiveram e ainda estão sempre em discussão nos diversos meios religiosos. No cristianismo se pensou, se representou e se estudou amplamente a temática do fim do mundo. Presente nas Escrituras desde o Antigo Testamento, temos uma variedade bastante grande de interpretações do período em que Cristo voltaria para julgar os homens segundo suas atitudes. No livro de Jó por exemplo, encontramos a seguinte exclamação “Que Deus me pese numa balança exata e reconhecerá minha integridade.” (Jó, 31, 6). Já no Evangelho segundo Matheus nos deparamos com a afirmação de que “Pois o Filho do Homem há de vir na glória do seu Pai, com os seus anjos, e então retribuirá a cada um de acordo com o seu comportamento.” (Mat, 16, 27).

Para efeitos de análise, escolhemos o políptico do Juízo Final de Rogier Van der Weyden (1399-1464) para investigar a temática do último julgamento dos homens no período medieval. Esta obra foi encomendada pelos fundadores Guigone de Salins (1403-1470) e seu marido Nicolas Rolin (1376-1462), chanceler de Borgonha, para a capela do *Hospices de Beaune*, encontrado atualmente no museu *L'Hôtel Dieu*, na cidade de *Beaune*, em Borgonha, na França. A pintura é formada por nove quadros, no tamanho total de 220 centímetros de altura e 548 centímetros de largura, pintados entre 1443 e 1452, em óleo sobre madeira.

* UEL.

Temos ao centro São Miguel, de tamanho maior que os homens, segurando uma balança que os pesa, rodeado de anjos músicos que tocam trombetas. Ainda no centro, Cristo se encontra entre um ramo e uma espada, perto de anjos vestidos de branco, que carregam objetos usados na *Via Sacra*. Os homens estão ressuscitando e, nus, são julgados indo para o céu, representado esplendorosamente em dourado, ou para o inferno, escuro e sombrio. Percebemos ainda Maria e João Batista, representados no mesmo plano espiritual que Cristo, mas abaixo Dele, com suas respectivas mãos unidas, em forma de oração. Mais ao fundo, são representados os doze apóstolos, três virgens e três representantes do clero. Feitas estas primeiras observações, segue abaixo a imagem do retábulo:



Imagem I – Políptico do Juízo Final. Rogier Van der Weyden. Produzido entre 1443 e 1452.

Atualmente encontra-se exposto no museu do L'Hôtel-Dieu, em Beaune, França.

Esta imagem é datada do século XV e, portanto, está inserida no período comumente chamado de Baixa Idade Média. Temos nesta época muitas imagens sobre o Julgamento Final. Isto se deve, porque acontecimentos históricos evidenciavam uma situação de calamidade na Europa. Jérôme Baschet, em seu livro *A Civilização Feudal*, explica que

Retornos periódicos da peste negra, efeitos destruidores das guerras e das grandes companhias, Grande cisma da Igreja: os contemporâneos tinham razão por se sentirem assolados pela Providência e as cores outonais pintadas por Johan Huizinga não saíram do nada. O pessimismo invade os espíritos e o sentimento de viver em um mundo que agoniza, que chega a seu fim, se faz mais presente do que nunca. A obsessão da morte explode em todos os lugares, nas práticas funerárias assim como na literatura e na arte, onde os temas macabros, tal como o Triunfo da Morte e, depois, as Danças macabras ganham destaque. (2006, p. 251-252)

É em meio a este contexto histórico que se insere o políptico do Juízo Final de Rogier Van der Weyden. Esta imagem guarda em si mesma, parte de seu tempo, sendo, portanto um documento histórico.

2. A Imagem religiosa e o medievo

A pesquisa histórica através de imagens é um objeto de estudo que tem ganhado espaço dentro da academia, sobretudo depois do surgimento da corrente historiográfica *Nova História*. A partir da qual foram postos em evidência novos problemas, abordagens e objetos para o campo da História. Neste sentido, possibilitou-se o uso variado de fontes históricas e, por conseguinte, as imagens ganharam espaço no campo da pesquisa histórica. Peter Burke comenta em seu livro *Testemunha Ocular* que

Pinturas, estátuas, publicações e assim por diante permitem a nós, posteridade, compartilhar as experiências não-verbais ou o conhecimento de culturas passadas. (...) imagens nos permitem ‘imaginar’ o passado de forma mais vívida” (2004, p. 16-17)

Por conseguinte, para a historiografia, tem sido importante nos últimos anos dar mais atenção às imagens. No campo da História Medieval, a mesma possuía funções que devem ser levadas em consideração ao usa-la como documento histórico. Isto significa que, segundo Jean-Claude Schmitt (2007, p. 42) em seu livro *O Corpo das Imagens* “a análise da obra, de sua forma e de sua estrutura é indissociável do estudo do estudo de suas funções. Não há solução de continuidade entre o trabalho de análise e a interpretação histórica.”.

Baschet esclarece, na Introdução de seu livro *L’image, Foctions et usages des images dans l’Occident médiéval*, o que é a funcionalidade da imagem medieval. Para o autor “Não há imagem na Idade Média que seja uma pura representação. Na maioria das vezes trata-se de um *objeto*, dando lugar a usos, manipulações, ritos...” (1996, p. 9). Deste modo, a imagem medieval não era simplesmente retratação daquilo que queria ser comunicado na obra. A imagem medieval vai além, suas funções se complexificam à medida que os homens atribuíam diversos significados a ela, pois a imagem medieval detinha caráter espiritual e religioso e, logo, conferia-se a mesma, fé e devoção. Esta ligação da imagem com sua funcionalidade Jérôme Baschet deu o nome de imagem objeto, conceito que iremos adotar mais a diante, ao darmos andamento à análise da obra de Van der Weyden. Antes disso,

iniciaremos uma reflexão acerca do entendimento sobre a História da humanidade feito pelos medievais.

3. A interpretação histórica cristã

Através das Escrituras o tempo, foi compreendido como escatológico, ou seja, a História da humanidade seria linear, de modo que Deus não interferiria no livre arbítrio dos homens, mas ajudaria a aqueles que tivessem fé. Quando o mundo estivesse tomado pelo mal, acontecimentos, que foram relatados no Apocalipse de João, finalizariam a humanidade, de modo que, haveria um julgamento final, onde Cristo distinguiria “o joio do trigo”. Baschet explica que

o tempo cristão é linear, que se desenrola desde o início (a criação do mundo e o Pecado Original) até um fim (o Juízo Final), passando pela Encarnação, pivô central que alterou o curso central da história oferecendo a salvação dos homens. (2006, p. 315)

portanto, era através da Bíblia que se explicava o tempo para a Igreja Católica no medievo. Sempre crendo em um futuro próximo no Além.

Mas o fim dos tempos não tinha data precisa e isto fez com que a Igreja estivesse, a todo o momento, preparando os fiéis para o Juízo Final. Baschet (2006, p. 333) afirma que “O futuro ameaçador da escatologia é uma advertência insistente em favor da salvação da alma em benefício da Igreja que é sua melhor garantia”. O que Baschet explica é que existia uma espécie de estratégia religiosa que buscava sempre adiar o fim do mundo, a partir desta perspectiva eclesíastica, de modo a controlar tensões escatológicas, estabelecendo coerção sobre os indivíduos. Assim sendo, em alguns períodos da Idade Média, existiam “febres escatológicas”. Em diversas ocasiões se reinterpretaram as Escrituras a fim de descobrir como seria o término do mundo e da História da humanidade.

Jean Delumeau, em seu livro *História do Medo no Ocidente*, afirma que existem duas grandes visões escatológicas na Idade Média. Para o autor (1996, p. 210), “Uma pode ser qualificada de otimista, já que se deixa perceber no horizonte um longo período de paz no decorrer do qual Satã será acorrentado no inferno. A outra é a de coloração bem mais sombria.” A primeira, otimista, se refere a um período pacífico de mil anos. Após este período, Satã seria solto de sua jaula no inferno e levaria a destruição para todo o mundo. Em seguida, iniciar-se-ia o Juízo Final dos homens. Aqueles que acreditavam neste tempo de mil anos de

paz, o chamaram de *millenium*. A segunda visão citada por Delumeau provém da interpretação de sinais, ou seja, acontecimentos apocalípticos da humanidade como a peste negra, a fome, as guerras e até mesmo o surgimento do anticristo, homem contrario a Cristo, que dominaria o mundo no fim dos tempos.

4. Crença medieval: o Pós-morte e o Além

Os homens medievais tinham uma mentalidade totalmente imbricada ao pensamento religioso. No medievo, tudo estava ligado, diretamente, a um plano espiritual mais elevado e a Deus. Assim sendo, a partir das Escrituras, ao longo de toda a Idade Média, se criaram e se recriaram explicações que legitimavam o discurso religioso cristão, preponderante no ocidente medieval. Mais do que isso, existia uma crença no Além, ou seja, uma promessa para o futuro após a morte, onde aqueles que levaram uma vida virtuosa iriam para o Céu, os pecadores para o Inferno e os que não são santos o bastante para entrar no Céu, mas não são culpados o bastante para ir para o Inferno, iriam, após a morte, para um local intermediário no Além, o Purgatório. Partindo deste pressuposto, compreendemos que existia uma lógica dualista na crença cristã: o bem e o mal, sendo o Juízo Final o momento responsável por encerrar a espera dos homens, pois chegaria o julgamento de Cristo. Caberia, portanto, ao homem escolher qual caminho é o melhor para si aqui na terra, a partir do livre arbítrio fornecido por Deus, de modo que, suas ações terrenas implicariam no julgamento final e, logo, na decisão de Cristo com relação ao futuro eterno dos homens.

Jérôme Baschet (2006, p. 374) aponta que “o medo do inferno e a esperança no paraíso devem guiar o comportamento de cada um; e a própria organização da sociedade é fundada sobre a importância do outro mundo”. Por conseguinte, é a justiça divina quem decide o futuro dos homens a partir dos seus atos. Mas, cabe a Igreja, estrutura que encabeçava a sociedade feudal, disseminar este discurso dual. Para Baschet, havia um esforço em “assegurar os fundamentos teológicos”, aplicando o discurso moral à realidade dos homens medievais.

Este discurso de um mundo dividido entre bem e mal era preponderante na sociedade medieval, de modo que Jacques Le Goff (2006, p. 21) analisa, em seu verbete *Além*, no *Diccionario Temático Medieval*, que “A preocupação dos homens e mulheres com o pós-morte ocupava então um lugar essencial. Tal cuidado não concernia somente ao ‘estado’ dos indivíduos, mas também à localização de suas vidas futuras”. O cuidado com as escolhas que repercutiriam no futuro era constante, pois a Igreja pregava que, o Juízo Final poderia ocorrer

a qualquer momento, e logo, os homens deveriam estar sempre preparados para tal acontecimento. Assim sendo, estando em pecado e, sobretudo, sem o sacramento da confissão, os homens poderiam ser culpabilizados por seus pecados cometidos na terra. Estamos tratando, portanto, de uma constante vigilância dos desejos carnis, emoções, pensamentos e ações dos homens. O que o catolicismo pregava era que a carne deveria ser totalmente reprimida, para que a alma conseguisse sobreviver ao mundo e, após isto, ir para o Céu. Caso contrário a alma seria culpada e, desta maneira, iria para o inferno.

Mas para Le Goff (2006, p. 30) “A Igreja Católica para incitar os fiéis a trabalhar por sua salvação, apresentava-lhes mais medo do inferno do que desejo pelo paraíso. Diante da morte, eles temiam menos a própria morte do que o inferno.” Havia, portanto, uma insistência por parte da Igreja para fazer com que os homens medievais não só acreditassem nos lugares do Além, como temessem, acima de tudo, o Inferno. Assim sendo, durante toda a Idade Média, percebemos uma diversidade de relatos do Além, onde homens e mulheres de fé, acreditavam estar sendo transportados para o Inferno, para que deles surgissem novas provas de que o Inferno é real e que os pecadores deveriam temer seu futuro. Isto fez com que houvessem inúmeras representações, escritas e imagéticas, do inferno. O escritor e teólogo florentino Dante Alighieri, por exemplo, dedicou um terço de seu poema épico *A Divina Comédia* expondo o que era o Inferno.

Para Baschet, o Inferno e o “espetáculo de horror é convertido em lição moral”. Era através do discurso de que poucos entrariam no Reino de Deus e a maioria iria sofrer eternamente que, os clérigos impunham a ótica religiosa, pautada, sobretudo, na lógica da salvação. A moralidade era, conseqüentemente, ditada pela Igreja e, confirmada através da disseminação do medo. Hilário Franco Júnior, em sua obra *A Eva Barbada*, analisa que

Na sua função pedagógica, toda a mitologia cristã ajudava a conservar e a transmitir os valores sociais e morais, bem como a propor explicações de fenômenos humanos ou naturais considerados importantes por aquela sociedade (...) Por ser ela [a Igreja] a única a conhecer e explicar os textos que davam um sentido à própria vida. (1996, p. 66)

Por conseguinte, o ocidente medieval creditava a Igreja Católica à função de elucidar as escrituras bíblicas. Mais do que isso, era através do poder da crença que o catolicismo se espalhou por todo o ocidente, conseguindo ter poder, sobretudo psicológico, sobre os homens do período medieval.

Partindo deste pressuposto, notamos que na base do retábulo do Juízo Final de Weyden, os mortos estão ressuscitando, através do toque das trombetas de quatro anjos vestidos de vermelho. Ao saírem da terra, homens e mulheres são pesados por São Miguel. Ao longo de todo o quadro, temos sujeitos indo em direção a porta do Céu e outros indo para a boca do inferno. Esta cena passa-se na parte inferior da imagem. Os homens que caminham para o Céu, estão de mãos unidas para o alto, em sinal de obediência e penitência a Deus. Já os que foram sentenciados ao tormento eterno, possuem semblantes de desespero e dor. Estas duas variações são bastante visíveis na balança de São Miguel, onde identificamos dois homens. O da esquerda possui uma pequena auréola, mantém as mãos unidas e um dos joelhos está dobrado em sinal de reverência. O homem da direita pesa mais, está desvencilhando suas mãos, perdendo sua auréola e, olhando para a boca do inferno, expressa em seu rosto desespero.



Imagem II – Detalhe da base do retábulo

A lógica dualista entre bem e mal, é percebida neste detalhe da obra. Ao olhar para o políptico o fiel estava sendo convidado a repensar suas atitudes, sobretudo, porque a representação da justiça através da balança segurada por São Miguel foi pintada muito maior que os homens, de modo a aparentar ser superior aos mesmos. Cada elemento, expressão e sentimento retratado pelos homens e mulheres caminhando para o inferno, suscitaria o temor no fiel, sendo esta a noção de verdade que se vinculava na época. A imagem, portanto, tem função pedagógica, mas também reforça aquilo que ensina.

A certeza de que, Deus julgaria os homens segundo sua justiça divina, aterrorizava os mesmos. Jean Delumeau (2003a, p. 143), em seu livro *O Pecado e o Medo*, explica que a imagem que se tinha de Deus era a de que Ele era “infinitamente bom, que, entretanto, pune terrivelmente”. Logo, a imagem de Deus propagada na Idade Média Ocidental, era a de que, por culpa dos homens pecadores, Ele queria se vingar. Por este motivo, o Juízo Final, o Inferno e o Purgatório ganham ênfase no discurso religioso moral. O que era considerado

imoral pela Igreja, também era considerado por Deus, pois a Igreja era a que se aproximava mais Dele e o compreendia melhor. Neste sentido, para Delumeau a Igreja se tornou a “Pastoral do medo”. A Igreja detinha todas as ferramentas para impor os homens o que era o certo e o que era o errado, de modo que, aquele que estivesse fora desta regra, estaria destinado a passar a eternidade no Inferno. No *Apocalipse* João chegou a afirmar que “Quanto aos covardes, porém, e aos infiéis, aos corruptos, aos assassinos, aos impudicos, aos magos, aos idólatras e a todos os mentirosos, a sua porção se encontra no lago ardente de fogo e enxofre, que é a segunda morte” (Ap 21, 8). É deste modo que a pregação católica se tornou regra, impondo o medo daquilo que estaria por vir.

5. O Cristo, sua corte celeste e os objetos da *Via Crucis*

Voltemos agora nosso olhar para a figura de Cristo. Van der Weyden o representou no centro da obra, sendo o único a estar entre o mundo e o Além. Representado sobre um globo e sentado sobre o arco-íris, Cristo está com a mão direita levantada, em sinal de bênção. Jesus se encontra entre dois objetos: um ramo e uma espada. Isto reforça a ideia de que Cristo era bom e ao mesmo tempo justo e impetuoso, para Delumeau (2003a, p. 143-180), “um deus de olhos de lince”. Se por um lado Jesus voltaria para sanar as injustiças sociais, por outro lado puniria todos aqueles que não seguiram seus mandamentos.

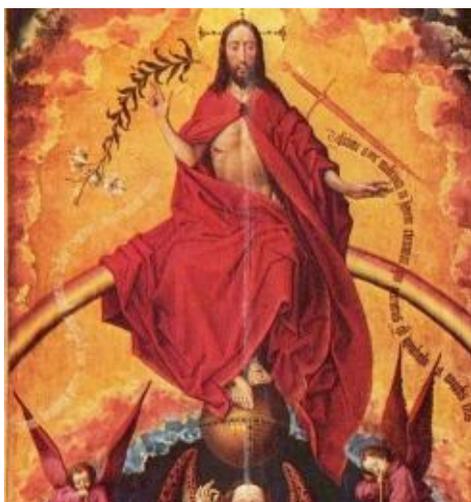


Imagem III – Detalhe de Cristo

Nos quadros superiores do políptico, nos deparamos com as figuras de quatro anjos que estão segurando os objetos usados na *Via Crucis*, ou seja, o trajeto feito por Jesus carregando a cruz até o calvário. Estes objetos (a cruz, a coroa de espinhos a lança, a esponja

embebida de vinagre e os chicotes) não são tocados diretamente pelos anjos, mas através de um tecido branco. Isto demonstra o quanto foi injusto e impuro, da parte dos judeus, a crucificação. Percebemos a preocupação de Van der Weyden em relembrar o ato final da Paixão de Cristo através destes elementos.

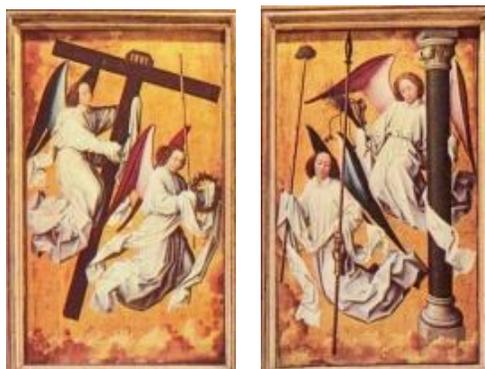


Imagem IV – Detalhe dos anjos

Pintados como se estivessem num plano espiritual mais elevado, temos algumas personagens bíblicas já conhecidas. Maria e João Batista estão mais ao centro, perto de Cristo, representados do mesmo tamanho e mais a frente do que os outros sujeitos. Ao fundo, os doze apóstolos são divididos em seis de cada lado da imagem. Atrás dos doze apóstolos, são representadas as virgens, que segundo a tradição Cristã teriam um lugar de honra no Céu, e o Clero, que na obra, também recebe destaque. Percebemos a simetria da imagem, ao ter o mesmo número de personagens dos dois lados do retábulo.



Imagem V – Detalhe da Corte celeste

Esta hierarquia destas personagens cristãs é um tema bastante explorado por Jean Delumeau, no livro *O que sobrou do paraíso?*, sobretudo no capítulo 11 intitulado *Os santos reunidos em torno do cordeiro*. Para o autor, não existem regras quanto à aparição de santos e membros do alto clero, nem padrões quanto à hierarquia dos mesmos. O que se repete é Maria, mãe de Cristo e mãe da Igreja e São João Batista. Para o autor, os santos e autoridades

eclesiásticas também recebem lugar de prestígio no Céu, de modo que desde o livro *Apocalipse* os mesmos já eram enunciados, porém sem muita precisão. Segundo Delumeau (2003b, p. 174) “O Apocalipse contentara-se com uma diversificação bastante sumária: os 24 anciãos, os 144 mil resgatados (...)”. Neste sentido, durante toda a Idade Média, teólogos como Agostinho em *Cidade de Deus*, Honorius de Autun, Hildegard von Bingen etc refletiram sobre quem teria lugar prestigiado no Céu. Mas é com a *Legenda Áurea* que encontramos uma classificação de elementos celestiais mais próximos as representações do Juízo Final nos séculos XIII e XIV.

6. Conclusão

O Baixo Medievo é um período que produziu diversas obras que retratavam o último julgamento. Percebemos que, calamidades naturais, as guerras, o cisma religioso e a fome contribuíram para que esta época nos deixasse tantos registros imagéticos que podem nos auxiliar a investigar a mentalidade vigente, de modo que os medievais acreditavam estar chegando o fim do mundo. Diante deste contexto, percebemos a necessidade da conversão incitada pela Igreja. O dogma pregado pelo catolicismo era o de que indivíduo seria julgado pelos próprios atos e tais acontecimentos faziam com que os homens medievais se preocupassem com o futuro de suas almas. Tudo estava ligado ao sobrenatural e o pós-morte seria marcado, portanto, pela divisão dos homens segundo suas virtudes e seus pecados. Ao figurar a cena do Juízo Final, estes artistas estavam reafirmando o dogma religioso e incitando o fiel ao arrependimento.

Neste sentido, a obra de Rogier Van der Weyden tem dramaticidade ao apontar ao fiel dois caminhos: um em direção ao Céu e outro ao Inferno. Os elementos representados na obra, como o semblante de desespero no rosto dos homens e mulheres que se encaminham para o Inferno, ou a veemência e a obediência figurada nos sujeitos que estão indo para o Céu, ou mesmo a balança de Miguel Arcanjo, demonstram claramente a dualidade cristã entre o bem e o mal. Jesus é demonstrado entre um ramo e uma espada, demonstrando que seu julgamento seria benevolente com os bons, mas impiedoso com os maus. Estes, e outros elementos, reforçam, portanto, a ideia de dualidade cristã, tão recorrente no período medieval. Diante disto, pretendeu-se mostrar aqui a interpretação dos medievais sobre o tempo e como a crença em um lugar no Além depois da morte influenciava os mesmos através de representações visuais, como a do Juízo Final de Rogier Van der Weyden.

Referências

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BURKE, Peter. *Testemunha Ocular – história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003a.

_____. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

_____. *História do medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.

LE GOFF, Jacques. *Além*. IN: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean- Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: EDUSC, 2002.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens – ensaios sobre a cultura visual da Idade Média*. Bauru: Edusc, 2008.

SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996.

Crédito das Imagens

Imagem I – Políptico do Juízo Final de Rogier Van der Weyden, Beaune. Disponível em: http://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_Rolin#mediaviewer/Fichier:Rogier_van_der_Weyden_001.jpg, acesso em: 20/08/2014.

EOSTRE DEUSA PRÉ-CRISTÃ OU INVENÇÃO?

Nathany A. W. Belmaia[•]
Orientadora: Mônica Selvatici^{••}

Resumo: *De Tempora Ratione*, escrito por Beda, o Venerável, um monge que habitou a Inglaterra nos século VII, é um tratado que inclui uma introdução à visão cosmológica do mundo medieval, incluindo explicações de como o formato esférico da Terra teria influenciado na mudança da luz do dia, ou, como o movimento sazonal do Sol e da Lua influenciaria a mudança de aparência da lua nova. O que aqui nos interessa em particular é o capítulo 15, onde Beda estabelece relações etimológicas dos nomes dos meses no inglês antigo, atribuindo a origem do mês eosturmonath (abril) uma ligação com culto e festa à Deusa pré-cristã Eostre. Embora haja discussões que acusem Bede até mesmo de “invenção” da Deusa. Neste trabalho, a partir dos estudos etimológicos do linguista Philip A. Shaw acerca das palavras Easter e Ostern (Páscoa no inglês e alemão, respectivamente, palavras cujo radical se difere das palavras de origem latinas baseados no hebraico Pesaj ou Pessach, como Pascua, Pâques, Pasqua ou Pask), exemplificaremos como o uso das palavras derivadas de “east” aparecem apenas no inglês antigo de uma região restrita da Inglaterra, Kent, sugerindo que Eostre seria uma Deusa local. O impasse sobre a existência da Deusa teria se dado devido à alta difusão dos textos de Beda para diversos locais da Europa onde não se encontrava cultos a esta Deusa.

Palavras-chave: Beda. Páscoa. Eostre. Etimologia

Introdução

Bede, ou Beda o Venerável, foi um monge Inglês, no mosteiro de São Pedro em Monkwearmouth, Nordeste da Inglaterra, importante autor de obras da liturgia da cristã, sendo a mais *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (A História Eclesiástica do Povo Inglês, terminada em 731 d.C.

Em 1899, Beda ganhou o título de doutor da Igreja Católica pelo Papa Leão XIII, uma posição de significado teológico. Também trabalhou como linguista e tradutor, contribuindo significativamente para o cristianismo inglês.

O registro mais antigo que temos sobre a Deusa Eostre se encontra em um de seus trabalhos, *De Temporum Ratione*, no capítulo 15, onde uma tradução do calendário do calendário inglês antigo para Juliano, diz: “Abril / April (eosturmonath): ‘*a dea illorum quae Eostre vocabatur et cui in illo festa celebrabant nomen habuit*’ chamado assim após a Deusa Eostre, as festas cujas festas do mês se davam em sua honra.”

[•] UEL.

^{••} UEL.

Há longos debates para desacreditar esta interpretação, ou, até mesmo atribuir-lhe a invenção da Deusa. Abaixo discutiremos alguns argumentos na tentativa de desmistificar a questão. A discussão clássica acerca da Deusa Eostre se encontra em *Deutsche Mitologie*, de Jacob Grimm, quando ele a relaciona com o amanhecer:

[...] Pode ser pouco crítico sobrecarregar este pai da igreja, que em todos os lugares manteve o paganismo a distância, de nos dizer menos daquilo que ele sabe, com a invenção destas duas deusas. [...] Este Ostarâ, como o AS. Eástre, na religião pagã denotou um ser tão superior de adoração tão enraizada, que os catequisadores cristãos tiveram de tolerar o nome e usá-lo em uma das suas maiores festividades. Todas as nações que fazem fronteira conosco retiveram a bíblica 'pascha': mesmo Ulphilas escreve paska, não áustrô, embora ele devesse conhecer a palavra. A língua nórdica importou o pâskir, o suceo, Pask, o dinamarquês Paaske. O OHG. Adv. Ôstar exprime movimento em direção ao sol nascente (Gramm. 3, 205) bem como o ON. Austr, e provavelmente o AS. Eástor e Goth áustr. [...] Edda, sendo masculino, um espírito da luz, leva o nome Austra; nas altas tribos germânicas e saxãs, parece ter se formando o contrário, uma Ostarâ, Eástre (fem), não Ostaro, Eástra (masc.). E isto pode ser a razão que o povo nórdico disse pâskir e não austrur: eles nunca adoraram a deusa Austra, ou seus cultos já estavam extintos. Ostara, Eástre, parecem, portanto, ter sido a divindade da aurora radiante, da luz da primavera, espetáculo que trás alegria e benção, cujo significado pode ser facilmente adaptado ao dia da ressurreição do Deus cristão. (Grimm, 1882-88, p. 1289-91, tradução nossa).

Philip Shaw (2011, p. 53) vê problemas nesta interpretação tanto no quesito linguístico quanto nas atribuições de função ou papel de Eostre.

Ainda de acordo com Shaw (idem, p. 52), outro dado para contribuir com a discussão advém das evidências descobertas em 1958 próximo a Morken-Harff, datando de 150-250 d.C., que consistem em 150 inscrições votivas para deidades romano-germânicas nomeadas *matronae Austriahenae*. As poucas pedras completas continham texto suficiente claro para perceber que eram dedicadas a *Austriahenae*.

Etimologicamente, *Austriahenae* e Eostre têm ligação entre si, sendo basicamente formas idênticas ou derivadas das deusas Eostre/Austro.

1. Easter nas línguas germânicas

Grimm conjectura uma Deusa chamada Ostara, cognata da Anglo saxã Eostre. A palavra, de acordo com Frings e Müller (*apud* Shaw 2011, p. 53), refletiria o nome de festival tradicional (derivado de uma deidade ou não), na Inglaterra para algumas partes da Europa.

Dado que houve muita influência de terminologia cristã inglesa em território alemão, Green (*apud* Shaw 2001, p. 54) explica o termo *ôstarun* associado ao festival cristão devido à presença dos clérigos anglo saxões na Alemanha, que trouxeram a *ēastre* do Old English.

A área de uso de *ôstarun* (já como comemoração cristã), de acordo com Frings e Müller (*idem*), aponta para a diocese de Mainz, na Alemanha. Segundo Shaw, Bonifácio, que operou em Hesse e Turíngia (e, que, posteriormente, se tornou bispo de Mainz), repetidamente requereu cópia dos trabalhos de Beda em suas cartas para a Nortumbria, incluindo o fragmento de Bückeburg e o *De Temporum Ratione*.

Esse fato fez com que houvesse hipóteses de que seria Beda o responsável por disseminar o uso do termo *ēastre* da Inglaterra anglo-saxã para a Alemanha. Não se pode assumir, desta forma, que a Deusa ou o festival a que Beda se refere estivesse disseminado pela Inglaterra ou pelo continente europeu, mas isto não significa que ele tenha sido responsável pela criação do termo dentro da Inglaterra e que a adoração a uma Deusa anglo-saxã primitiva não existisse.

2. A etimologia de Eostre

A concepção de Grimm de que Eostre era uma Deusa associada com o amanhecer advém do nascer do sol, ao leste. O nome Eostre está etimologicamente relacionado com a palavra “east”, que tem cognatos na maioria das línguas germânicas.

De acordo com Shaw, Helm (*idem*, p. 54) desenvolve outras conexões etimológicas para Eostre. O latim *Aurora* e o sânscrito *Ushas* (todos significando “amanhecer”, e também usados como nomes de Deusas) poderiam ser relacionados com a mesma raiz de onde aparece a palavra “east”. Com isto, sugere a existência de alguma evidência de uma “Deusa do amanhecer” indo-europeia. Dado que o nome do mês é associado a ela, não considera uma Deusa do “amanhecer de cada dia”, mas relacionada com o “amanhecer do ano” (isto é, a primavera) de acordo com o mês com o qual é relacionada.

Ainda de acordo com o mesmo autor, esta foi uma interpretação influente, mas sem um suporte claro. Eostre, como discutido acima, havia sido relacionada com a palavra do Old English *ēast* (“leste”).

A forma *Austriahenae* é derivada da raiz **austra*, significando “leste”. *Eostre* e *Austriahenae* incluem um /r/ depois da sequência /st/, que forma parte do tronco do *ēastre*, mas que está ausente no *ēast* (e em outros cognatos do leste germânico desta palavra, tal como o Old High German *ōst* e o Old Saxon *ôst*).

Uma possível explicação é a conexão de *ēastre* com o latim *aurora*, e outras raízes indo-europeias relacionadas. De acordo com esta interpretação, temos a raiz **aus-r*, com o /t/ sendo introduzido posteriormente. Outras possibilidades etimológicas advêm do verbete *ēast* do dicionário de Bosworth-Toller, onde o /r/ pode ser um resquício de uma forma anterior da palavra *ēast*, um substantivo masculino forte, com cognato *austr* no Old Norse [nórdico antigo]. (Shaw 2001, p. 56)

Seguindo este raciocínio, Shaw afirma que, ao checar as formas flexionadas [que variam a terminação], se o substantivo masculino for forte, espera-se encontrar uma forma singular possessiva **ēastes* e um singular de objeto direto **ēaste*. Dado que “o leste” é, por definição, singular, não esperamos encontrar formas plurais deste substantivo, mas se isto acontecer, a forma encontrada deverá ser **ēastas*, **ēasta* e o plural possessivo **ēastum*. Uma busca no dicionário DOE (Old English's Dictionary) nos textos existentes no Old English, são dados na tabela abaixo:

	Singular		Plural	
	Forma esperada	Ocorrências	Forma esperada	Ocorrências
Pron. Nominal	<i>ēast</i>	325	<i>Ēastas</i>	0
Obj. direto	<i>Ēast</i>		<i>Ēastas</i>	
Possessivo	<i>Ēastes</i>	0	<i>Ēasta</i>	2
Obj. Indireto	<i>ēaste</i>	2	<i>Ēastum</i>	0

Tabela 1. Etimologia. (cf. Shaw 2011, p.56)

Os resultados estão inclinados para a forma não flexionada [que não varia a terminação] do substantivo putativo *ēast* – na medida em que se pode questionar se *ēaste* e *ēasta* representam formas flexionadas do substantivo *ēast*. Disto, *ēaste* pode ser um adjetivo composto (como *ēasteward*, com dois elementos escritos como se fossem palavras

separadas, comum em manuscritos anglo-saxões), ou, uma forma reduzida do advérbio relacionado *ēastan* (“do leste”) com a perda do /n/ final redução do /a/. O DOE ainda considera isto como uma forma alternativa de se pronunciar *ēast*.

O DOE examinou as 325 instâncias da forma *ēast* para ver se podem ou não ser interpretadas como um substantivo, onde não encontraram evidências, tratando-o, assim, como advérbio.

Sobre o correlacionado *austr* do Old Norse, a forma possessiva no singular *austrs* aparece na frase *til austrs* (“do leste” e uma forma objeto direto singular na frase *í austri* “no leste”). Parece possível que a invenção do substantivo *ēast* em Bosworth-Toller tenha ocorrido pela existência do que foi considerado um cognato do Old Norse para uma palavra do Old English.

A similaridade é reforçada pelo fato que a palavra *austr* no Old Norse é usualmente usada como um advérbio, como é feito com *ēast* no Old English. Assim, as formas flexionadas parecem ser resquícios fossilizados da existência como substantivo. Os textos do Old High German contêm evidências de um raro adjetivo e *ōstar* ao lado de um mais comum advérbio *ōstar*. Shaw (2011, p. 58) ainda argumenta que um adjetivo que poderia se comportar como substantivo teria se desenvolvido em um advérbio no período no qual a maioria dos textos de Old Norse foi produzida, com algumas frases condicionais mantendo formas inflexionadas, que indicariam seu desenvolvimento de um adjetivo/substantivo.

O adjetivo/substantivo *austr* não pode ser um cognato do substantivo *ēast* do Old English, já que o /r/ de *austr* não é temático, mas forma parte do tronco da palavra, aparecendo também nas formas singulares do possessivo e objeto indireto. É comum para as inflexões singulares germânicas que aparecem no Old Norse como -r (como em *dagr* “dia”) aparecerem em Old English com inflexão nula (como em *dæg* “dia”, que é um cognato de *dagr*); mas a evidência de que o /r/ de *austr* é temático mostra que este som não é simplesmente derivado da inflexão singular nominativa germânica.

O autor conclui a análise afirmando que devemos esperar este /r/ que apareça em alguma forma do cognato do Old English *austr*. Por exemplo, o Old Norse *eitr* (“veneno”; possessivo *eitrs*) não corresponde a um Old English **āt* (com possessivo **ātes*), mas a um Old English *āttor* (“veneno”; com possessivo *āttres*). Assim, não é suposto que o /r/ desapareça na passagem entre línguas. Devemos, portanto, esperar um Old English **ēastor*, como um cognato do Old Norse *austr*, que poderia auxiliar na elucidação etimológica de Eostre (e *Austriahenae*), já que inclui o temático /r/ presente em ambos os nomes.

Concluimos, desta maneira, que Eostre não está necessariamente ligada à palavra *ēast*, mas, mais provavelmente ligado à *ēastor*, e a ligação com *Austriahenae* viria através de *austr* cognato **ēastor*, e não *ēast*.

3. Eostre e os topônimos [nomes de lugar]

A conjectura da palavra do Old English **ēastor* foi invocada (independente das discussões sobre Eostre) para explicar um pequeno número nomes de lugares em inglês. O autor (idem, p. 58) identificou **ēastor* como o primeiro elemento dos nomes de lugar Eastrea (Cambridgeshire), Eastry (Kent), Eastrington (East Riding of Yorkshire).

Entretanto, um certo cuidado é necessário em identificar nomes de lugar contendo o elemento **ēastor*, já que também existe um adjetivo comparativo **ēastra* (significando, de acordo com o DOE, “situado em / virado para o leste, oriental”).

No entanto, Shaw afirma ser difícil distinguir instâncias de *ēastra* em nomes de lugar das instâncias de **ēastor*. As formas atuais de nomes de lugar podem não ser um bom auxiliar, já que várias mudanças linguísticas podem obscurecer as origens, e a presença do /r/ em Eastrea e Eastrington podem ser atribuídas tanto a *ēastra* quanto a **ēastor*. A tabela abaixo detalha as primeiras aparições de nomes de lugar que foram identificadas como nomes de lugar derivados de **ēastor*.

Date	Document	Eastry, Kent	Eastrea, Cambridgeshire	Eastrington East Riding of Yorkshire
788 AD	Sawyer 128	Eastrgena		
811AD	Sawyer 1264	Easterge (x2) Eostorege (x2) Eosterege (x1) Eosterge (x1)		
805x832 AD	Sawyer 1500	Eastorege		
825x832 AD	Sawyer 1268	Eastrage		
959 AD	Sawyer 681			Eastringatun
966 AD (Roffe 1995: 102-8)			Estrey	
Meio para o final do séc XII (veja Blake 1962: xlviii - xlix)	Liber Eliensis (Blake 1962: 132)		Estereie	

Tabela 2. Comprovações iniciais do topônimo de **ēastor*. Fonte: Shaw 2011, p. 60

As primeiras formas de Eastry claramente mostram a presença da vogal /o/ na segunda sílaba de *ēastor*, demonstrando a improbabilidade de ser uma instância de *ēastra*; quando *ēastra* é escrita com uma vogal gráfica entre <t> e <r>, sempre é com <e> (DOE: sob *ēastra*).

Há dúvidas em relação aos outros nomes de lugar, nos quais as formas iniciais não demonstram a existência do /o/ como a vogal original da segunda sílaba da palavra. No entanto, Shaw afirma que as formas iniciais do nome de Eastry em Kent fornecem evidências suficientes para sugerir que **ēastor* provavelmente existiu como uma palavra durante o período de formação deste nome de lugar, e podemos razoavelmente relacionar esta palavra com o nome Eostre. O nome da Deusa poderia ser derivado também de *ēastra*, mas a forma

**ēastor* parece ser mais provável, já que no *De Temporum Ratione*, o *eosturmonath*, tem <u> como vogal de apoio, fornecendo uma pronúncia mais branda que o “a” de *ēastra*. Como **ēastor*, a letra “o” também funciona como vogal de apoio e leva a melhor concordância com o nome do mês.

4. Eostre e nomes próprios

Segundo Shaw (2011, p.60) o elemento **ēastor* não parece estar confinado a topônimos [nomes de lugar]. Esta palavra, ou o festival relacionado, aparece como um proto-tema no nome próprio *Eastwine*. O mesmo nome aparece três vezes em Durham, no *Liber Vitae* (nomes dos visitantes da Igreja), onde o nome Aestorhild também aparece (como provável o antepassado do Middle English Estrild). Há mais registros de nomes como *Austrechild*, *Austrigbyssel*, *Austrovald* e *Ostrulf*. Assim, o nome Eostre está, provavelmente, relacionado a tradições de nome de pessoas e lugares. Tal entrelaçamento de tradições de nomes divinos com localidades e nomes pessoais também existe nas evidências dos cultos de matronas.

5. Eostre e as matronas

Assim, parece que podemos ligar formas Eostre e *Austriahenae* nos fundamentos etimológicos, dado que há similaridades entre a natureza do nome Eostre e os nomes padrões de matronas, tais como a *Austriahenae*. Entretanto, isto não implica que Eostre veio de *Austriahenae*, ou que havia alguma ancestralidade entre ambas.

Segundo Helm (*apud* Shaw 2011, p.61) o fato de a palavra “Eostre” ser muito comumente usada no plural no Old English e no Old High German pode indicar que se desenvolveu de um grupo de deusas. A isto, o autor compara as *idisi* (“senhoras”) que são várias vezes invocadas como deusas coletivas da área germânica continental, com o cognato de *dísir* (relacionado a deidades femininas) da tradição escandinava, produzindo uma visão do nome “Easter” desenvolvendo-se a partir do festival de “*Frühlingsidisi*” (“Primavera-*idisi*”, amanhecer das senhoras).

De acordo com Shaw, muitos estudiosos procuram uma ligação de Eostre com “leste” e sua semântica “amanhecer” ou “primavera”, acabando em ligações mais forçadas devido à falta desse elemento na própria língua. Argumenta ainda que existem também problemas consideráveis com a ideia de que havia deusas coletivas (ou semi-deusas) denominadas *idisi*

nas sociedades continentais de língua germânica. A palavra *idis/itis* tem um cognato no Old English *ides*, raro, mas aplicado a mulheres (a mãe de Grendel em *Beowulf* também é descrita como *ides*, por exemplo). As referências a Deusas no Old High German com *itis* e o Old Saxon *idis* são raras.

Em *First Merseburg Charm* (Encantamentos de Merseburg, um registro de encantamentos medievais, descoberto em 1840 na Alemanha, que introduz o termo Idisi no Old German mais comumente como “as Valquírias”, deidades menores servas de Odin, na mitologia nórdica, comumente identificadas com mulheres sobrenaturais, termo com o qual Murdoch (idem, p. 62), por exemplo, identifica o termo *idisi*). As mulheres do *First Merseburg Charm* são descritas na criando e desfazendo laços, e que isso de alguma forma estava obstruindo um exército, mas isto não implica que elas mesmas sejam sobrenaturais. O *First Merseburg Charm* é uma história em que um encanto [charm] representa ou simboliza a conquista do resultado desejado do encanto, mas isto não precisa necessariamente significar que ambos encantos envolvem deidades.

Entretanto, Shaw diz que é preciso cautela em tais associações, pois não existe um conjunto regular de mudanças sonoras que poderiam levar em conta formas como desenvolvidas a partir de *idisi* e *dísir* e, ainda, existe uma raiz proto-germânica para *dís* independentemente de *ides*. Parecendo improvável, portanto, que *ides* e *dís* sejam cognatos. É preciso, assim, cautela em vincular *dísir* aos cultos baseados em *ides*. Mas, afirma que, se existe uma característica absoluta dos cultos das matronas é que eles eram absolutamente locais.

Podemos identificar as matronas como um tipo mais amplo de deidades, e o modo como os devotos se referem a elas em diferentes contextos geográficos e sociais busca localizá-las em relação a grupos sociais tribais e sub-tribais e suas localidades, e isto é relevante para o modo que se interpreta *Austriahenae* aqui.

A etimologia do seu nome, conforme vimos, suporta a interpretação delas como “matronas orientais” (voltadas para o leste), dada a importância de grupos locais, poderia significar “matronas que pertencem a um grupo de pessoas do oriente”.

A difícil identificação de quem seria tal grupo e como seria definido por oriental, advém da dificuldade de que os cultos de matronas não foram associados a santuários. As *Austriahenae* são evidenciadas por um grande número de inscrições, encontradas em uma única localidade, apesar de não haver templo ou santuário descoberto na área, a visão de Kolbe (*apud* Shaw, p. 63) de que provavelmente havia um culto central da *Austriahenae* nas vizinhanças do sítio arqueológico perto de Morken-Harff é convincente.

Outro ponto relevante é que uma inscrição votiva do sítio arqueológico de Morken-Haff se refere aos *Austriates*, evidentemente como um nome de grupo, que estaria relacionado de alguma forma com a geografia social local. Assim, *Austriahenae* relacionado com a ideia de migração do leste do Rhine, mas com o posicionamento local em relação a outros grupos ou áreas na região.

6. Eostre como deusa local

Este breve retrato do culto da *Austriahenae*, pode nos indicar algumas características sobre a natureza do culto à Eostre. O fato dos topônimos primitivos anglo-saxões terem relação com o termo **ēastor* ao se referir a áreas locais (como no caso de Eastry), e talvez a grupos locais (como no caso de Eastrington), parece dar suporte a interpretação de Eostre como uma Deusa associada com um grupo e/ou área.

Os nomes de Eostre e de *Austriahenae* são etimologicamente similares, não porque estão diretamente relacionados um com o outro, mas porque refletem padrões amplos similares de práticas de nomeação nas línguas germânicas primitivas, com deidades com importância locais, cujos nomes se desenvolveram de maneira paralela para se referir a uma área ou grupo que foi de alguma forma identificadas como oriental – leste. (Shaw 2011, p.64).

O latim *aurora* (“amanhecer”) está na verdade etimologicamente relacionados com a palavra “leste” nas línguas germânicas. Mas, esta é uma conexão muito antiga, que sugere o reconhecimento de uma conexão semântica entre as palavras para “leste” e “amanhecer” num estrato do desenvolvimento das línguas indo-europeias que precede as proto-germânicas. Shaw assume que não somos, no entanto, obrigados a acreditar que exista tal conexão (do leste relacionado com o amanhecer) nas línguas germânicas.

7. Localizando Eostre

Como observado por Shaw (2011:64), as formas primitivas do nome de Eastry em Kent também são importantes pela evidência sobre a grafia primitiva de Kent do ditongo inicial da palavra **ēastor*. Existem algumas grafias com <eo>, juntamente com algumas grafias para <ea>. A grafia preferida de Beda para este ditongo em *Historia Ecclesiastica* é <ea>, mas ele usa <eo> ao mencionar o nome de Eadbald de Kent (rei de Kent, pagão convertido ao cristianismo, 616-40), provavelmente refletindo a ortografia de sua fonte, sugerindo assim a aparição da grafia <eo> na região Kent.

No entanto, Shaw aponta ainda que o uso da grafia <eo> em algumas partes ao sul de Nortúmbria no século XVII, sugerindo que a fonte que Beda utiliza provavelmente foi escrita de fora de sua localidade – mas não permite apontar as origens desta fonte com precisão. O autor não conseguiu localizar dentro da Inglaterra uso das grafias <eo> (mas, afirma que a falta de dados não quer dizer que a inexistência seja fato).

Outra indicação de que Eostre possivelmente esteja relacionada com Kent, e, mais especificamente com Eastry, é que Beda recebia material para o *Historia Ecclesiastica* de Kent, portanto, já poderia ter contatos em Kent na época que compunha o *De Temporum Ratione* para dar nome aos meses anglo-saxões (*idem ibid*).

Como sugere Hawkes (*apud* Shaw 2011, p. 67), Eastry, Sturry e Lyminge podiam bem estar “operando como capitais de distrito real desde uma época bem anterior, pelo menos desde o reinado de Ethelbert [558-616 d.C.] e provavelmente desde o início do reinado estabelecido em Kent”. Sendo, assim, Kent seria uma área plausível para Beda procurar fonte de informação sobre nomes de meses anglo-saxões, mesmo que os mesmos nomes não dominassem outras áreas do sul da Inglaterra.

Brooks (*idem ibid*) afirma que *Sturry* e *Lyminge* podem ser relacionados aos termos *Burhwarawald* e *Limenwarawald*, o que implica os grupos conhecidos como os **Burhwara* (“habitantes da era de *burb* [Canterbury]”) e **Limenwara* (“habitantes da área do rio *Lympne*”). Assim, parece provável que os habitantes da região de Eastry pudessem ser denominados **Ēastorwara* (“habitantes da área oriental [eastern]”). Tal agrupamento social local, abaixo do nível de reino ou tribo, se oferece um análogo plausível para os agrupamentos dentro dos quais os cultos às matronas evidentemente operavam.

Nada disso prova qualquer conexão específica entre Eostre e Eastry, mas, denota a existência de agrupamentos relativamente pequenos na Inglaterra pré-cristã, que provavelmente tinham suas próprias deusas locais, específicas do grupo, e Eostre poderia ser uma dessas delas. A isto Shaw acrescenta que tais comunidades poderiam muito bem ter continuado a promulgar identidades distintas dentro de reinos maiores, assim como a sobrevivência de Eastry como um torno de Domesday sugere.

8. Nome do mês e festival

Se Eostre pode ser entendida dentro do quadro de Deusas locais, associadas com agrupamentos tribais sócio-políticos, levanta-se questões sobre a relação do mês conectado com seu nome para o festival da Páscoa.

Shaw (idem, p. 69) sugere retomar a visão de que o festival cristão simplesmente tomou o nome do mês no qual mais comumente caía os festejos de Páscoa. Vide a manutenção dos nomes dos dias das semana pagãos por costume (mesmo no âmbito de aprendizado cristão), de acordo com o autor, não seria estranho que um dos principais festivais do mundo primitivo cristão medieval estivesse associado a um nome com uma possível conotação semântica pagã.

Beda teria sido o responsável por disseminar o nome do festival e do mês através do tratamento de abril em *De Temporum Ratione* – um dos livros essenciais eclesiásticos da Alta Idade Média, apenas fora da Inglaterra, dado que, para suas análises, se apropria de elementos locais já existentes na Inglaterra.

A popularização do nome teria se dado no mesmo processo de disseminação do cristianismo. Sendo os trabalhos de Beda de importância fundamental para o período, o nome de Eostre (uma possível deidade de Kent, como sugerido acima) foi difundido para outras localidades que não tinham esta adoração.

Conclusão

A partir dos estudos de Shaw, concluímos que Eostre provavelmente não é “uma invenção etimológica”, mas, tampouco é uma deusa pan-germânica generalizada.

A associação com os termos topográficos sugere que o padrão de numerosos, e altamente localizados cultos visíveis (nas inscrições votivas romano-germânicas) podem ter similares a padrões na Inglaterra anglo-saxã primitiva, apesar das poucas evidências.

As inscrições votivas romano-germânicas do sítio arqueológico podem pelo menos prover alguns modelos gerais úteis, apesar dos cuidados associativos que se deve ter.

Outro ponto relevante está na construção de Eostre definida geograficamente e talvez socialmente. Trabalhos anteriores sobre ela (e outras deidades pré-cristã) focaram na ideia de que ela deveria ter uma função ou área de especialidade, o amanhecer ou a Primavera, no caso. O que não necessariamente procede para identificar ou caracterizar as áreas especiais de atividade de deidades, em particular ou agrupamentos de deidades.

Eostre – e talvez, portanto, outras deidades anglo-saxãs também – parece ter sido, principalmente, definida por seu relacionamento com um agrupamento social e geográfico. As conexões etimológicas de seu nome sugerem que seus adoradores davam mais importância à sua relação geográfica e social do que quaisquer funções que ela tinha. Exceto seu nome, não há mais evidências para atribuição de função ou funções especializadas a ela.

Referências

GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology: Translated from the Fourth Edition with Notes and Appendix*. Vol. I. London: George Bell and Sons, 1882-89. (livro digitalizado)

SAINT BEDE. De Tempora Ratione, in: *The Complete Works of Venerable Bede*. Londres: Whittaker and Co., 1843.

SHAW, Philip. A. *Pagan goddesses in the early germanic world. Eostre, Hreda and the cult of Matrons*. London: Bloomsbury Academic, 2011.

O SANTO CRUCIFICADO

UMA ANÁLISE SOBRE A REPRESENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DE FRANCISCO DE ASSIS NAS HAGIOGRAFIAS MEDIEVAIS

Alex Silva Costa*

Resumo: O trabalho analisa a intencionalidade dos discursos hagiográficos franciscanos sobre a estigmatização de Francisco de Assis nas obras *Vita Prima (IC)*, *Legenda Maior (LM)*, *O Espelho da Perfeição (SP)*, dentre outras. Em 1224, na solidão montanhosa do Monte Alverne na Itália Central, Francisco de Assis teria se personificado na figura de Cristo ao receber as chagas do Crucificado. Os discursos das narrativas hagiográficas franciscanas evidenciam a preocupação dos autores em demonstrar que o santo era a representação terrena e humana do próprio Cristo, nas mesmas é descrito que ambos seriam uma só pessoa, o milagre significaria a grande similitude iconográfica de Francisco com o Cristo crucificado. O local social de quem produz o discurso hagiográfico e a intenção de materializar a personificação cristológica constituem o nosso objeto de reflexão.

Palavras-chaves: São Francisco. Representação. Cristo.

Introdução

O termo *hagiografia* relativo às palavras gregas: *hagios*: santo, *grafia*: escrita, remete a textos que relatam a vida dos santos, visões, revelações. Esse “gênero literário privilegia as encarnações humanas do sagrado e ambiciona torná-las exemplares para o resto da humanidade” (DOSSE, 2009, p. 137). Durante o medievo os textos hagiográficos “eram importantes veículos para a propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores” (SILVA, 2012, p. 01).

Essa preocupação deve estar presente nas *fontes franciscanas* porque as “dissensões dentro da Ordem dos Frades Menores no século XIII acabaram, afinal, por nos privar de fontes dignas de total confiança sobre a vida do fundador da Ordem” (LE GOFF, 2007, p. 49). André Vauchez nos traz um pensamento semelhante sobre as biografias de São Francisco, para ele são numerosas e prolixas, mas:

A sua utilização como fontes coloca aos historiadores graves problemas. Todas, com efeito, foram redigidas posteriormente à canonização de Francisco pelo papado, a qual teve lugar em 1228, dois anos após a sua morte. Tomar à letra e encadear todos os episódios que figuram nas vidas medievais de S. Francisco, como fizeram certos autores modernos, constitui pois um contra-senso (VAUCHEZ, 1994, p.245).

* Mestrando do Programa de Pós Graduação da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Segundo Le Goff todas as fontes biográficas escritas pelo grupo *moderado* do franciscanismo primitivo têm como principal referência as obras de Tomás de Celano, que as compôs a pedido de altas personalidades eclesiásticas, ressalta isso porque Tomás de Celano, além da *Vita Prima* escreveu a *Vita Secunda*, e vários outros escritos sobre São Francisco, a respeito da primeira enfatiza que:

[...] essa vida, muito bem informada, silencia todo traço de dissensão dentro da Ordem, seja entre a Ordem e a cúria romana, faz o elogio de Frei Elias, então muito poderoso, e se inspira nos modelos historiográficos tradicionais (LE GOFF, 2007, p.55).

Já para André Vauchez os problemas internos da ordem colocaram variações nos textos porque os autores testemunhavam a partir de seus interesses e visões formativas, ou mesmo pela situação conflituosa do tempo vivido, enfoca a parcialidade de quem escreve e de seus encomendadores, exemplifica dizendo que essa situação:

É bem visível nas variações que apresentam as duas primeiras biografias oficiais, obras do franciscano Tomás de Celano. Enquanto na primeira, o irmão Elias de Cortona (comanditário da obra com o papa Gregório IX) ocupa um certo lugar e é apresentado sob uma luz favorável, a sua ação e as suas relações com S. Francisco são evocadas em termos nitidamente mais discretos na segunda. É que entretanto esta personagem contestada fora obrigada a abandonar a direção da ordem e reunira-se ao imperador Frederico II em luta contra o papado (VAUCHEZ, 1994, p. 246-247).

Atentemos agora a outra fonte utilizada, a *Legenda Maior (LM)* de São Boaventura, a mesma fora aprovada pelo capítulo geral de 1263, e o de 1266 tomou a decisão de proibir aos frades qualquer outra leitura sobre a vida do santo. Além disso, ordenou que os frades destruíssem todos os escritos anteriores relativos ao santo. O objetivo dessa medida era impedir que os frades tivessem outra referência biográfica que não fosse a escrita por São Boaventura, que na época era o Ministro-Geral da Ordem do Frades Menores. Ao impor esta medida a obra tinha que ser tida como única vida canônica. Le Goff critica essa decisão e expõe:

Ao tomar essa medida a Ordem contrariava os desejos do próprio santo que em seu testamento pedia que zelassem pela autenticidade de sua vida, dos documentos. E ainda obrigou-lhes a ter obediência com relação as suas palavras para que nada se acrescentasse e nem nada cortassem, basta ver o que declarou em seu Testamento: “O Ministro-

Geral e todos os outros ministros e os custódios estão obrigados, por obediência, a não acrescentar nada nem nada cortar destas palavras. Antes, tenham este texto sempre consigo junto com a Regra, leiam também estas palavras” (LE GOFF, 2007, p.52).

Para André Vauchez a intenção de São Boaventura ao escrever a *Legenda Maior* era a de restabelecer a unidade e a concórdia no seio da ordem. Pois observa que o mesmo era Ministro-Geral da Ordem (1257-1274) quando da publicação da obra. Ainda para o mesmo autor, devemos dar atenção às recordações de Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo que teriam relatado por escrito, após 1224, por medo de ver caída no esquecimento a verdadeira imagem daquele a quem tinham amado e seguido:

Inquietos com a evolução da ordem sublinhavam sobretudo o espírito de pobreza do fundador, a desconfiança de que tinha dado testemunho face aos estudos e o seu apego apaixonado aos valores evangélicos. Ignora-se qual foi a forma exata desta preciosa recolha a que se chama o *Florilégio de Greccio* e os especialistas ainda hoje discutem o seu conteúdo e a sua organização interna. Mais o essencial foi transmitido em dois textos compostos em meados do séc. XIII: *A Legenda dos Três Companheiros* e a *Lenda* (denominada) de Perúsia, que se revestem efetivamente de uma importância particular (VAUCHEZ, 1994, p. 246).

Para Le Goff a *Legenda* escrita por São Boaventura é quase inútil como fonte da vida de São Francisco, e de um modo ou de outro, deve ser controlada por documentos mais seguros, já que:

Em rigor, com todo o seu trabalho de pacificador, São Boaventura, apesar de sua profunda veneração a São Francisco e de se basear em fontes anteriores autênticas, realizou uma obra que ignora as exigências da ciência histórica moderna, por ser tendenciosa e fantasista (LE GOFF, 2007, p.53).

A polémica em torno dos discursos das *hagiografias franciscanas* é tão grande que fora necessário aguardar alguns séculos segundo André Vauchez para que:

[...] se redescobrisse o texto da *Lenda de Perúsia*, assim como outras biografias de S. Francisco compostas no início do século XV pelos franciscanos ‘espirituais’- isto é hostis ao relaxamento e às atenuações das exigências da regra em matéria de pobreza- como é o caso do *Espelho de Perfeição* (VAUCHEZ, 1994, p.246).

Para Le Goff as exigências da crítica histórica moderna levaram no fim do século XIX a uma revisão do São Francisco tradicional. Poder-se-ia considerar a celebração do sétimo centenário do nascimento do santo em 1882 como prefácio dessa revisão, além da edição, na mesma ocasião da encíclica *Auspicatum concessum*, de Leão XIII. Mas para o autor o “autêntico ponto de partida da busca do verdadeiro São Francisco é a obra fundamental do protestante Paul Sabatier, em 1894” (LE GOFF, 2007, p.54).

Para André Vauchez, Paul Sabatier pôs em causa a autenticidade até então incontestada das biografias oficiais (I e II Celano, *Legenda Major*) e suscitou um grande escândalo ao escrever uma vida de S. Francisco inspirada no *Espelho de Perfeição*, no qual julgava ter encontrado a vida mais antiga do *poverello*. Para ele a “hipótese de Sabatier era falsa, mas teve o mérito de suscitar pesquisas que permitem hoje aos historiadores avançar sobre um terreno menos minado” (VAUCHEZ, 1994, p.247).

A representação cristológica

São Boaventura descreve na *Legenda Maior (LM)*, escrita em 1263, que por volta de 1205, Francisco ao passar pelas ruínas da antiga igreja de São Damião que estava prestes a ruir de tão velha coloca-se de joelho diante do crucificado e recebe a “mensagem” de um crucifixo de estilo românico (Crucifixo de São Damião):

De joelhos diante do Crucificado, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz. Subitamente, ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes: ‘Francisco vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas’ (*LM*, 1997, p.469).

Esta mensagem é tida como a gênese da admiração de Francisco de Assis pelo Senhor Crucificado, pode ser considerado um dos marcos iniciais da busca do jovem Francisco pela sua identificação com o filho de Deus. Por isso Van Optato Asseldonk, na obra *O Crucifixo de São Damião visto e vivido por São Francisco* destaca que é muito importante notar que:

[...] o primeiro contato pessoal com o crucificado de São Damião, para Francisco chamado pelo nome Cristo ‘vivo’ (que fala!), foi ao mesmo tempo um contato cheio de consolação ou alegria divina e de compaixão, isto é, uma perfeita e íntima alegria no Crucificado, uma verdadeira ferida ou êxtase de amor doloroso e jubiloso; um amor que faz chorar e cantar ao mesmo tempo. Este é um aspecto pouco lembrado por aqueles que insistem na compaixão dolorosa de

Francisco ao Crucificado. O mesmo êxtase de sofrimento e de alegria ao mesmo tempo, o Santo o viverá por ocasião da estigmatização (ASSELDONK, 1989, p.19).

Tomás de Celano na sua *Vita Secunda* (2C) descreve o encontro de Francisco de Assis com o Crucifixo de São Damião como um momento de conexão divina, pois teria se comunicado com Deus, além disso, destaca que a imagem do crucificado teria marcado para sempre a vida apostólica do santo, pois:

A tremer, Francisco espantou-se não pouco e ficou de fora de si com o que ouviu. Tratou de obedecer e se entregou todo à obra (...). Desde essa época, domina-o enorme compaixão pelo Crucificado, e podemos julgar piedosamente que os estigmas da paixão desde então lhe **foram gravados não no corpo mas no coração** (2C, 1997, p.294, grifo nosso).

No Crucifixo de São Damião o Cristo é representado de maneira glorificada porque já está ressuscitado, com o corpo ereto sobre a cruz e não pregado na mesma. Apresenta-se com os olhos abertos observando o que acontece a sua frente, referência à aquele que tudo enxerga e de que nada se esconde. Além disso, o Crucifixo possui uma interpretação *Joanina* bastante presente em sua simbologia, por exemplo, o Cristo na cruz representando a luz do mundo.

Em setembro de 1224 na solidão montanhosa do Monte Alverne, na Itália Central, acontece o episódio milagroso da estigmatização de Francisco de Assis. Ele estava em retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo quando recebeu na aparição de um serafim alado os estigmas do Cristo crucificado.

Tomás de Celano relata que Francisco tentava descobrir o significado daquela visão, o espírito do santo estava muito ansioso para compreender o seu sentido, pois sua “inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por aquela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (1C, 1997, p.246). Essa narração descrita como milagrosa foi relatada em 1228 por Tomás de Celano na obra *Vita Prima* (1C), e por essa ser a primeira fonte hagiográfica escrita sobre o santo, é tida como exemplo e referência para as obras posteriores.

Os discursos hagiográficos apontam que o santo italiano chegou ao extremo de sua identificação e busca por Cristo e seu evangelho, por essa razão é tido como o grande imitador do “cordeiro de Deus”. Nas hagiografias estudadas é apontado como o *Alter Cristus*, ou seja, o *Outro Cristo*, o “segundo”, pois Francisco “possuía Jesus de muitos modos: levava sempre

Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros” (IC, 1997, p.263).

Segundo Santo Agostinho a força do amor é tão grande que transforma o amante na imagem do amado, desta mesma forma, em *O Espelho da Perfeição (Sp)* Francisco é descrito como grande amante do filho de Deus, fiel servidor e perfeito imitador de Cristo, pois “sentia que estava ***completamente transformado em Cristo*** pela virtude da santa humildade e desejava que esta mesma virtude resplandecesse em seus frades acima de todas as demais” (Sp, 1997, p.927, grifo nosso).

Por isso é notório destacar que o episódio da estigmatização seria um elemento legitimador dessa transformação, essa noção é altamente explorada nos discursos, observe, “brilhava nele uma representação da cruz e da paixão do Cordeiro imaculado, que lavou os crimes do mundo, parecendo que tinha sido tirado havia a pouco tempo da cruz, tendo as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado por uma lança” (IC, 1997, p.260). O filho de Deus se tornaria concreto na pessoa de Francisco de Assis com os estigmas, ele seria a representação humana do Cristo crucificado, o *Espelho de Cristo*. Seria aquele que definitivamente mudaria o percurso da igreja não só pelas suas ações, mas também agora por aquilo que representava.

É relatado na fonte *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)* mais uma evidência de que para o imaginário cristão medieval Francisco de Assis após a estigmatização teria se tornado imagem e semelhança do Cristo crucificado:

E estando nessa admiração, foi-lhe revelado, por aquele que lhe aparecia, que por divina providência aquela visão lhe era mostrada em tal forma, para que ele compreendesse que, não por martírio corporal mas por incêndio mental, devia ser todo transformado na expresssa similitude do Cristo crucificado (Csd, 1997, p. 1210-1211).

Paul Sabatier esclarece que Francisco se liga a tradição apostólica durante os “últimos anos de sua vida, em que renova em seu corpo a paixão de Cristo. Há no paroxismo do amor divino ineffabilia (coisa inefáveis) que longe de poder contar ou fazer compreender, só se pode lembrá-las a si mesmo” (SABATIER, 2006, p. 311).

Segundo Le Goff é quando “Francisco termina sua caminhada à imitação de Cristo, é o ‘servo crucificado do Senhor Crucificado’, senti-se confirmado em sua missão pelos estigmas” (LE GOFF, 2007, p.89). Francisco de Assis imitava o Cristo e suas atitudes, queria tanto se aproximar do filho de Deus que acabou tornando-se a própria representação do Cristo

crucificado com os sagrados estigmas que possuía em seu santo corpo. Isto se constitui em mais um elemento importante para o sucesso da sua Ordem Mendicante e do Franciscanismo, pois atingiu o nível das representações sociais do imaginário cristão medieval, já que:

A conexão entre o franciscanismo e o evangelismo que caracteriza os movimentos religiosos do período é evidente. O próprio Francisco foi o primeiro a receber a impressão das marcas da crucificação em seu corpo, tornando-se não somente um religioso que se inspira, mas aquele que imita e presentifica o Cristo. Desse modo, a experiência franciscana tem sido alvo da reflexão de estudiosos da imagem que percebem a importância do aparecimento e proliferação das imagens do crucificado aliadas àquelas do geral das imagens religiosas (VISALLI, 2013, p. 86).

Por isso os estudos iconográficos do período medieval sobre a representação da estigmatização de Francisco de Assis são cruciais para a compreensão da personificação do santo italiano no filho de Deus, uma vez que as imagens reforçam a presentificação de sua identificação corporal (física) com o Cristo, reforçando assim, o discurso das hagiografias franciscanas, se considerarmos que:

Se a Igreja medieval conferiu um papel às imagens no culto e na devoção, foi porque as imagens, mas do que a palavra dos pregadores (a leitura dos livros não sendo acessível senão a uma pequena minoria), exercia sobre a imaginação dos fiéis uma ação decisiva considerada benéfica (SCHMITT, 2007, p.355).

Esses níveis de representação aliados à materialização dos discursos hagiográficos reforçaram o ideal cristológico de imitação de Francisco de Assis, uma vez que é necessário “observar imagens dos primeiros séculos franciscanos e refletir sobre o tratamento dado por ilustradores, pintores e hagiógrafos à relação dos frades menores com a figuração” (VISALLI, 2013, p.85). Até porque após o discurso ser consolidado:

[...] todo o sistema dos crivos que analisa a sequência das representações para fazê-la oscilar, para detê-la, desenvolvê-la, e reparti-la num quadro permanente, todas essas querelas constituídas pelas palavras e pelo discurso, pelos caracteres e pela classificação, pelas equivalências são agora abolidas a ponto de ser difícil reencontrar a maneira como esse conjunto pôde funcionar (FOUCAULT, 2007. p. 418).

Pensando nessa perspectiva, percebemos que as análises prévias sobre um discurso podem ratificar ou negar uma posição quando, na verdade, deveriam refletir a fundo sobre suas verdadeiras intencionalidades. Não fora por acaso que os seguidores do santo ao logo do tempo utilizaram a estigmatização como um elemento singular, uma graça única e como um grande exemplo de transcendência humana, e em alguns casos, como doutrinação na sua ordem religiosa, pois entendemos que “a iconografia era importante na época porque imagens era uma forma de ‘doutrinação’ no sentido original do termo, a comunicação de doutrinas religiosas” (BURKE, 2004, p.59).

Na *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, é descrito de forma particular que o próprio Deus “querendo mostrar ao mundo inteiro o fervor do amor e a perene memória da paixão de Cristo que Francisco trazia em seu coração, honrou-o magnificamente, ainda em vida, com a admirável prerrogativa de um singular privilégio” (3S, 1997, p. 694).

Na mesma fonte temos como condicionamento da verdade dos sagrados estigmas a grande quantidade de milagres que o santo realizara tanto em vida como após sua morte, os sinais do crucificado seriam elementos legitimadores de sua santidade:

A verdade inegável desses estigmas manifestou-a Deus claramente não só na vida e na morte, pelo que deles se podia ver e palpar, mas também depois de sua morte pelos muitos milagres em várias partes do mundo. Por causa desses milagres, muitos que não haviam julgado retamente acerca do homem de Deus, pondo em dúvida seus estigmas, chegaram a tanta certeza, que, se antes haviam sido seus detratores, pela bondade atuante de Deus e compelidos pela verdade, tornaram-se dele fidelíssimos devotos e defensores (3S, 1997, p. 695).

Temos ainda em *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)* a descrição que o amor devotíssimo de Francisco na pessoa de Cristo e na sua paixão era tão grande “que todo ele se transformara em Jesus pelo amor e pela compaixão” (Csd, 1997, p.1210). E ainda é enfatizado na *Quarta consideração dos sacrossantos estigmas* que fora “o verdadeiro amor de Cristo que transformou perfeitamente S. Francisco em Deus e na vera imagem de Cristo crucificado” (Csd, 1997, p.1214).

São Boaventura na *Legenda Maior (LM)*, relata que Francisco prefigura o anjo que sobe do oriente carregando o selo do Deus vivo, conforme a predicação verídica do outro amigo do esposo, o apóstolo e evangelista São João: “Ao abrir-se o sexto selo, vi outro anjo subindo ao nascente carregando o selo do Deus vivo” (Ap 7,12). E acrescenta ainda que:

[...] considerando a perfeição de sua extraordinária santidade, chegaremos sem dúvida algum dia a convicção de que esse mensageiro de Deus era o seu servo Francisco, que foi achado digno de ser amado por Cristo, imitado por nós, e admirado pelo mundo inteiro. Pois enquanto viveu entre os homens, imitou a pureza dos anjos, tornado-se um exemplo para os seguidores de Cristo. Mas o que nos confirma nesses sentimentos é a prova irrefutável de sua verdade: o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo (LM, 1997, p.462).

No entanto, para André Vauchez o *fenômeno dos estigmas* seriam “vestígios de uma identificação física de São Francisco com o Cristo crucificado” (VAUCHEZ, 1995, p. 132). Coloca ainda em discussão a interpretação mística e escatológica que São Boaventura teria dado a esse fenômeno sobrenatural, pois:

Demonstram uma vontade de apresentar o Pobre de Assis como um “segundo Cristo” (*alter Christus*), cuja santidade e conformidade com o seu divino mestre eram comprovadas por essas chagas de origem divina. É difícil, senão impossível, saber o que realmente ocorreu quando da estigmatização. Os relatos- confusos e contraditórios- das raras testemunhas e dos mais antigos textos hagiográficos, e também a iconografia primitiva da cena, ressaltam a sua dimensão teofânica, a saber, o aparecimento a Francisco de um serafim portador de uma revelação impressionante, centrada na infinita grandeza de Deus-Trindade, no seu próprio destino espiritual e no da sua ordem (VAUCHEZ, 1995, p.132).

Considerações finais

Ao longo da Idade Média Central a representação cristológica de Francisco de Assis foi destacada no imaginário medieval tanto por meio de hagiografias quanto pelo uso de imagens. Uma das razões óbvias que legitimaria essa representação seriam as chagas que o santo possuía em seu corpo e seu estilo de vida, onde era presente a prática do evangelho e a imitação do Cristo.

Sua identificação com o filho de Deus não seria somente corporal, seria escatológico em sua mensagem de renovação, de mudança. Entre estas, podemos destacar a questão da pobreza amplamente discutida, para alguns frades do franciscanismo moderado a pobreza era uma virtude, para Francisco de Assis um modo de vida. O Cristo era pobre, não se regozijava de bens materiais, pregava a doação, a fraternidade, a união, o cuidado aos fracos e oprimidos,

ações descritas no Evangelho que o santo italiano fez questão de cumpri-las inexoravelmente, pois queria seguir a mensagem do Cristo e colocá-la em prática.

Destacamos que a forma de evangelizar de Francisco de Assis impressionou a sociedade medieval pela prática da humildade, pobreza e obediência. Desta forma, os membros do movimento franciscano primitivo eram convidados a praticar a mendicância e a realizar trabalhos manuais, criticando assim a luxúria e o poderio econômico da Igreja Católica. Os desdobramentos dessa nova atitude cristã que foi aceita pelo papado, apesar de sofrer interferências do mesmo, são imensos e refletiram na sociedade cristão medieval, pois cada dia aumentava o número de jovens que renunciavam a riqueza e o conforto de suas famílias para viver uma vida de penitente.

Nesse estudo tivemos como objeto de análise as hagiografias franciscanas escritas a partir do séc. XIII, entre elas, a *Vita Prima (1C)*, a *Vita Secunda (2C)*, a *Legenda Maior (LM)*, *A Legenda dos Três Companheiros (3S)*, *O Espelho da Perfeição (SP)*, *I Fioretti (Fior)*, dentre outras. Após estudos identificamos as intencionalidades dos discursos hagiográficos em apresentar Francisco de Assis como a representação terrena de Jesus Cristo após ter recebido os santos estigmas em 1224 no Monte Alverne, na Itália Central.

Essas hagiografias são de fundamental importância para se compreender a intenção dos *discursos hagiográficos* que demonstram por meio da escrita a representação cristológica de Francisco de Assis durante o período medieval. Por meio da escrita hagiográfica identificamos que as parcialidades contidas na construção das narrativas advêm das posições sociais e religiosas que os hagiógrafos ocupavam no período estudado.

Desta forma, é notório entender o pensamento de Michel de Certeau ao destacar que “o estudo histórico está muito mais ligado ao complexo de uma fabricação específica e coletiva do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada. É o produto de um lugar” (CERTEAU, 1982, p.72).

A maioria das *hagiografias franciscanas* escritas na Idade Média Central teve como autores, homens ligados diretamente ao Movimento Franciscano, São Boaventura, Ministro-Geral da Ordem (1257-1274) e Tomás de Celano (frade franciscano), por exemplo, escreveram suas obras sob encomenda da Igreja. A *Vita Prima (1C)* de Tomás de Celano foi feita sob encomenda do papa Gregório IX em virtude da canonização do santo em 1228, por outro lado, a *Legenda Maior (LM)* fora encomendada a São Boaventura por meio do Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores e em 1263 a obra foi aprovada em Narbone quando o autor enquanto Ministro-Geral tentava resolver os conflitos internos da Ordem, principalmente sobre um possível abrandamento dos princípios do franciscanismo primitivo

por meio dos conventuais, enfatizando em sua escrita hagiográfica, uma doutrinação para sua Ordem.

Por isso devemos ficar atentos com relação aos discursos e intencionalidades de cada escrita hagiográfica. E refletir sobre as circunstâncias da sua produção, e nos indagarmos sobre sua encomendada, quem era seu autor, a mando de quem a escreve e para quem escreve, e com qual objetivo. Por isso compreende-se que “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2004, p. 10).

O presente estudo vem ao encontro das discussões atuais sobre o Franciscanismo, pois pensa a representação como um elemento importante de legitimação e institucionalização da ordem religiosa fundada por Francisco de Assis (Ordem dos Frades Menores). No entanto, Francisco de Assis ao ser estigmatizado em 1224 teve a experiência do contato das sagradas chagas do crucificado em seu corpo e alma. Por meios dos discursos hagiográficos franciscanos ele recebe a alcunha de ser a representação terrena de Cristo, e se tornou o primeiro estigmatizado da História. Francisco por meio dos estigmas constitui-se em um *exemplo vivo* do Cristo por ter presentificado em seu corpo as chagas do crucificado.

Este fato impulsionou e fundamentou a representação cristológica de Francisco nas fontes hagiográficas ao longo do tempo, tanto que o Padre Antônio Vieira em seu sermão sobre as chagas de São Francisco enfatiza: se queres conhecer o santo, então, “vesti Cristo e tereis Francisco”, da mesma forma, faça-se o contrário “desvesti Francisco e tereis Cristo”.

Por fim, o grande milagre da estigmatização de 1224 é o estágio máximo da personificação de Francisco de Assis na figura de Jesus Cristo. É ponto alto de sua transcendência humana e religiosa, teria sido para alguns admiradores sua apoteose. O peregrino de Assis torna-se segundo os discursos hagiográficos “imagem e semelhança do Cristo crucificado”.

Este fato revela a importância de estudar as narrativas e discursos hagiográficos sobre o milagre da estigmatização, uma vez que, essa identificação corporal potencializou as transformações que a representação cristológica do santo causou na expressão religiosa e no imaginário cristão medieval, reforçando assim, às práticas e crenças religiosas sobre a personificação de Francisco de Assis na figura do Cristo crucificado.

Referências

Fontes Primárias

Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm), São Boaventura; tradução Frei Romano Zago, O.F.M. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*; Tradução: Frei José Carlos Pedroso. *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*; Tradução: Durval de Moraes. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*; tradução: Frei Roque Biscione, O.F.M. *O Espelho da Perfeição (Sp)*; tradução: Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. *IN- Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização: Frei Ildefonso Silveira, O.F.M e Orlando dos Reis. 8º edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

Obras Gerais

BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*; tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.

DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. Tradução: Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo, Edusp, 2009.

DUBY, Georges. *História Social e Ideologia das Sociedades*. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

_____. *A Microfísica do Poder*. Org. e Trad.: Roberto Machado. RJ; Edições Graal, 2012.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 2º. ed. revisada e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LE GOFF, Jacques. *As Raízes medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2007.

_____. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MACEDO, José Rivair. *A Mulher na Idade Média*. 5ºed.revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2002.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *Hagiografia*. Disponível: <http://www.ifcs.ufri.br~frazão/hagiografia.htm>; acesso em 04/07/12.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: Edusc, 2007.

Obras Específicas

ASSELDONK, Van Optato, O.F.M.Cap. *O Crucifixo de São Damião visto e vivido por São Francisco*. Tradução: Danilo Biasi, O.F.M.Cap. CEFEPAL: Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

BOFF, Leonardo. São Francisco de Assis: *Ternura e Vigor: uma leitura a partir dos pobres*. 9ªed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.). *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994.

_____. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

_____. *O Santo*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

VISALLI, Angelita Marques. *Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004. (Tese de Doutorado).

_____. *O corpo no pensamento de Francisco de Assis*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

_____. *O Crucifixo de São Damião: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis*. Notandum, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto (maio-agosto), 2013.

_____. *Os Mártires Franciscanos nas Imagens da Franceschina (1474): A Exacerbação Da Violência Como Signo De Santidade*. II Encontro Nacional de Estudos da Imagem (12, 13 e 14 de maio) Londrina-PR, 2009 (anais).

A RELAÇÃO ENTRE PENTECOSTALISMO E COMUNICAÇÃO POPULAR E COMUNITÁRIA

Patrícia Vicente Dutra^{*}
Cláudia Neves da Silva (orientadora)^{**}

Resumo: O presente texto é um esboço do que virá a ser o trabalho de conclusão de curso referente à Especialização em Comunicação Popular e Comunitária da Universidade Estadual de Londrina – UEL, tem como objetivo versar sobre a relação entre a comunicação popular e comunitária e o pentecostalismo, tendo o rádio como meio de comunicação elegido, dada a sua importância na história do pentecostalismo brasileiro, tendo ainda a rádio comunitária Cincão FM, localizada na zona norte de Londrina – PR como campo de pesquisa. A investigação pretende mostrar de que maneira as igrejas pentecostais se apropriaram do rádio como meio de garantir expansão e sobrevivência, e busca compreender em que medida a presença de programas de cunho religioso pentecostal na rádio comunitária Cincão FM contribui para a efetivação de uma comunicação popular e comunitária.

Palavras chave: comunicação popular. Comunicação comunitária. Rádio. Pentecostalismo.

1. Introdução

Desde o surgimento das instituições religiosas pentecostais o rádio se fez presente como o meio de comunicação responsável pela disseminação e sobrevivência dessas instituições, algumas bibliografias dão conta de que os evangélicos pentecostais são os que mais se utilizam da mídia radiofônica.

O presente texto tem como centralidade a apropriação e o uso de rádios comunitárias por instituições religiosas pentecostais. Pretendemos observar de que maneira as citadas instituições se utilizaram do rádio e posteriormente das rádios comunitárias, e em que medida essa apropriação contribui para a efetivação de uma comunicação popular e comunitária, que como trataremos adiante, tem uma série de características e reivindicação, diferente da mídia comercial.

Utilizamos a rádio comunitária Cincão FM, localizada na zona norte de Londrina, como local para a pesquisa. Esta é a única rádio comunitária em funcionamento em Londrina, de acordo com levantamento realizado no curso de especialização em Comunicação Popular e Comunitária da UEL, e por lá já passaram diversas denominações religiosas pentecostais com seus programas diários.

^{*} Universidade Estadual de Londrina.

^{**} Universidade Estadual de Londrina.

Assim, trataremos de forma resumida sobre o surgimento de algumas instituições religiosas pentecostais e a relação com o rádio, pretendemos destacar as instituições que se sobressaíram no uso do meio de comunicação citado, sobretudo no Brasil, utilizaremos principalmente o autor Leonildo Silveira Campos.

Trataremos da mesma forma sobre a comunicação popular e comunitária, suas características e reivindicações, tendo como meio de comunicação elegido o rádio, logo, as rádios comunitárias que são uma modalidade de mídia radiofônica regulamentada recentemente. Utilizaremos principalmente os autores Rozinaldo Miani e Cecília Peruzzo.

Segundo Campos (2009), em entrevista a quarta edição da Eclisio.com da Universidade Metodista de São Paulo, não é possível pensar uma determinada religião na atualidade sem que essa tenha passado e permanecido em alguma medida pela esfera pública midiática, até por uma questão de sobrevivência.

2. O uso da mídia radiofônica no surgimento de igrejas pentecostais

Na década de 40 no Brasil já estava no ar “A voz da profecia”, comandado por Roberto Rabelo, da Igreja Adventista do Sétimo Dia. O mesmo programa em 1943 era transmitido por 14 emissoras, depois de um ano, eram 45 emissoras todas no estado de São Paulo, tornando – se um dos mais importantes meios para a divulgação e expansão das mensagens da Igreja. (GOMES, 2011)

Outro programa com destaque nas bibliografias do assunto foi o do Pastor José Borges dos Santos, na década de 50 até 70, “Meditação Matinal” fora transmitido inicialmente pela rádio Tupi e depois pela rádio Bandeirante.

Até a década de 50, segundo Gomes (2011), os pentecostais tinham certo receio com o meio de comunicação citado, e ele era reconhecido como “caixa do diabo”, mas depois desse período e com o importante reordenamento no campo religioso brasileiro o rádio passou a ser visto pelos pentecostais como um meio pelo qual transmitiriam e propagariam suas ideias garantindo assim o crescimento e permanência destas instituições no meio religioso.

Segundo Gomes (2011):

A década de 50 foi marcada por mudanças importantes no cenário religioso especialmente no pentecostalismo, com a chegada de missionários ligados ao movimento de “cura divina”. Esses missionários eram ligados a Cruzada Nacional de Evangelização e

tinha certo pioneirismo no uso do rádio nos EUA. Chegando ao Brasil desenvolveram cruzadas evangelísticas em tendas de lona, e utilizaram o rádio como instrumento de divulgação e apoio.

De acordo com Leonildo Silveira Campos (2009) os evangélicos fazem uso da mídia a muito mais tempo do que a Igreja Católica, e o fazem com vistas à propagação de suas ideias, práticas e doutrinas.

Campos (2009) aponta que em 1955 no Brasil, Manuel de Mello já sensibilizava pessoas pelo programa “A voz do Brasil para Cristo”, que posteriormente daria origem a igreja de mesmo nome. Manuel participava da Cruzada, e com o rádio transmitia pregações que culminavam em milagres, segundo ele, graças à interação entre o pastor locutor e o fiel ouvinte, assim Manuel de Mello fez do rádio uma espécie de alavanca para a fundação da igreja O Brasil Para Cristo.

Em 1962 o pregador Roberto McAllister (CAMPOS, 2009) iniciara no Rio de Janeiro o “A voz da nova vida”, que também deu origem a igreja de mesmo nome. Posteriormente saíram dessa igreja para fundar suas próprias, os pastores Edir Macedo com a Igreja Universal do Reino de Deus e Romildo Ribeiro Soares, com a Igreja Internacional da Graça.

Classificada por Antoniazzi (2009) como o estopim das igrejas surgidas no final da década de 50 e início de 60 a Igreja do Evangelho Quadrangular de origem norte americana foi fundada por Aimee Semple McPherson. A fundadora precocemente fez uso dos meios de comunicação, em 1922 tinha um programa de rádio dedicado a denominação religiosa e dois anos depois tinha sua própria emissora. Na mesma linha veio a Igreja o Brasil para Cristo, fundada por Manoel de Mello, teve alto investimento em programas de rádio (ANTONIAZZI, 1994).

Em 1962, por David Miranda foi fundada a Igreja Deus é amor, que utilizava o rádio para divulgar as atividades da Igreja. Na sede mundial da igreja “[...] há mais de 50 rádios que levam o programa de Miranda, mostrando a centralidade desse meio na vida da igreja. O quadro de avisos registra o número de países, obreiros, igrejas e horas diárias de transmissão radiofônica” (ANTONIAZZI ... et al, 1994, p. 127).

Esta igreja é reconhecida por autores que estudam o tema como uma das igrejas que mais investe no uso do rádio, tanto na compra de emissoras, gravadoras e estúdios, como na apropriação de horários em outras rádios, isto porque se entende que o rádio funciona como porta de entrada para a igreja.

A partir da década de 70 o uso dos meios de comunicação sofre alterações, bem como o campo religioso, isto por conta da chegada de um grupo de igrejas formado pela Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça, Renascer em Cristo e Mundial do poder de Deus. Essas igrejas que carregam o discurso da teologia da prosperidade apresentam uma presença marcante na mídia brasileira, com aquisições de emissoras de rádio e televisão e compras de horários em emissoras comerciais, a partir daí a televisão começa a ganhar grande espaço, mas o rádio permanece.

Descobrimos que o rádio é um meio de comunicação sem igual, não há nada como o rádio. A televisão tem o poder da imagem, mas não tem a força do rádio. Eu sonho em um dia estar falando, não para comunicadores evangélicos, meu sonho é falar e ouvir reuniões sendo feitas por donos de emissoras de rádios e televisões evangélicas. Nosso sonho é que no Brasil, as igrejas evangélicas descubram o que é ter uma emissora de rádio (Bispo Rodrigues, Folha universal, 04/05/1997 in: FONSECA, 2003, p.114).

Fonseca (2003) em pesquisa para o livro “Evangélicos e mídia no Brasil” aponta que a mídia exerce um papel importantíssimo no processo de evangelização, representando um aumento no número de conversões nos últimos anos, ele afirma:

No conjunto geral, o rádio tem tido melhor desempenho do que a TV como instrumento de auxílio da práxis evangélica. No decorrer dos anos, 26% dos respondentes atribuíram ao rádio alguma importância em seus processos de conversão [...]. Se analisarmos somente os que se converteram em 1996, temos 37,3% que atribuíram ao rádio alguma importância [...] (FONSECA, 2003, p. 206).

3. A comunicação popular e comunitária

A expressão “comunicação popular e comunitária” constitui em edificação originária no Curso de Especialização em Comunicação Popular e Comunitária, da Universidade Estadual de Londrina, que tem hoje 11 anos. Nesse movimento existe sempre a elucidação de que não é possível tratar comunicação popular e comunicação comunitária como sinônimos. A tentativa é de fazer “um quadro epistemológico que dê sustentação teórico – política à referida área específica de conhecimento no interior do campo da comunicação” (MIANI, 2011, p. 222).

Isto posto esclarecemos que não pretendemos, neste texto, versar sobre as características que assemelham ou não um termo do outro. Mas era necessário tocar nesse ponto, já que este texto se trata de parte de um trabalho que está sendo construído dentro do citado curso de especialização. Afirmamos então que as diferenças entre os termos existem, mas que ambos podem se compor de forma dialética, conforme aponta Miani (2011) no espaço que reconhecemos como Comunicação Popular e Comunitária.

Sobre a comunicação popular Peruzzo (1998) indica que se trata da comunicação que não pode ser vista como qualquer tipo de mídia, tal como, um jornal, ou uma rádio de uma determinada localidade ou um meio elaborado por um grupo específico. Não se trata também de uma orientação religiosa, ou de um grupo de pessoas especializadas em algum tipo de conhecimento dando orientações para outras pessoas utilizando palavras simplórias.

A comunicação popular “surgiu de um movimento em nível mais profundo: grupos de camponeses ou de trabalhadores discutindo entre si ou com outros grupos similares” (WHITE, R. 1991, p. 133 in: PERUZZO, 1998, p. 115). Deste modo, a questão da participação voltada para a mudança social é apontada como uma das características mais importantes atribuídas à comunicação popular. Esta comunicação é reconhecida como resultante de um dinâmico processo no interior dos movimentos sociais, dadas suas necessidades. Peruzzo define a comunicação popular como aquela

[...] Inserida na conjuntura socioeconômica, política e cultural, ou seja, aquela comunicação de ‘resistência’ às condições concretas de existência, ligada aos movimentos e organizações populares de setores das classes subalternas, vinculadas a lutas pela melhoria das condições de existência, numa palavra, em defesa da vida (PERUZZO, 1995, p.30).

No caso da comunicação comunitária Miani (2011, p. 231) a aponta como sendo uma “alternativa política ao monopólio midiático”, tendo em vista que este tipo de comunicação arruína alguns dos planos objetivos e subjetivos do estilo de comunicação tipicamente realizado pelo amontoado midiático. A comunicação comunitária não está regulada pela ordem mercantil da produção comunicativa.

A participação, como dito anteriormente, é uma das características mais importantes da comunicação comunitária, acerca disto Raquel Paiva (1998, p. 159) afirma que

A participação efetiva da comunidade na elaboração das produções é exatamente o que vai distinguir um veículo comunitário. É uma conquista a ser alcançada o envolvimento de todo o grupo social, mesmo que existam na comunidade pessoas exclusivamente responsáveis para montagem de veículo.

Tendo em vista o exposto, o mais relevante sentido que pretendemos atribuir à comunicação comunitária dentro do espaço da comunicação, conforme Miani (2011), diz respeito a sua natureza de contra hegemonia. Assim, pretende-se que as vivências na comunicação comunitária sejam observadas como atos “contra-hegemônicos comunicacionais, em direção a construção de uma nova ordem de comunicação” (PAIVA, 2007, p. 140 in: MIANI, 2011, p. 229).

Ressaltamos que tratar de comunicação é mais do que tratar mensagens e seus meios e canais. A comunicação, seja ela popular e/ou comunitária, envolve cultura e relações, e assim, precisa de interdisciplinaridade. O popular é historicamente reconhecido como uma dinâmica de resistência, de movimento, de atividade. Por isso, deve nos interessar a respeito do tipo de comunicação em que nos debruçamos, o movimento social em que o meio comunicativo está, é isso que carrega significados, não o meio em si.

4. A presença de igrejas pentecostais na Rádio Cincão FM/Londrina – PR

A rádio comunitária Cincão FM está localizada na Zona Norte do município de Londrina – PR, na região conhecida como Cinco Conjuntos, daí o nome. A Cincão FM está no ar desde 27 de maio de 2005, segundo declarações da então presidenta Maria Salete, em entrevista realizada em 2012 na sede da rádio, é reconhecida pelo município com o título de utilidade pública.

No primeiro momento, em 2005, a rádio localizava-se na parte da frente de uma casa alugada em bairro residencial, na mesma localidade de hoje, cujos donos residiam no fundo. Até que em 2010 a rádio se mudou para o atual prédio em uma importante avenida do conhecido bairro Cincão.

Na ocasião da entrevista a presidenta relatou que a Cincão FM foi um projeto pensado por aproximadamente dez pessoas, inclusive ela, que deram início ao projeto, fazendo os primeiros esboços no papel. Relatou que passaram por muitos anos em luta para a conquista da concessão para que a rádio pudesse ir ao ar de forma legal. Com isso, muitas pessoas que idealizaram o projeto de funcionamento da rádio desistiram ao longo do caminho

de espera. Em 2009, após o prazo de licença provisória, a rádio conseguiu a licença definitiva para dar continuidade ao trabalho.

Toda a renda arrecadada pela rádio para o pagamento das despesas físicas vem do apoio cultural dos comerciantes da região, em alguns casos, segundo a presidenta, foi necessário tirar dinheiro do bolso para garantir que as contas fossem quitadas. Diversas empresas, comerciantes e pessoas podem divulgar o seu trabalho, produtos e serviços através da rádio.

A rádio tem abrangência média de 5 km, caso não tenha barreiras pode chegar um pouco mais longe. A presidenta relatou que em alguns momentos esteve na região central de Londrina, no calçadão e conseguiu sintonizar na Cincão FM de forma nítida. Os interessados também podem ouvir a rádio através da internet, neste caso a abrangência é ilimitada “vai para o mundo todo, em qualquer parte do mundo” (presidenta, entrevista, 2012).

Questionada sobre o que entendia por comunicação popular e comunitária a presidenta declarou que era dar abertura para que todas as pessoas da comunidade local pudessem se utilizar da rádio em um exercício direto de cidadania, sem discriminação de classe social ou idade.

[...] ele pode participar aqui na rádio, contar sua história [...] Tem médicos, doutores, pós-doutorados, mas também tem aquele que não tem escolaridade, abrangendo toda a classe social, independente de classe e de idade. Isso para mim é a popularidade e o trabalho da rádio comunitária (presidenta, entrevista, 2012).

A presidenta citou ainda diversos eventos realizados pela rádio com apoio dos comerciantes e empresas locais, bem como com o apoio da própria comunidade. Eventos em datas comemorativas como o dia das crianças, em que foi arrecada doação de lanche e aluguel de brinquedos para as crianças. Ou evento ordinário, como almoço sertanejo, em que a comunidade leva uma parte dos ingredientes e toda a família pode almoçar, sempre nos domingos, promovendo assim o lazer e a integração da comunidade. Eventos em que são sorteados brindes para a população presente, ou ainda, sorteio de um bolo de aniversário para os aniversariantes do dia.

Atualmente a programação da rádio, disponível no site, dá conta de três programas religiosos mantidos por igrejas pentecostais, dois de segunda a sexta e um aos sábados. Nota-se uma grande variação desses programas na rádio há aproximadamente um mês, a programação apontava pelo menos cinco programas diários mantidos por igrejas

evangélicas. E há mais tempo, diferentes igrejas ocuparam o espaço da Cincão Fm com seus programas, como a Igreja Assembleia de Deus, Comunidade da Fé a O Brasil para Cristo, entre outras.

Quando começamos a fazer contato com a rádio para o desenvolvimento do trabalho de conclusão de curso, havia cinco programas religiosos no ar, em contato com os pastores responsáveis apenas um deles aceitou ser entrevistado para o trabalho. Apesar de, inclusive, transmitirem os cultos de suas igrejas, ele alegaram que os programas “não carregavam placas de igreja”, por isso não dariam a entrevista. Hoje, os programas mantidos por igrejas evangélicas, comandados por pastores na rádio comunitária Cincão FM são “Vida melhor”, comandado pelo Pastor Wilson Thinonin, “Paz em Jesus” do Presbítero Isaías e momento gospel, que não está disponível o nome do apresentador.

O programa Vida Melhor vai ao ar de segunda a sexta das 12h00min às 12h15min. O programa não é realizado na rádio, mas refere-se a gravações feitas anteriormente pelo pastor Wilson, da Igreja o Brasil para Cristo, em Studio na sua própria casa. Segundo o pastor Wilson “ estamos hoje em mais de quatrocentas emissoras pelo Brasil todo com o programa Vida Melhor; que é um programa de cunho religioso” (entrevista, 2012). O programa tem sempre o mesmo formato, é uma conversa humorística entre o pastor e o personagem, com “piadas evangélicas” a fim de fazer o fiel refletir sobre a realidade, depois uma mensagem e oração. Não há alteração desse modelo, e não há participação da comunidade dos Cinco Conjuntos na elaboração do programa nem durante a apresentação do mesmo.

O programa Paz em Jesus do Presbítero Isaías mistura música gospel, gravações de cultos, pregação, mensagens bíblicas e oração. Nos dias em que o programa foi ouvido para realizar análise não foi observada participação da população. O Momento Gospel é, em geral, constituído por músicas evangélicas e vinhetas.

O Pastor Wilson Thinonin foi o único que aceitou fazer a entrevista para o trabalho. Quando questionado sobre qual o objetivo da igreja dele, O Brasil para Cristo, ao manter um programa em uma rádio comunitária ele declarou que:

[...] a Igreja ela espera que as pessoas venham até ela, mas é importante que ela também esteja indo até as pessoas. Então a rádio Cincão representou para nós assim uma porta aberta e a gente sempre obteve êxito, porque muita gente acaba vindo à Igreja através da rádio Cincão (entrevista, 2014).

Questionado sobre qual seu entendimento acerca da expressão comunicação popular e comunitária o pastor respondeu:

Eu acho que a preocupação hoje é falar o que o povo entende [...]. Não adianta chegar no rádio com uma linguagem acadêmica que ninguém vai te entender. Eu sempre fui da seguinte opinião, falar o que todo mundo entende. Porque o maior receio de um comunicador deveria ser esse. Da pessoa que o escuta ou vê não entender aquilo que ele quer passar. Esta mídia comunitária hoje é claro, ela está ganhando raiz, mas acho que peca muito ainda por falta de conteúdo (entrevista, 2014).

Pedimos ao pastor que apresentasse seu ponto de vista em relação ao que se seria o objetivo da rádio comunitária Cincão FM, ele respondeu:

[...] eu acho que o objetivo da rádio comunitária é ouvir o pessoal da rua, do bairro, o presidente do bairro, porque existem muitos problemas numa comunidade que ela mesma poderia prover solução (entrevista 2014).

Perguntamos ainda a Wilson de que maneira ele acreditava que a presença de seu programa e de outros programas religiosos pentecostais em uma rádio comunitária, no caso a Cincão FM, contribuía para a efetivação de uma comunicação popular e comunitária. Ele relatou que acredita que uma comunicação simplória, como a que ele julga fazer em seu programa, é capaz de atingir e beneficiar a comunidade por conta das mensagens de otimismo contidas em seu programa, porque “gente feliz é gente próspera” (Entrevista, 2014).

5. Considerações finais

Ressaltamos que nossa pesquisa ainda está em curso, ainda tentamos as entrevistas com os outros pastores, frente às dificuldades apresentadas uma delas é conseguir acompanhar o movimento que esses programas fazem, em poucos meses a programação dos programas pentecostais alterou mais de uma vez, alguns foram suspensos, outros entraram no lugar, outros espaços foram ocupados por programas não pentecostais.

No entanto não é difícil entender que a as igrejas e os pastores que mantém os programas na rádio comunitária Cincão FM não tem levado em consideração a particularidade do popular e/ou comunitária que a rádio tem. No caso do programa “Vida Melhor”, do pastor Wilson Thinonin, o mesmo programa é veiculado em mais de 400

emissoras no Brasil todo, segundo suas declarações, ou seja, do mesmo jeito que se veicula em rádios comerciais, nem nenhuma diferença, sem nenhum trabalho diferenciado, considerando que a rádio é comunitária.

Os pastores consideram a região em que se localiza a rádio como uma “outra Londrina”, dada sua extensão e o volume elevados de famílias que ali residem, enxergam nessa localidade um potencial para suas igrejas, no entanto, não há nenhum trabalho em comunicação popular de responsabilidade destes pastores para com a comunidade, no caso do Wilson, segundo declarações dele, ele nem chega a ir na rádio, apenas passa as gravações dos programas.

Isto posto, analisamos que como na chegada das igrejas pentecostais no Brasil, em que as mesmas verificaram no rádio um instrumento de disseminação de suas mensagens para angariar fiéis, crescerem como igreja, se estabelecerem e conseguir a manutenção de suas vidas, suas atuações em rádios comunitárias, baseados na experiência da rádio comunitária Cincão FM, tem o mesmo objetivo, que não é o objetivo da comunicação popular e/ou comunitária.

Pretendemos levar essa pesquisa adiante, para que ela seja capaz de contemplar outras rádios comunitárias com programas religiosos pentecostais e verificar ambas as atuações, e conseguir identificar em que medida e de que maneira esses programas e suas igrejas tem contribuído para os objetivos da comunicação popular e comunitária.

6. Referências

MIANI, Rozinaldo Antonio. *Os pressupostos teóricos da comunicação comunitária e sua condição de alternativa política ao monopólio midiático*. In: Intexto, Porto Alegre, UFRGS, v.02, n.25, p. 221-233, dez. 2011.

Mídia e religião no Brasil. Entrevista especial com Leonildo Silveira Campos. Instituto Humanas Unisinos. 16/12/2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/28395-midia-e-religiao-no-brasil-entrevista-especial-com-leonildo-silveira-campos>. Acesso em: abril de 2014.

PERUZZO, Cecília Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. Patrópolis, RJ: Vozes, 1998.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e mídia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003. 306p. (Estudos Franciscanos – Instituto Franciscano de Antropologia – IFAN).

ANTONIAZZI, Alberto | et al. |. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GOMES, José Ozean. *Diversidade religiosa e mídia radiofônica: O uso das rádios comunitárias por instituições evangélicas no Brasil*. Eclesiocom. Universidade Metodista, de São Paulo, 2011. Disponível em: http://www2.metodista.br/unesco/1_Eclesiocom%202011/Arquivos/Trabalhos/6.Diversidade%20Religiosa%20e%20M%C3%ADdia%20Radiof%C3%B4nica_Jos%C3%A9Gomes.pdf. Acesso em: abril de 2014.

A 28ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ UMA OBSERVAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

Luiz Ernesto Guimarães*

Resumo: O presente trabalho analisa a relação entre religião e política. Diante da diversidade de ordens, movimentos e grupos católicos, foi selecionado para essa pesquisa a 28ª Romaria da Terra do Paraná, evento organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), na cidade de Congonhinhas, movimento que dialoga com a Teologia da Libertação, que teve seu ápice nas décadas de 1970 e 1980, mas que, ainda continua a formular práticas religiosas a partir de um viés político. O estudo é desenvolvido por meio da observação participante, buscando compreender a partir da vivência de religiosos nesse evento, das celebrações, atos litúrgicos e momentos culturais, como a perspectiva política é elaborada nesse viés do catolicismo. Apesar da pesquisa estar em processo de formulação, é possível constatar nesse evento a reelaboração da Teologia da Libertação, sob a temática da questão ambiental. Ainda que o termo seja pouco utilizado ultimamente, nota-se algumas semelhanças dos romeiros em Congonhinhas com aspectos da Teologia da Libertação, como a crítica ao capitalismo e ao latifúndio.

Palavras-chave: Sociologia da religião; Catolicismo; Romaria da Terra.

Introdução

Este estudo aborda a relação entre religião e política na Igreja Católica, especialmente na região de Londrina - PR. Por haver forte diversidade nas ordens, movimentos, congregações e grupos católicos, foi selecionado alguns setores alinhados à perspectiva da Teologia da Libertação, que vem enfrentando certo declínio nos últimos anos, ao mesmo tempo em que os grupos carismáticos experimentam o oposto, atraindo grandes parcelas de fieis que estavam distantes das paróquias.

Assim, foi selecionado para esse trabalho, pensando a manifestação da religião e política no catolicismo, a 28ª Romaria da Terra do Paraná, ocorrida em Congonhinhas, evento organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) do Paraná.

A pesquisa possui caráter qualitativo, sendo utilizada a observação participante nessa Romaria, com o intuito de compreender nas práticas de devoção dos romeiros, como a aspecto político se interliga com esse setor da religião católica.

Por ser a romaria uma devoção antiga no catolicismo (Sanchis, 2006), é analisado nesse estudo como essa prática é apropriada pela CPT a partir da década de 1970 na formulação da Romaria da Terra, com caráter eminentemente político e de contestações que estão relacionadas ao uso da terra no capitalismo.

* Universidade Estadual de Londrina.

A diversidade encontrada no catolicismo diante da presença de identidades locais, como percebe Daniëlle Hervieu-Leger (2005), que torna difícil a possibilidade da homogeneização dessa religião, acaba sendo legitimada pelo Vaticano como maneira de não pulverização dela, levando a aceitação de formulações que nem sempre estão de acordo com os interesses hierárquicos da Igreja. Isso acaba contribuindo para o surgimento de diversas interpretações e práticas religiosas, dentro da mesma instituição. É o que se percebe no caso da Romaria da Terra, e de forma mais ampla em setores do catolicismo que são herdeiros das propostas de libertação, outrora combatidas com mais vigor pela Santa Sé, hoje possuem um pouco mais autonomia, na perspectiva de manutenção quantitativa de fieis.

A Romaria da Terra

A Romaria da Terra é organizada pela Comissão Pastoral da Terra, uma das pastorais sociais da Igreja Católica e, portanto, sua abordagem nesse estudo se faz relevante, diante da proposta desta pesquisa de verificar a interligação entre religião e política na atualidade.

Abordando o início do seu processo de sistematização, constata-se que o “surgimento da CPT ocorreu de forma oficializada em 1975, durante a XIV Assembleia Geral da CNBB” (VILLALOBOS; ROSSATO, p. 19, 1996). A sua formulação está relacionada ao contexto político e social da América Latina, bem como ao desenvolvimento de uma perspectiva religiosa, denominada Teologia da Libertação, que percebeu e criticou uma série de problemas sociais no continente como a pobreza, o desemprego, a carestia, o latifúndio etc.

Outro fato abordado pela Teologia da Libertação e pela qual se voltou muitos de seus seguidores⁶ foi a crítica à instauração de ditaduras militares, que alguns países da região estiveram submissos, como o Uruguai, Paraguai, Chile, Argentina e o próprio Brasil, esse último entre 1964 e 1985.

Esse setor da Igreja Católica está associado a alguns eventos que, de alguma maneira, contribuíram para a sua sistematização posterior. O primeiro ocorreu em 1891 com a edição da encíclica *Rerum Novarum*, pelo papa Leão XIII, abordando problemas sociais enfrentados pelos operários europeus, no contexto do capitalismo industrial. “No entanto, mesmo defendendo o direito dos operários se organizarem em sindicatos, Leão XIII propõe uma

⁶ Nesse sentido destaca-se a figura de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo metropolitano de São Paulo entre 1970 e 1998, quando renunciou por limite de idade. Juntamente com o pastor presbiteriano Jaime Wright, foi organizado um extenso relatório de presos e desaparecidos políticos, bem como a descrição de várias torturas sofridas por vários jornalistas, religiosos, intelectuais, estudantes etc., que ficou intitulado “Brasil: nunca mais”.

doutrina social baseada na ideia de se confiar na ‘bondade dos ricos e na paciência dos pobres’” (VILLALOBOS; ROSSATO, p. 19, 1996).

Um segundo elemento posterior a esse ocorreu em 1962, com a convocação do Concílio Vaticano II pelo papa João XXIII. Buscando aproximar a Igreja dos problemas sociais da época e estabelecendo um papel de contestação política, gerou o que é chamado de *aggiornamento*: “o processo de abertura e inserção [da Igreja] no mundo” (VILLALOBOS; ROSSATO, p. 20, 1996).

Na América Latina o Concílio Vaticano II se desdobrou nas Conferências do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano) em Medellín, Colômbia (1968) e Puebla, México (1979).

Sua expressão ideológica sistematizada é a Teologia da Libertação e sua experiência referencial, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sua visibilidade social está associada ao papel que a Igreja Católica desempenhou no apoio e articulação dos movimentos sociais de contestação do regime militar, no contexto político dos anos de 1970 e 1980 (STEIL, 2004, p. 21).

Nesse contexto da Teologia da Libertação no Brasil e América Latina é que são formuladas várias pastorais sociais, inclusive a Comissão Pastoral da Terra. “Dentro de seu trabalho na questão agrária, opta preferencialmente por trabalhar com boia-frias, sem-terras e pequenos proprietários, valorizando dentro de sua estrutura funcional a participação dos leigos” (VILLALOBOS; ROSSATO, p. 25, 1996).

A Romaria da Terra está associada a essa vertente religiosa, sendo organizada pela CPT, como observado anteriormente, em um período de efervescência política. A partir dos problemas relacionados ao campo como resultado das contradições do capitalismo, sem perder de vista diversas consequências para a vida urbana, romeiros expressam sua espiritualidade a partir desse contexto sócio-político. Nesse sentido, Carlos Steil compara o catolicismo romanizado com o catolicismo libertador: “... se o catolicismo romanizado buscava deslocar o sagrado do espaço geográfico para a instituição [...], o catolicismo da libertação procura desloca-lo da instituição para a sociedade, dos mediadores clericais para os mediadores políticos” (STEIL, 2004, p. 21), afetando, portanto, diretamente as formas de manifestações religiosas por parte dos fieis católicos, no caso desta pesquisa, os romeiros que viajaram para Congonhinhas.

Sobre a questão administrativa, cada estado possui autonomia para a realização da Romaria da Terra. No Paraná, por exemplo, a CPT é coordenada pelo padre Dirceu Fumagalli, da capela Santa Helena (Jd. Olímpico – Londrina), e Isabel Cristina Diniz, na condição de leigo, sendo essas lideranças também responsáveis pela organização da 28ª Romaria da Terra.

Romaria da Terra em Congonhinhas

Organizada anualmente, a 28ª Romaria da Terra ocorreu domingo, dia 17 de agosto de 2014, no município de Congonhinhas, região pertencente à Diocese de Cornélio Procópio, no sentido administrativo. Essa cidade está localizada no “norte pioneiro paranaense, distante 48 quilômetros de Cornélio Procópio, 100 km de Londrina e 356 km de Curitiba. A cidade surgiu como um povoado na década de 1920 e foi elevada à condição de município em 1945” (28ª Romaria da Terra do Paraná, 2014, p. 3). Segundo dados do IBGE, a cidade conta atualmente com 8.648 habitantes. Desses, aproximadamente 56% vivem no espaço urbano e 44% na zona rural.

O evento teve como tema: *Às sombras dos eucaliptos choramos as saudades dos tempos de fartura – Salmo 136*. Nele foi abordado o problema da plantação de pinus e eucalipto no Paraná e no Brasil. O monocultivo dessas árvores tem provocado uma série de danos ao meio ambiente e para a agricultura camponesa. Essa prática tem aumentado bastante na região de Congonhinhas e, devido a isso, os organizadores da Romaria optaram em realizá-la nessa cidade, embora o fato também seja constatado em outras partes do Paraná e do Brasil.

No documento oficial da Romaria afirma que a plantação dessas árvores “abastecem principalmente as indústrias de papel e celulose, fábricas de móveis e de produtos de madeira, além de siderúrgicas que necessitam de carvão vegetal para produção de ferro-gusa, componente na fabricação do aço” (28ª Romaria da Terra do Paraná, 2014, p. 4).

Em decorrência do processo do monocultivo dessas árvores, foi detectado pelos organizadores da Romaria algumas questões, como: 1) Impactos ambientais: desequilíbrio das águas, sendo uma planta que consome muita água e a perda da biodiversidade. 2) Impactos sociais: diminuição na geração de empregos, provocando o esvaziamento do campo; trabalho escravo, violação e desrespeito aos direitos dos trabalhadores, etc.

Assim, verifica-se na Romaria da Terra, similaridades com a pastoral que a formula, a CPT, conforme apontam Jorge Villalobos e Geovanio Rossato: “Poderíamos definir a ‘largos passos’ a CPT como um movimento político-religioso. Um amálgama entre política e religião, que encontra suas diretrizes básicas e sua justificativa teórica na Teologia da Libertação e na

realidade brasileira” (VILLALOBOS; ROSSATO, p. 26, 1996). Assim, como será exposto a seguir, como a interligação entre religião e política permite a vivência de formulação de uma religiosidade popular em época que se destaca o catolicismo carismático (STEIL, 2004), segmento religioso que desde a década de 1990 vêm ganhando forte visibilidade social no Brasil.

Observação na Romaria

Na tentativa de compreender esse evento religioso, foi feita observação participante, segundo Clifford Geertz (1978) enfatiza a importância de estudar na aldeia, e não a aldeia.

Assim, foi possível acompanhar religiosos desde a saída da caravana em Londrina até o seu retorno. De alguns ônibus que partiram com romeiros londrinenses, foi acompanhado o que partiu da capela Santa Helena, cujo pároco é um dos líderes da CPT no Paraná, Dirceu Fumagalli. Nada melhor que estar com fieis de sua paróquia, para participar do evento.

O ônibus fretado pela comunidade partiu repleto de fieis, logo cedo, as 6:20 horas. A maioria já havia participado de edições dos anos anteriores da Romaria da Terra, demonstrando que a comunidade estava articulada para participações em eventos como esse, que unia religião e questões políticas. Alguns relataram ter participado nesse mesmo ano, no dia do trabalhador, na cidade de Porecatu, distante 95 quilômetros de Londrina.

Havia no ônibus a presença de crianças, jovens e adultos, de ambos os sexos, todos moradores da região do Jd. Olímpico, bairro da periferia de Londrina, próximo à divisa com Cambé.

Houve a presença de aproximadamente quatro mil fieis, provenientes de várias partes do estado, além de outras regiões do país, como Rio Grande do Sul e São Paulo. Por trás de um objetivo comum, que era a crítica ao monocultivo do eucalipto e pinus e suas consequências desastrosas para o meio ambiente e, conseqüentemente, para a sociedade em geral, rural e urbana, muitos fieis exibiam bandeiras, faixas e camisetas que demonstravam seus vínculos a alguns movimentos sociais e religiosos.

Foi possível ver religiosos com camisetas da CUT e do Partido dos Trabalhadores. Havia também fieis com bandeiras do MST, das CEBs, do CEBI etc. Lideranças políticas do PT estavam presentes no evento, bem como candidatos ao legislativo pela primeira vez, ligados ao PC do B. O espaço sagrado estava, portanto, cheio de elementos “profanos”, o que não parecia ser espanto para nenhum participante presente na Romaria.

Em um dos momentos mais marcantes do evento, foi erguida uma cruz com madeira de eucalipto, junto a ela uma enxada “crucificada”. Sendo a cruz, com Cristo crucificado, um dos símbolos que permeiam o imaginário cristão católico⁷, tal ato rompe com todo esse significado histórico religioso e insere uma discussão política, ligada ao tema da romaria de 2014, que é o plantio do eucalipto e suas consequências desastrosas.

Por cerca de quinze minutos a cruz de eucalipto ficou erguida, admirada pelos fieis que estavam em volta. Enquanto isso foi apresentado uma encenação com camponeses carregando faixas, que denunciavam o trabalho escravo, a erosão do solo, a perda da biodiversidade, a deterioração da paisagem, doenças, o extermínio de animais e plantas, a concentração da terra, a destruição das nascentes de água, a expulsão dos camponeses e povos tradicionais (indígenas e quilombolas) etc.

Segundo Pierre Sanchis (2006), existe a figura do mediador, pela qual as romarias são construídas: o santo. Na Romaria da Terra, não havia esse elemento enquanto destaque e alvo da peregrinação dos fieis. Mesmo a imagem de Nossa Senhora ter sido carregada por fieis em um momento da celebração, não era o elemento central do evento. Na verdade, não havia nenhum santo reconhecido entre os fieis. O camponês e sua causa era o elemento central da romaria. As músicas, homilias, encenações, poemas etc. eram todos relacionados ao homem do campo, anônimo, popular, sem nenhum reconhecimento oficial da Santa Sé.

No Brasil, por exemplo, um exemplo de romaria que possui ligação com a figura de um santo se encontra no Ceará, nas romarias feitas na cidade de Juazeiro do Norte, onde viveu o Padre Cícero (BRAGA, 2014), santo popular da região nordeste. Tais romarias se estruturam a partir da figura desse santo, atraindo multidões de devotos à essa região, de várias partes do país.

Além do camponês ganhar centralidade na Romaria da Terra, foi feita uma homenagem a dois padres católicos, que durante a vida se engajaram em causas populares, ambos vinculados ao catolicismo de libertação: Dom Tomás Balduino⁸ e Dom Ladislau Biernask⁹.

Se a figura do santo, tradicionalmente reconhecido na Igreja Católica está associada à efetuação e comprovação de milagres, ocorrendo todo um processo burocrático de

⁷ Tal símbolo está presente em diversas repartições públicas no Brasil, sendo o Estado laico. Isso tem provocado imenso debate nas universidades.

⁸ D. Tomás Bauduino viveu entre 1922 e 2014. Bispo emérito de Goiás e assessor da Comissão Pastoral da Terra.

⁹ D. Ladislau Biernask viveu entre 1937 a 2012. Sacerdote vicentino e bispo católico brasileiro. Foi bispo auxiliar de Curitiba, região que nasceu e atuou enquanto sacerdote. Foi presidente nacional da Comissão Pastoral da Terra de 2009 a 2012, quando faleceu.

reconhecimento junto ao Vaticano, na Romaria da Terra percebe-se um quadro diferente. O reconhecimento e homenagem a Dom Tomás Bauduíno e Dom Ladislau Biernask não estão ligados à realização de milagres, mas à dedicação e engajamento em questões sociais e políticas, em favor das classes populares. O reconhecimento e devoção, portanto, não pode deixar de estar presente em setores que compartilham das mesmas vivências e práticas religiosas, associadas a um fator político, como é o caso percebido nos romeiros de Congonhinhas.

Outro fator importante encontrado na 28ª Romaria da Terra que a coloca em uma situação singular em relação à outras romarias, está associada ao espaço. No caso de Juazeiro do Norte, conforme mostra Antônio Braga (2014), há um lugar, chamado “Horto”, em que ocorrem as peregrinações por parte dos devotos do Padre Cícero que chegam ao Ceará. Segundo o antropólogo, essas romarias vêm ocorrendo “ano após ano, desde o final do século XIX. Atravessaram o século XX e continuam nos dias de hoje como um dos fenômenos mais importantes da religiosidade popular brasileira” (BRAGA, 2014, p. 198).

Nesse caso de Juazeiro do Norte, as romarias têm lugar fixo, alvo de peregrinações constantes dos fieis, associada diretamente ao Padre Cícero. A mística está associada ao santo, Padre Cícero, e ao lugar. Não há a possibilidade de alternância dessa prática religiosa. O lugar sempre será o mesmo. É aí onde o fiel vive sua experiência religiosa.

No caso da Romaria da Terra, o lugar tem um significado diferente. Ele é importante não por causa de sua historicidade ou de experiências religiosas que homens tiveram no passado. Primeiramente, a Romaria ocorre em cidades diferentes a cada ano. Ela nunca acontece no mesmo lugar. Ou seja, não há um espaço geográfico definido enquanto lugar sagrado. A terra é sagrada em si mesma. É o local onde se cultiva, onde desenvolve laços familiares, onde se trabalha, onde se vive. A terra, nesse sentido, está relacionada com a água¹⁰, com o pão, com a natureza, com a vida. O místico está diretamente relacionado com elementos da natureza, e, por conseguinte, o viés político se manifesta, no sentido de promover harmonia entre o religioso e o terrestre, entre o sagrado e o profano.

No fim da Romaria, pouco antes das 16 horas, foi distribuído entre os fieis várias mudas de café, grão conhecido e utilizado como bebida popular. Outro elemento rico de significado, ligado ao campo. Importante ressaltar que, ultimamente, setores do cristianismo, especialmente as igrejas neopentecostais, têm utilizado de diversos objetos que, uma vez entregue aos fieis, possuem um poder místico curador/libertador. Nessas igrejas são

¹⁰ Em alguns lugares o nome utilizado passou a ser Romaria da Terra e das Águas, como em São Paulo, Bahia, Maranhão e Goiás.

entregues: canetas, copos de água, bombons, rosas, sabonetes, fitas etc. A utilização de tais elementos pelo religioso possui o poder de transformar situações complexas, levando à experimentação do “milagre divino”, nas mais diversas áreas da vida.

Já a muda de café entregue na Romaria da Terra não havia nenhum efeito curativo ou miraculoso. Não havia nenhum elemento místico em tal planta, que pudesse levar os romeiros a experimentar milagres. Era apenas uma planta cujo produto é consumido popularmente. Além disso, era estabelecida a crítica à monocultura do eucalipto e pinus, em detrimento da diminuição da agricultura familiar, em que o café figura entre diversos tipos de cultivo, como: mandioca, feijão, milho, arroz, trigo etc¹¹. Ou seja, a muda de café entregue aos romeiros possui um significado mais ligado ao aspecto político que religioso, confirmando a abordagem de Sanchis (2006) sobre a Romaria da Terra, como evento que mobilizou peregrinos em busca de mudanças sociais.

Considerações finais

O presente estudo, portanto, destacou a 28ª Romaria da Terra do Paraná como uma possibilidade de refletir sobre a relação entre religião e política sob o viés das Ciências Sociais. Sendo esse evento organizado pela CPT e, portanto, com ligações diretas com setores do catolicismo da libertação, foi possível perceber a atualidade da Teologia da Libertação nessa segunda década do século XXI.

Em um contexto bem diferente do que surgiu a Teologia da Libertação na América Latina no final da década de 1960, o estudo buscou perceber como setores do catolicismo interpretam tal movimento religioso nos dias de hoje, demonstrando assim que essa perspectiva de libertação no catolicismo ainda permanece sendo formulada dentro de um novo contexto social brasileiro.

A participação do leigo, que marcou o início do catolicismo de libertação, continua sendo utilizado atualmente. Embora diversos líderes da CPT e da Romaria da Terra pertencerem ao clero católico, a presença e participação do leigo possui grande relevância na organização e condução do evento, como pode ser percebido na observação participante feita em Congonhinhas.

¹¹ Na pecuária se destaca a produção de leite, além da criação de suínos, bovinos e aves. Segundo dados do Portal Brasil de 2011, a agricultura familiar produz 70% dos alimentos do país, embora tenha dificuldades na comercialização.

Referências

- ALMEIDA, Antônio Alves. A mística na luta pela terra. *Revista Nera* – ano 8, nº 7, jul./dez. 2005. p.22-34.
- BRAGA, Antônio Mendes da Costa. A subida do horto: ritual e topografia religiosa nas romarias de Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 197-214, jan./jun. 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. *Rever (eletr.)*, nº 2, 2005, São Paulo, p. 87-107.
- SANCHIS, Pierre. Desponta novo ator no campo religiosa brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 11-29, 2007.
- _____. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.
- STEIL, Carlos Alberto. Catolicismos e memória no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p.9-30, junho 2004.
- VILLALOBOS, Jorge Ulises Guerra; ROSSATO, Geovanio. A Comissão Pastoral da Terra (CPT): notas da sua atuação no estado do Paraná. *Boletim de Geografia*, Maringá, v. 14, nº 01, p.19-32, 1996.

RELIGIÃO E SERVIÇO SOCIAL
AS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS DOS ESTUDANTES NO COTIDIANO DA SALA
DE AULA

Susana Kobayasi*
Cláudia Neves da Silva (orientadora)**

Resumo: Os estudantes ingressantes no Curso de Serviço Social percebem nos primeiros meses da graduação que a profissão não está vinculada com a proposta de caridade ou religiosidade. No entanto, há casos em que ao concluir a graduação e ingressar no mercado de trabalho permite que manifestações religiosas interfiram na atuação profissional, por esta razão esta pesquisa analisa a influência religiosa dos estudantes durante a graduação. A metodologia é baseada na aplicação de questionários junto aos estudantes e entrevistas com professores com intuito investigativo de analisar e compreender como a religiosidade do estudante pode interferir na futura atuação profissional como assistente social. No questionário aplicado para esta pesquisa, alguns estudantes denunciaram certa intolerância religiosa partindo de professores, em contra partida professores defendem o espaço acadêmico como um espaço para a ciência, sendo a religiosidade pertencente ao âmbito particular de cada indivíduo. A inquietação é entender como o tema é ou não abordado durante as aulas para esclarecer que a prática profissional não pode incluir manifestações religiosas e como os alunos absorvem tais compreensões e como este aspecto é trabalhado em sala de aula.

Palavras-chave: Serviço Social. Religião. Estudantes.

Introdução

Esta pesquisa é continuidade do projeto de pesquisa e trabalho de conclusão de curso da assistente social Vanessa Tiemi Mori que investigou a presença da religião e religiosidade dos estudantes do curso de Serviço Social entre os anos 2008 a 2012, orientado e coordenado pela docente Claudia Neves da Silva.

Em 2012 aplicamos um questionário (anexo-A) aos 193 estudantes do primeiro ao quarto ano do Curso de Serviço Social a fim de coletar dados referentes à religiosidade e religião dos ingressantes como posiciona o gráfico-I em anexo e como se dava esta relação durante os anos seguintes da graduação. Após análise das respostas, concluímos que a frequência religiosa é significativa, grande parte dos estudantes vai à Igreja ao menos uma vez por semana e participa de projetos voluntários. Somente no último ano do curso tal participação sofre uma queda, justificadas pela falta de tempo devido aos estágios e Trabalho de Conclusão de Curso.

O questionário implicou em uma de suas questões, a relação de respeito entre funcionários, professores e estudantes do curso acerca da religiosidade destes últimos, as

* Susana Kobayasi (Bolsa CNPq).

** Universidade Estadual de Londrina/Centro de Estudos Sociais/ Departamento de Serviço Social/Londrina/PR.

respostas denunciaram situações de desrespeito partindo de professores. Alguns estudantes disseram que:

- “Por certos professores inferioriza os alunos pelo fato de ter a opção religiosa, há uma discriminação.”
- “Pois existem professores ateus que não respeitam a fé individual.”
- “Existem professores ateus que não respeitam e zombam de nossa fé”
- “Muitos tentam impor o ateísmo”
- “Pois, principalmente os profissionais são radicais e contraditórios, defendem a liberdade, igualdade e respeito, mais criticam e são intolerantes no que diz respeito a religião.”
- “Às vezes os professores, alunos parecem de certo modo querer atingir as pessoas que acreditam em Deus. Isso é muito ruim, pois um curso de SS deve ser respeitado todas as manifestações religiosas, inclusive os cristãos.”
- “Porque crer em Deus não é ser A. S. Devo ser atéia p/ ser A. S. segundo alguns (muitos).”

Devido à diversidade de opiniões, alguns professores procuram atuar com cautela ao debater o tema, já que religião e religiosidade são assuntos polêmicos quando discutidos em sala de aula. É possível que esta abordagem seja feita de maneira inadequada ou os estudantes não aceitem opiniões contrárias a sua religião e na atuação profissional repassem seus valores aos usuários do serviço. Estes resultados instigaram a investigação em relação ao posicionamento dos professores sobre o tema, selecionamos oito professores para entrevista (anexo B), quatro com menos de dois anos de atuação na Universidade Estadual de Londrina e quatro professores com mais tempo de docência nesta universidade. Todos concordaram que o curso deve se pautar na ciência e não nas escolhas particulares do indivíduo: “A questão da religião é uma escolha de fórum íntimo, na universidade eu lido com a religião como uma questão da ciência: o que é pensamento religioso, o que é o pensamento científico” (entrevistado-A).

As respostas para a questão sobre respeito de colegas e estudantes em relação às escolhas ou não religiosas dos professores foi a única que não alcançou unanimidade de consenso, apenas um dos entrevistados declarou que

Às vezes sim e às vezes não, sim pelos estudantes, quando eles me perguntam se eu tenho alguma religião, eles aceitam, mas tem colegas professores que questionam, criticam, que isso interfere no modo que se entende a profissão. É... eu já tive colega que debochou, eu sou católica e sempre que chego aqui eu faço o sinal da cruz e tive colegas que debocharam “ai, porque você tá fazendo isso...” Então mais (respeitada) pelos alunos e funcionários e menos pelos colegas professores. (B)

Quando perguntado qual a postura do professor frente às manifestações religiosas dos estudantes alguns alegaram que “... Na verdade não sou eu que tenho que pensar essa questão, são eles próprios né, porque são eles que tem que descobrir como eles querem pensar o mundo de uma maneira mistificada ou se querem pensar o mundo dentro da dimensão ontológica da realidade”(A), “Eu lido com respeito em primeiro lugar, acho q a opção da religião ela é livre, cada pessoa de acordo com sua família, suas escolhas individuais ela pode optar por uma religião, eu acho que a gente precisa ter e criar capacidade de respeito mútuo”(D), “... apenas lembro ele que ele não precisa se sentir atacado por sua convicção religiosa, mas que nos marcos de uma reflexão acadêmica, que uma prática profissional lá fora... é importante que a religião não seja o sistema que o oriente nesse processo.”(C)

Outra questão foi sobre a opinião dos docentes de como os professores do Departamento do Curso devem lidar com as manifestações religiosas dos discentes, alguns disseram que: “A prática profissional tem seu próprio sistema de pensamento no conjunto de conhecimentos e eles norteiam a atitude profissional. O sujeito mantém suas convicções religiosas para os momentos de sua vida privada e de preferência norteie seu agir científico” (C), “... a forma científica de pensar é que vai conduzir a uma melhor compreensão da realidade, agora não cabe a qualquer um impor a leitura de: ou o indivíduo, ele abandona o pensamento religioso ou ele vai ser reprovado. É uma questão de fórum íntimo...” (A)

É preciso conhecer os motivos que levam os estudantes ao vínculo religioso, apesar de metade dos que se declararam religiosos se autodenominarem católicos, há uma diversidade de Igrejas pentecostais e neopentecostais associadas à outra parcela dos estudantes. O resultado do questionário apresenta 44 alunos que não frequentam uma instituição religiosa, destes, apenas seis declararam nunca ter frequentado, enquanto 149 estudantes estão divididos entre as instituições a seguir:

3o IPI frequente	1 Católica Carismática	1 Palavra Eterna	1
Adventista do Sétimo	3 Católica e Centro Espírita	1 Presbiteriana	6
Assembléia de Deus	3 Centro Espírita	5 Primeira Batista	2
Batista	3 Centro Espírita-Terreiro de Umbanda	1 Protestante	3
Batista da Glória	1 Congregação	4 Sagradas Missões	1
Bola de Neve	1 Cristianismo Decidido	1 Salão do Reino	1
Brasil para Cristo	1 Deus é fiel	1 Tenda da Adoração	1
Budista	1 Igreja Metodista	1 Testemunha de Jeová	1
Candomblé	1 IMC- Igreja Missionária Crisistã	1 Não especificado	6
Casa do profeta	1 Nova Aliança	3 Igreja	2
Católica	77 Nova Aliança 2	4 evangélica	4

Fonte: questionários aplicados em 2012.

Como uma Universidade laica tais questões não entram na grade curricular, entretanto em sua atuação o assistente social deve discernir aspectos profissionais e religiosos, então como deve ser abordado o tema? O que fazer para que o estudante compreenda o problema em envolver seus critérios religiosos ao atendimento? Esta questão cabe aos mestres da graduação?

O objetivo geral é investigar a presença e a influência da religião e da religiosidade entre os alunos e alunas do curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina. Como objetivo específico da pesquisa pretende-se entender as motivações dos jovens pelo vínculo religioso e discutir de que forma o tema deve ser abordado para que o profissional entenda que não deve usar sua religião como parâmetro para a profissão, compreender as questões de caráter emocional e existencial que motivam alunos e alunas do curso de Serviço Social a frequentarem celebrações religiosas, identificar a presença e a influência de princípios religiosos na escolha do curso e no cotidiano da sala de aula. A interferência religiosa pode ser prejudicial, principalmente pela falta de clareza na abordagem do tema ou quando usado para justificar e amenizar situações decorrentes dos reflexos da questão social derivada da exploração do modo de produção capitalista.

Em contrapartida, também se faz necessário persuadir estudantes que se declaram ateus a não tentar convencer ou contradizer a religião do usuário, é necessário partir de uma ética profissional. Suas convicções, religiosas ou não, não podem interferir no atendimento. Portanto é de suma importância que a graduação dê suporte teórico e técnico para este tema.

Materiais e métodos

Observações das celebrações religiosas, questionários aos estudantes e entrevistas aos professores do Curso de Serviço Social.

Resultado e discussão

Em um mundo bombardeado pela necessidade de consumir e mensagens ligadas a músicas e aos programas de televisão voltados para a sensualidade, é questionável o interesse dos jovens nessa participação efetiva dentro de uma Instituição religiosa. Atualmente o tradicionalismo perde força, a influência familiar não possui total poder de decisão sobre as escolhas de seus filhos como em gerações passadas, e, no entanto alguns buscam os vínculos religiosos, muitas vezes extremamente conservadores ou sem nenhuma ligação com a religião de seus pais, por livre tomada de decisão.

Zygmunt Bauman em sua obra “Modernidade Líquida” afirma que vivemos em um mundo cheio de oportunidades, aponta o consumismo como uma busca pela felicidade, não apenas pelo aspecto de compra de bens materiais, mas também da compra de sensações, no entanto “‘estar feliz’ é muitas vezes difuso e solto; seus contornos são apagados, suas raízes, espalhadas; precisa tornar-se tangível-moldado e nomeado, a fim de tornar o igualmente vago desejo de felicidade uma tarefa específica.” (BAUMAN, 2001). O desejo assim que é satisfeito gera outro desejo e essa corrida desenfreada nunca cessa se torna um vício e cria uma insatisfação, uma frustração, “[...] tentando escapar da agonia chamada insegurança.” (BAUMAN, 2001).

Buscam-se relações fundadas no afeto, no desejo de ser feliz, na satisfação e no prazer, tendo a liberdade individual e a liberdade de escolha como essenciais para a conquista da felicidade no plano terreno. Destaca-se, igualmente, a importância de viver o presente, o agora, o dia-a-dia, não cabendo a necessidade ou a obrigação de dedicação e filiação a uma luta ou causa, seja ela social, política ou ambiental, porque não estaria diretamente ligada ao cotidiano e os resultados viriam em longo prazo.

Uma espiritualidade reelaborada por meio do sentimento de que a sociedade, e nela, as relações sociais, comerciais e de trabalho, não poderia ser transformada, mas reconstruída a partir de alternativas variadas de viver e pensar as quais possibilitariam ao indivíduo compreender qual o seu lugar na família, no mundo e mesmo no universo (SILVA, 2008).

Segundo esse novo modo de pensar e agir, cada pessoa escolheria a sua própria religião, a sua própria crença, desde que se adequasse aos seus objetivos. Tal situação fez surgir uma profusão de igrejas, cada uma procurando atender à demanda que se apresentava. Esse fenômeno religioso se espalhou e se consolidou ao longo das últimas três décadas do século XX, contradizendo a ideia de que a secularização atingia todos os homens e mulheres de diferentes grupos e classes sociais (SILVA, 2008).

Conclusões

As protoformas do Serviço Social sofreram grande influência religiosa, a concepção de caridade era acentuada, mas devido à demanda para o surgimento da profissão, não mais com um arcabouço de caráter técnico, e sim profissional após o movimento de ruptura e o processo de adequação do Serviço Social a realidade brasileira, esta influência religiosa católica não deveria mais existir, porém, o resultado de nossos questionários aponta para um grande número de estudantes vinculados a trabalhos voluntários em suas igrejas e ingressando no curso com o princípio de ajuda ao próximo. No entanto, como afirma Pedro Simões (2005) “não se quer dizer que os assistentes sociais ajam de forma puramente religiosa. Tão pouco que a escolha da profissão ocorre, exclusivamente, derivada desta mediação.” E indiferente dos motivos que levam o estudante a optar por esta profissão ou qualquer outra, temos tendências cristãs transmitidas pelo processo de socialização cultural, então, talvez seja necessário implantar uma metodologia voltada para uma discussão de forma ética e sensata sobre o tema, para isso, durante a pesquisa pretendemos questionar os professores do curso, destacar suas opiniões sobre a questão e de forma sucinta melhorarmos cada vez mais a profissionalização do assistente social.

Agradecimentos

Em primeiro lugar a minha orientadora Claudia Neves da Silva pelo apoio e compreensão, aos estudantes que responderam prontamente aos questionários e ao Cnpq pela oportunidade de pesquisa.

Referências

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

MORI, V. T. *A presença da religiosidade entre os estudantes do curso de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina*. 2012.71f. TCC(Graduação), Universidade Estadual de Londrina.Londrina 2012.

SILVA, C. N. *As ações assistenciais promovidas pelas Igrejas Pentecostais no Município de Londrina (1970-1990)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo, 2008.

SIMÕES, P. *Assistentes sociais e religião: um estudo Brasil/Inglaterra*. São Paulo: Cortez, 2005.

Anexo A

Questionário aplicado em 2012 aos estudantes do Curso de Serviço Social

Religião e religiosidade dos estudantes do curso de Serviço Social

Projeto de pesquisa

Manifestações culturais contemporâneas: religião, religiosidade e juventude no movimento pentecostal

Coord.: Profa. Claudia N. da Silva

Sexo: _____

Data de Nascimento: _____

Ocupação: _____

Estado civil: _____

1. Você frequenta algum espaço religioso: igreja, templo, salão, terreiro de umbanda/candomblé, centro espírita, outros?

Sim Não

Se você não frequenta, vá para as perguntas 13, 14 e 15

2. Qual igreja ou espaço você frequenta? _____

3. Com que frequência?

01 vez por semana mais de duas uma vez por mês

esporadicamente

4. Há quanto tempo você frequenta essa igreja?

Há menos de 1 ano

Há mais de 1 ano

Há mais de 2 anos

Há mais de 3 anos

Há mais de 5 anos

Há mais de 10 anos

Sempre frequentei

5. A sua participação nesse espaço inclui algum tipo de “serviço” (catequese; pastoral, ministérios, etc.) ou grupo?

Sim Não

5.1. Qual? _____

6. Quais foram os motivos que te levaram a freqüentar essa igreja/espço religioso?

Tradição familiar Convite de amigos Comodidade

Conversão Outros

6.1 Qual? _____

7. Sua vida mudou depois que você passou a freqüentar essa igreja?

Sim Não

7.1. Que mudanças foram estas? _____

8. O fato de você freqüentar um espaço religioso ou ter fé em Deus te ajudou a escolher o curso de Serviço Social?

Sim Não

9. Por que te ajudou? _____

10. Como te ajudou? _____

11. Seu vínculo religioso ou fé em Deus já te ajudou a arrumar emprego?

Sim Não

Como? _____

12. Você se sente respeitada(o) no espaço da UEL quanto à sua opção religiosa? (Em relação a professores, colegas, funcionários)

Sim Não

Por quê? _____

13. Você já freqüentou alguma igreja ou espaço religioso?

Sim Não

Qual? _____

14. Por que não frequenta mais?_____

15. Espaço para comentários/observações:_____

ANEXO B**ENTREVISTA AOS PROFESSORES DO CURSO DE SERVIÇO SOCIAL**

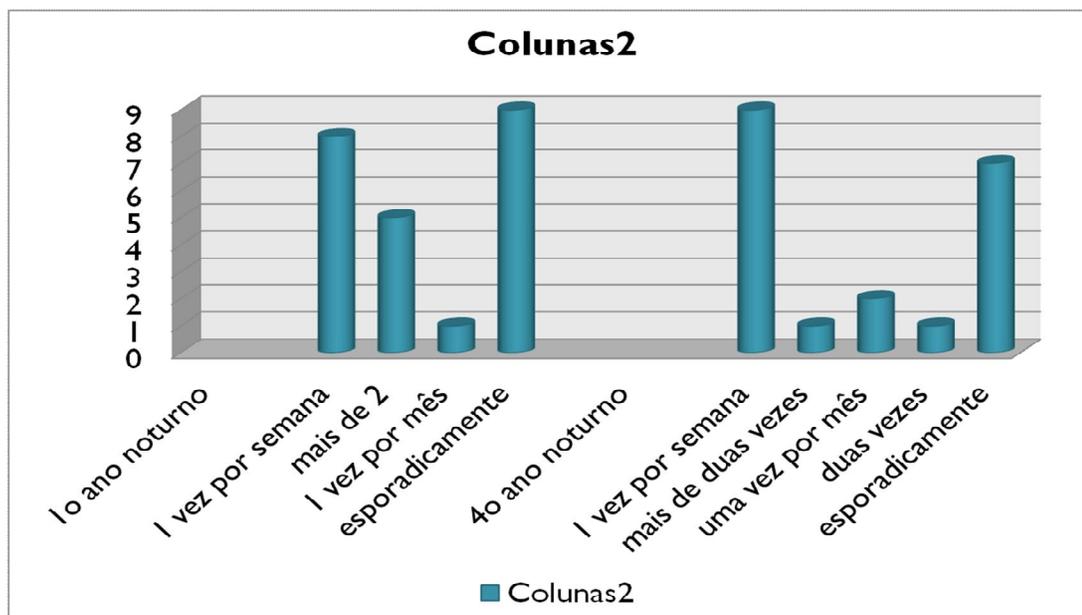
- 1) O(a) Senhor(a) se sente respeitado(a) pelos professores, funcionários, estudantes, por sua escolha ou não religiosa?

- 2) Como o(a) Senhor(a) lida com a religião e manifestação religiosa dos estudantes?

- 3) Como o(a) Senhor(a) reage quando o estudante fala de Deus ou do diabo em sala de aula?

- 4) Como o Departamento de Serviço Social deve lidar com as manifestações religiosas dos estudantes?

GRÁFICO - I



ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO BUDISTA EM LONDRINA SEGUNDO OS CONCEITOS DE PIERRE BOURDIEU

Leonardo Henrique Luiz*
Richard Gonçalves André (orientador)

Resumo: Neste texto, oferecemos uma proposta de como explorar e aplicar os conceitos elaborados pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, e de que maneira suas reflexões podem ser entendidas para compreender a estruturação do Budismo japonês em Londrina. Para tanto, utilizaremos essencialmente o conceito de campo religioso e como esse espaço social de disputa funciona como estrutura estruturante. As observações aqui realizadas têm o intuito de esclarecer alguns aspectos para o entendimento do cenário religioso na cidade de Londrina, destacando a atuação do Budismo institucional e leigo na região, além de demonstrar que o contexto histórico brasileiro na década de 1950 estabeleceu condições objetivas (principalmente materiais, políticas e econômicas) que favoreceram o processo de estruturação do Budismo japonês.

Palavras-chave: Pierre Bourdieu. Budismo Japonês. Londrina.

1. Campo religioso

Pretendo abordar de que maneira os conceitos desenvolvidos por Pierre Bourdieu, podem ser entendidos para a análise do fenômeno religioso Budista em Londrina, enfocando especialmente o processo de institucionalização do Templo Budista Nishi Honganji, busco destacar que o período histórico de 1950 é crucial para esse processo da construção do templo. Com o conceito de campo religioso de Bourdieu, pretendo salientar as relações de poder em que o campo budista está inserido até o ano de 2014 em Londrina e como essa religião luta pela sobrevivência em um campo de tradição judaico-cristã.

Por ser um sociólogo, Bourdieu tem exercido notável influência sobre diversas áreas das ciências humanas, seus trabalhos abrangem assuntos diversos como: a questão de gênero (BOURDIEU, 2003), sobre a literatura (BOURDIEU, 1996), a cerca da educação (BOURDIEU, 1992), entre outros que possuem grande destaque nas análises históricas. Entre os assuntos abordados por Bourdieu, está o estudo da religião e religiosidade, mas os conceitos elaborados pelo autor aparecem em diferentes temas que devem ser levados em consideração. É preciso destacar aqui que partiremos principalmente do conceito de “campo”, para posteriormente buscar historicizá-lo nas contradições da formação do cenário das religiões e religiosidades brasileiras, tendo como recorte espacial a cidade de Londrina, situada no Norte do Paraná, entre os anos de 1950 até 2014.

* Graduando em História pela Universidade Estadual de Londrina. Bolsista UEL.

Uma das questões que estão presentes nos textos do autor, é a busca da mediação entre as ações subjetivas¹² e a objetividade estruturada¹³ na sociedade. Por meio dessa problemática é possível investigar as relações sociais das pessoas, sendo nesse sentido que o conceito de campo deve ser entendido. O campo pode ser caracterizado como um espaço simbólico relativamente autônomo, que é ocupado por agentes sociais em diferentes posições sociais. Os agentes no interior de cada campo disputam um jogo particular e visam determinado troféu, ou seja, disputam entre si de forma desigual pelo exercício legítimo do monopólio da estrutura do campo. Esse espaço simbólico é caracterizado como um lugar de dominação, pois os agentes nele inseridos estão a todo o momento lutando para disputar as melhores posições em sua estrutura. No caso do campo religioso, as diferentes formas de expressão religiosa ocupam uma posição (dominantes ou dominados) estabelecida pelo “capital religioso”, o grau de autoridade religiosa conferida pelos fiéis aos sacerdotes (especialistas do campo), e disputam a legitimação e o monopólio dos “[...] bens de salvação e do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos [...]” (BOURDIEU, 2005, p. 57), em outras palavras, essa disputa entre as diferentes formas de religiosidade confere legitimidade às práticas dos fiéis.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que os diferentes agentes são adversários, comportam-se também como “cúmplices”, pois jogam o mesmo jogo e lutam para a permanência do campo. Conforme as palavras de Renato Ortiz (2003) “O campo se define como o *locus* onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão” (ORTIZ, 2003, p.19). Esse “locus” em Londrina deve ser problematizado, pois é preciso ter em vista que em todo o Brasil a Igreja Católica atuou como religião majoritária, e deteve o monopólio dos bens de salvação durante grande parte da história do país. Isso estabelece como outras religiões se introduzem no campo, pois o Catolicismo como todo dominante tende a exercer estratégias de preservação da estrutura vigente, dificultando assim as práticas dos dominados que apesar de sofrerem uma relação desigual de poder, tendem elaborar estratégias de sublevação (subverter a ordem social) e resistências ao processo de dominação.

¹² Referentes aos desejos e vontades do ser.

¹³ Como as condições econômicas, jurídicas ou políticas.

2. Campo religioso brasileiro

Maria Lucia Montes (1998) oferece um panorama sobre o sagrado na sociedade brasileira, por meio do qual é possível perceber o papel de dominante e dominado no campo religioso. De acordo com a autora, a Igreja Católica atuou de forma intrínseca com o poder do Estado por pelo menos quatro séculos, e esse monopólio de crença e valores se tornam fortes o suficiente para a esfera do público e do privado serem confundidas. Essa hegemonia começa sofrer abalos após a Segunda Guerra Mundial, com a chegada do “protestantismo de massa” que juntamente às já presentes religiões afro-brasileiras e o espiritismo se tornam “inimigos” da fé católica (MONTES, 1998, p. 82-83). Empregando os conceitos de Bourdieu, podemos perceber que esses novos campos em processo de estruturação no campo religioso passam a contestar o monopólio do Catolicismo buscando a subversão da ordem estruturada. É preciso ter em vista, contudo, que os espaços de poder têm uma mudança lenta e até os dias atuais o Catolicismo é um dominante no campo religioso brasileiro.

Com esses novos concorrentes no campo brasileiro, a Igreja Católica foi gradativamente “direcionando” as suas atenções para determinadas práticas religiosas que poderiam ser perigosas para a conservação da sua legitimidade. O Budismo, nesse sentido, se “aproveitou” desse processo em dois sentidos. Primeiramente, com a existência de estratégias de negociação da identidade, como as que Richard Gonçalves André (2011) aponta em túmulos entre nikkeis¹⁴ que apresentam grande presença de sincretismos. É possível observar, segundo o autor, elementos cristãos e budistas na mesma sepultura, principalmente entre os anos 1930-1950. Isso pode ser caracterizado como uma estratégia de sobrevivência da prática religiosa do imigrante, que na medida do possível foram ressignificados os elementos da religiosidade nipônica, de acordo com as especificidades da sociedade brasileira.

Em segundo lugar, o aumento do número de protestantes no Brasil durante o século XX exigiu atenção especial das autoridades católicas, que passaram a se dedicar à nova grande ameaça. Esse processo de certa forma abriu caminhos para uma maior diversificação no campo religioso, e o Budismo ganhou espaço em nível institucional, principalmente nos anos 1950, junto a outras religiões.

Antes de tratar da presença do Budismo no Brasil, nos parece necessário argumentar sobre o caráter que confere ao Budismo o “status” de religião. No pensamento comum, o Budismo é muitas vezes classificado mais como uma “filosofia de vida” do que como religião

¹⁴ Japoneses ou descendentes nascidos fora do Japão que emigraram para a América.

propriamente dita. No entanto, os ensinamentos do Budismo têm como objetivo a salvação das pessoas (ELIADE, 1979, p.86) do sofrimento e não apenas orientar a melhor maneira de viver na sociedade. O Budismo concebe como sofrimento o próprio fato do indivíduo existir, na medida em que esse indivíduo é preso à Samsara (ciclo de renascimentos em diferentes mundos) e todas as experiências humanas são insatisfatórias, pois são impermanentes e levam ao sofrimento (COHEM, 2008, p.72). Isso não significa que a primeira denominação esteja errada, mas sim incompleta, pois o caráter religioso do Budismo é importante para entender a dinâmica do campo religioso em que está inserido.

Para entender a presença do Budismo japonês no Brasil é fundamental considerar que essas religiões chegam de maneira mais perceptível em torno de 1908, quando da chegada do navio Kasato-maru trazendo os primeiros imigrantes para Santos. Esses primeiros imigrantes que chegaram ao Brasil não pretendiam residir de forma permanente no país, por isso as práticas religiosas se desenvolverem particularmente por leigos de maneira informal¹⁵, e principalmente longe dos olhares das autoridades. Segundo Frank Usarski (2002), foi nos anos 1950 que se deu o processo de institucionalização dos templos budistas, por uma série de elementos sociais e políticos do período, conforme será sugerido.

O Brasil acabava de passar pelo chamado Período Vargas, governo marcado pela busca da criação do nacionalismo brasileiro, limitando, portanto, as práticas não nacionais, dentre as quais a religião dos imigrantes (ANDRÉ, 2011). Essa mudança política proporciona a mudança no campo religioso. Além disso, desde a década de 1930 o imigrante passa a se familiarizar com a ideia de que não era possível enriquecer e retornar ao Japão, facilitando o processo de enraizamento em terras brasileiras onde laços de amizade e pertencimento foram construídos. Decorrente da fixação, os imigrantes passam a construir estruturas para suprir as necessidades de convívio social, dentre as quais o templo.

Deve-se destacar também que o próprio templo pode ser entendido como uma maneira de preservar a identidade fora do Japão, na medida em que foi usado como escola e lugar de sociabilidade comum entre o nikkei. É a partir desses elementos que é possível refletirmos sobre a institucionalização do Budismo em Londrina, como será destacado ao longo do texto.

¹⁵ Contudo, deve-se destacar a atuação de Genju Ibaragui, monge que estava no primeiro navio e realizou o primeiro trabalho de pregação.

3. Londrina

A cidade de Londrina é um ponto conveniente para a análise do fenômeno religioso japonês, tendo em vista que o Norte do Paraná recebeu grande número de imigrantes japoneses e constitui ainda hoje o segundo Estado com maior presença de nipo-brasileiros no Brasil (MAESIMA, 2013). Na verdade, Londrina recebeu reimigrantes, ou seja, japoneses que já haviam imigrado para outras regiões do Brasil, principalmente o Estado de São Paulo, para posteriormente se deslocarem para o Paraná, onde eles encontraram a possibilidade de tornar-se pequenos proprietários.

Apesar de atestada a presença de nikkeis nos primeiros anos da cidade, é somente na década de 1950 que institucionalmente aparecem os primeiros templos budistas¹⁶, sendo de escolas budistas diferentes, possuindo, portanto, características peculiares que merecem ser exploradas. Em geral, as escolas budistas variam sobre a maneira como se alcança a salvação ou iluminação, quais ensinamentos devem ser privilegiados e que tipo de prática a atenção é direcionada. Pelos ensinamentos e práticas devocionais é verificável a existência de elementos salvacionistas e voltados à prática do fiel, nas referidas escolas budistas onde existem recitações que exercem função de “formulas mágicas”, por meio das quais ao se proferir a “oração”¹⁷ a pessoa se salvará. Ricardo Mário Gonçalves (2003) estabelece a seguinte classificação: “*Súbitas* ou *Instantâneas* são as escolas que preconizam uma realização direta, instantânea, súbita como o raio, cuja claridade ilumina repentinamente as trevas de uma noite tempestuosa” (GONÇALVES, 2003, p. 32 e 33) e “*Emocionais* ou *devocionais*” onde o homem se encontra “[...] com o Verdadeiro Eu, representado [...] por uma divindade pessoal diante da qual o devoto se coloca em fé incondicional e total dependência” (GONÇALVES, 2003, p. 33).

Nesse sentido, argumentamos que as características próprias das escolas budistas, juntamente com as características históricas do período de 1950, proporcionaram condições objetivas que possibilitaram o complexo processo de fundação do templo Budista Nishi Honganji. É relevante mencionar, por exemplo, que após 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial, os preços dos alimentos aumentam consideravelmente e surgem algumas fortunas em Londrina, essa fama se espalha e atrai milhares de pessoas para a cidade (ARIAS NETO,

¹⁶ Templo Budista Hompoji, da Escola Nichiren e Templo Budista Nishi Honganji, da Escola de Terra Pura.

¹⁷ A escola Nichiren tem como prática principal a entoação da oração “namu myouhou renguekyou”, presente no Sutra do Lótus. Enquanto que na escola Jôdo Shinshû (Shin Budismo da Terra Pura) a prática central da Terra Pura é a recitação do Nembutsu.

1998, 64-65), entre os quais muitos (re)imigrantes que se tornaram pequenos proprietários e fixaram-se à terra.

Em Londrina, existem também práticas de outras escolas budistas de forma não institucionalizada como, por exemplo, a comunidade Soto Zen que divulga suas atividades por intermédio de blogs e web sites¹⁸. Assim sendo, cabe nós questionarmos: por que a conhecida escola Zen Budista¹⁹ não consegue edificar um templo na cidade? Uma possível resposta talvez seja pelo tipo de público presente na cidade. O ensinamento do Zen demanda do praticante a realização do *zazen*²⁰, que demanda por uma dedicação diferente da recitação. No Zen Budismo, os fiéis passam por um treinamento integrado com fatores mentais, intelectuais e físicos (GONÇALVES, 2003, p.33) em busca da Iluminação, que significa sair do ciclo de renascimento. Nesse sentido, podemos perceber as diferenças de práticas entre a escola Zen Budista, onde a salvação é alcançada pela prática da meditação em *zazen* (com uma postura e respiração adequada, controle do lado emocional e busca do conhecimento), enquanto a escola de Terra Pura é altamente salvacionista e prática, onde a devoção e confiança do fiel no Buda Amida são suficientes para se alcançar a salvação e nascer na Terra Pura, onde o fiel se torna Buda. E inegavelmente as crenças religiosas dos reemigrantes que vieram para Londrina possuíam enfoque particular voltado para as escolas devocionais.

Estamos enfatizando a questão da existência do templo, pois esse constitui parte essencial do ensinamento budista em pelo menos dois aspectos que estão interligados. Em primeiro lugar, Nissim Cohen (2008) na introdução da sua antologia do Cânone Páli, mostra que para os seguidores de Buda existem as Três Jóias: o Buda, o Darma e o Sangha (COHEN, 2008, p.148). A palavra Sangha é apropriadamente traduzida como comunidade ou assembleia, sendo um lugar onde o fiel busca refúgio espiritual, ou seja, um grupo de pessoas que se apoiam mutuamente. Desse modo, como foi sugerido, o templo budista, como manifestação da religiosidade nipônica, pode ser compreendido como forma de resistência cultural, uma vez que é local considerado sagrado na organização da comunidade nipônica.

Em segundo lugar, a importância do espaço sagrado é fundamental para o homem na medida que é o lugar onde se estabelece a relação com o transcendente. Mircea Eliade (2001) argumenta que, do ponto de vista do religioso, o espaço sagrado é o centro do mundo, onde o real existe e se manifesta, “[...] *o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmo, à*

¹⁸ Como, por exemplo, Zen Londrina. Disponível em zenlondrina.blogspot.com.br. Acesso em 17 de ago. 2014.

¹⁹ No senso comum a palavra “zen” é conhecida entre muitos tipos de indivíduos.

²⁰ É à base da prática Zen Budista, que busca um estado meditativo profundo para atingir a Iluminação.

medida que se revela como mundo sagrado.” (ELIADE, 2001, p. 59), o fiel vê o templo como o lugar onde suas relações com o sagrado podem ser vividas de maneira mais intensa possível.

4. Uma teoria da prática

Como enfatizado ao longo do texto, a chegada de novos agentes no interior do campo religioso provocaram o acirramento da disputa pela gestão dos bens de salvação. Esses novos concorrentes foram posicionados de acordo com seu capital religioso em relação a dominante e dominados. Podemos entender essas classificações de acordo com Renato Ortiz (2003, p. 21)

Os agentes que ocupam o primeiro pólo são justamente aqueles que possuem um máximo de capital social; em contrapartida, aqueles que se situam no pólo dominado se definem pela ausência ou pela raridade do capital social específico que determina o espaço em questão.

No caso em análise, o Catolicismo possui a legitimidade conferida pela sua história no país, enquanto que o Budismo não possui uma tradição abrangente no Brasil, mas apenas práticas modestas em localidades esparsas. Portanto, o capital religioso é analisado “enquanto trabalho simbólico acumulado” pela história da sociedade em questão (BOURDIEU, 2005, p. 39). Essa dicotomia de dominação é interiorizada no indivíduo por habitus, que são os códigos da cultura inscritos nas práticas e objetos sociais, ou seja, transcendem as simples escolhas dos indivíduos.

Dessa forma podemos perceber de que maneira o Budismo atua como estrutura estruturante em uma estrutura estruturada. Os sistemas de ação, motivação e compreensão permitem elaborar estratégias práticas de acordo os limites da estrutura, pois são produtos e também as definem (PROENÇA, 2011, 67). Em outros termos, o mundo social é incorporado pelo indivíduo de acordo com as posições sociais do campo, essa incorporação não é mecânica, mas gradual e pela prática. Dessa forma, podemos argumentar que o campo é composto pelo habitus dos agentes e as condições objetivas da sociedade.

O processo de institucionalização do templo budista não é um fato isolado movido por interesses de um indivíduo ou um grupo pequeno, mas um momento de convergência de situações econômicas, sociais e políticas que criaram possibilidade para a construção do templo Nishi Honganji na cidade de Londrina. Mas a edificação do templo não é o fim da condição de dominado, pois mesmo com a existência do templo os praticantes do Budismo da

Terra Pura são poucos. Tendo isso em vista, podemos argumentar que o Budismo japonês ainda se encontra em processo de estruturação na região, pois essa religião luta constantemente para não desaparecer, já que os fieis mais velhos morrem com os anos e a prática budista não é difundida com eficácia entre os filhos ou netos dos praticantes, conhecendo essas dificuldades a própria instituição da Terra Pura desenvolve estratégias de proselitismo em diferentes escalas espaciais visando à sobrevivência no Brasil. Essas estratégias são variadas e compõem um amplo repertório de práticas midiáticas, como o “Jornal do Hongwanji” de circulação interna, o site do Shin Budismo Terra Pura²¹ e em especial na cidade Londrina o Reverendo (monge) responsável pelo templo, é dotado de características que favorece o proselitismo religioso como: o conhecimento razoável da língua portuguesa, a busca por incentivar a participação de jovens e o uso de músicas para transmitir os ensinamentos. Todos esses elementos são fundamentais para garantir a continuidade e busca pela expansão do Budismo em Londrina.

5. Considerações Finais

Como foi possível observar, o campo religioso é um espaço simbólico marcado por disputas sociais entre os agentes que compõem a sua estrutura, e o Budismo em Londrina atuou (e atua) como um dominado na medida em que exerce atividades com pouco público, restringindo sua área de influência ao âmbito de algumas famílias de descendentes de japoneses, mas poucos não descendentes. Procuramos refletir no presente texto, de que maneira se realizou o complexo processo de institucionalização do Budismo japonês no templo Nishi Honganwji, defendendo a teoria que as condições objetivas da sociedade, juntamente com as questões próprias da comunidade de nikkeis em Londrina, proporcionaram as conjunturas de circunstâncias adequadas para a construção do templo. Buscamos, em especial, mostrar que os conceitos elaborados por Bourdieu podem ser apropriados para entender o fenômeno religioso, pois eles evidenciam a mobilidade intrínseca dos fenômenos históricos, como os conflitos, as contradições, as transformações e negociações de identidade.

²¹ Disponível em: www.terrapura.org.br Acesso em: 21 ago. 2014

6. Referências

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. *Religião e silêncio: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932 – 1950)*. 2011. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis.
- ARIAS NETO, José Miguel. *O eldorado: representações da política em Londrina (1930-1975)*. Londrina: EDUEL, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.
- _____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- _____. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- COHEN, Nissim (Org.). *Ensinamentos do Buda: uma antologia do Cânone Páli*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. Buda e os seus Contemporâneos. In: *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. vol. 1. Tomo II.
- GONÇALVES, Ricardo Mário (Org.). *Textos budistas e zen-budistas*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.
- MAESIMA, Cacilda. *Japoneses, multietnicidade e conflito na fronteira: Londrina, 1930/1958*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- MONTES, Maria Lucia A. As Figuras do Sagrado: Entre O Público e O Privado. In: Lilia Katri Moritz Schwarcz. (Org.). *História da Vida Privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.63-171.
- ORTIZ, Renato. Introdução: A Procura de Uma Sociologia da Prática. In: ORTIZ, Renato *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho d'Água, 2003. p.7-30.
- PROENÇA, Wander de Lara. *Sindicato de mágicos: uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2007)*. 1. ed. São Paulo - SP: UNESP, 2011.
- USARSKI, Frank (Org.). *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae, 2002.

BOLA DE NEVE CHURCH LONDRINA MERCADO RELIGIOSO E CONSUMO

Maryana Marcondes*

Resumo: Este trabalho consiste em uma discussão sobre o conceito de mercado religioso e a relação deste contexto com as práticas da Bola de Neve Church que envolve o consumo, como por exemplo, vendas de objetos com a marca da denominação, alimentos no templo, CDs e DVDs de artistas do cenário gospel. É realizada uma explanação sobre o desenvolvimento do movimento neopentecostal, na qual a referida igreja agrega elementos. E a discussão sobre as origens do imaginário juvenil fomentado nas sociedades ocidentais. Como resultado é verificado que essas práticas almejam a divulgação da igreja, e o reforço da ideia de informalidade, característica ressaltada como diferencial desta denominação em um contexto de concorrência entre as religiões.

Palavras-chave: Bola de Neve Church. Sociologia das Religiões. Consumo. Juventudes.

Introdução

O presente artigo baseia-se em apontamentos levantados em observações de campo na igreja Bola de Neve²², realizadas para a elaboração da pesquisa de iniciação científica intitulada *Juventude e sua conduta cristã na Igreja Bola de Neve²³ em Londrina* que iniciou em 2013 e concluída em 2014. São apresentadas algumas práticas voltadas ao consumo na referida igreja, através dos produtos com a marca da denominação, CDs e DVDs de artistas participantes do cenário gospel e os alimentos vendidos do culto.

É realizada uma explanação sobre as discussões de mercado religioso e mercado de bens simbólicos, tais conceitos permite a compreensão da disposição da BNC Londrina um diferencial para atração e manutenção de fiéis.

Os jovens se caracterizam como público alvo da BNC, para tanto é realizada uma discussão identificando as configurações históricas que permitiram a elaboração do imaginário ocidental acerca da juventude, que é atrelado ao lazer, e a relação com a música.

Como resultado é verificado que tais práticas são resultado das mudanças culturais que perpassam também o ambiente religioso. E a participação da lógica concorrencial entre as religiões que são semelhantes ao que ocorre no ambiente de mercado.

* Aluna especial do programa de mestrado em Ciências Sociais UEL.

²² Bola de Neve Church será referida através da sigla BNC.

Bola de Neve, conceituação e histórico

As práticas realizadas pela BNC permitem a conceitua-la enquanto uma igreja filiada as vertentes contemporâneas do pentecostalismo. Tal movimento se caracteriza desde os anos 60 do século XX, por inserir inovações nas práticas religiosas cristãs, concebendo novas concepções teológicas e inovando em padrões morais, isto possibilitou a fragmentação de várias vertentes de movimentos religiosos (DANTAS, 2012).

Esses posicionamentos são resultados de mudanças culturais no cenário religioso brasileiro influenciado principalmente pelo movimento neopentecostal, vertente do pentecostalismo, conceituado por autores como MARIANO (1999) como movimento que se manifestou no Brasil na década de 1970 e distingue-se por usar meios de comunicação em massa como forma de evangelização, investir no mercado sonoro através das músicas gospel, atividades e participação no cenário político. Tais modificações são frutos das transformações no contexto econômico e cultural do Brasil, eventos como a industrialização, urbanização e o êxodo rural. Que proporcionaram a população mudanças de comportamento, e que cobrou das religiões reformularem algumas concepções em nome da manutenção de público.

Caracteriza-se em diferenciação das pentecostais tradicionais por considerarem proporcionar a cura a males psicológicos ou resultantes da esfera social, diferente das vertentes clássicas que utilizavam da prática de falar em línguas como dom do Espírito Santo. Atraiu nas últimas décadas um significativo contingente de brasileiros/as em suas denominações como Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, entre outras; embora sejam em sua maioria independentes, pois suas práticas variam conforme o público alvo e costumes das regiões em que se estabelecem.

No Brasil a BNC foi fundada em 1999 na cidade de São Paulo. Em Londrina a comunidade estudada realiza atividades desde o ano de 2007. Em abril de 2008 a igreja se mudou para um imóvel localizado na Av. Poços de Caldas, 70, no bairro Amaro, situado no começo da região oeste da cidade. Nesta apresentação presente no site da igreja existe um relato do público que deseja alcançar e a demonstração dos anseios em atrair familiares de membros da BNC:

Nestes quatro anos de ministério, algo muito curioso vem sendo observado entre os jovens que se entregam a Jesus: se em geral ouvimos falar de pais que sofrem para conseguir trazer os filhos à igreja, aqui muitas vezes vimos a situação contrária, isto é, pais que, impactados pela transformação de seus filhos, acabam se convertendo

e se juntando a nós. Também não é para menos: testemunhos de pessoas que se libertaram completamente das drogas (e outros tipos de vícios) e vêm tendo seu caráter mudado diariamente, por meio de uma nova vida nos caminhos de Cristo. A descontração dos cultos atrai pessoas de todos os estilos: skatistas, motociclistas, esportistas em geral - enfim, uma galera do mundo underground que se identifica com os louvores tocados em ritmo de *reggae* e *rock*.²⁴

É possível identificar nesta apresentação como existe um contingente de pessoas de outras faixas etárias que frequentam a igreja e uma ampliação de grupos almejados por esta denominação, ou seja, poderia ser interpretado enquanto um nicho de mercado, tendo em vista que seu público inicial de fiéis foram surfistas e estes não são encontrados na cidade de Londrina que está fora do contexto litorâneo. Assim indicam outros grupos que carregam uma pertença esportiva ou musical, como pessoas de moto clubes, skatistas, e roqueiros. Tais grupos compartilham a proposta a serem voltadas as juventudes.

Imaginário social acerca das juventudes

Historicamente no ocidente existe um imaginário acerca da juventude que a considera avessa a tradições e favorável a inovações de comportamento. Tal concepção foi muito difundida devido ao consumo cultural desenvolvido na Europa no período pós-guerra, aonde música e lazer tornaram-se símbolos da vivencia juvenil, tal acontecimento foi possibilitado pela a renovação da mão de obra nos setores produtivos naquele continente (REGUILLO, 2003). Assim jovens trabalhando puderam ter poder de compra, desta forma o mercado, principalmente fonográfico soube explorar esse evento elaborando uma espécie de “espírito juvenil” e que pode ser alcançado por pessoas de diversas faixas etárias dentre as vias do pertencimento a determinados grupos ou por meio do consumo de mercadorias como roupas, tecnologias entre outros.

O reconhecimento da Juventude enquanto um processo biológico que ocorre para todos/as seres humanos assim como as demais fases da vida é uma realidade. O senso Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE realizado em 2010 concebe enquanto jovens o público da idade de 15 a 24²⁵ anos. Ao trabalhar com a categoria de análise²⁶

²⁴ Informações coletadas em: <<http://www.boladenevelondrina.com.br/quem-somos.php>>. Acesso 23/03/2014, às 16h30min.

²⁵ Fonte: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/populacao_jovem_brasil/default.shtm>. Acesso em: 31/01/2014, às 14h 15min.

Juventudes considerando enquanto plural, ou seja, a concebendo enquanto uma construção histórica e social permite que suas vivências se diferenciem conforme o local e a cultura que ocorre sua inserção, ou reconhecendo outras situações que podem ser marcadores de diferenças, exemplo: utilização de tecnologias, a situação de depender economicamente dos pais e provavelmente estar em fase de escolarização. Essas situações devem ser analisadas com cautela para aplicar um à conceituação, conforme nos adverte Catani e Gilioto:

Por um lado, é útil compreender a juventude no singular já que ela se uniformizou com a internacionalização da economia, a globalização de consumo, a expansão da escolarização e de políticas públicas voltadas a esse segmento. Por outro, englobar diferentes posicionamentos, expressões e condições juvenis em rótulos generalizantes é perigoso (...) (CATANI; GILIOLI, 2008, p.16).

No entanto as aproximações e semelhanças das vivências e anseios dos jovens de diferentes lugares do mundo tornaram aspectos de parecidas vivências, devido o processo de globalização que passa a contemporaneidade, sendo necessário considerar nas análises do global e local, mas considerando o conceito juventudes como melhor adequado para contemplar a juventude religiosa da BNC/Londrina.

Mercado religioso

Diante deste cenário é fundamental saber como se configura a juventude religiosa da Bola de Neve em Londrina e suas relações e concepções do mercado religioso, este é definido para Berger enquanto:

(...)o indivíduo diante de um mercado composto por várias agências religiosas que competem pela preferência e adesão desse indivíduo. O indivíduo teria livre-arbítrio para optar por uma delas, podendo essa 'preferência religiosa' ser abandonada tão prontamente quanto é adotada (BERGER, 1985, p.146)

²⁶ Onde consta a expressão "categorias de análise", há que se entender que o referido conceito parte das contribuições oriundas dos Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação, fundamentadas nas seguintes definições: "6 – Descrição e análise dos resultados. 6.1 – [...] Categorias são estruturas analíticas construídas pelo pesquisador que reúnem e organizam o conjunto de informações obtidas a partir do fracionamento e da classificação em temas autônomos, mas inter-relacionados. Em cada categoria, o pesquisador aborda determinado conjunto de respostas dos entrevistados, descrevendo, analisando, referindo à teoria, citando frases colhidas durante as entrevistas e tornando um conjunto ao mesmo tempo autônomo e articulado [...] Para ajudar na redação e na compreensão, pode ser útil fazer uma introdução em cada categoria, definindo e explicando o que será tratado e, ao final, fazer um fecho conclusivo." (DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade, In DUARTE, BARROS, 2005, p.78-79).

Tal cenário é reflexo desta pluralidade religiosa vivenciada nos dias atuais e com a incessante disputa por fiéis espelha a lógica concorrencial existente na sociedade, ou como categoriza Montes “mercado de bens de salvação”:

(...) o que se constata no mundo contemporâneo, como já foi assinalado, é, por assim dizer, um encolhimento do universo religioso sobre si mesmo: ameaçado, por um lado, por uma experiência multifária do mundo por parte do homem contemporâneo, e que compete com os significados veiculados no interior do universo religioso na tarefa de conferir significado à sua existência; e dilacerado, além do mais, pelo conflito e a concorrência interna, entre as diversas práticas e sistemas de crenças que, no interior do “mercado dos bens de salvação”, disputam entre a hegemonia no campo religioso, ameaçando pulverizá-lo em miríade de fragmentos desconexos. Assim, é sob esta dupla determinação – do grau de abrangência e da concorrência no mercado- que é preciso pensar o processo de transformação no campo religioso brasileiro que veio a determinar sua configuração atual (MONTES, 1998, p. 72,73).

Neste contexto de disputa, as religiões inovam práticas para a ampliação no número de fiéis. Conforme explica Peter Berger (1985) um dos fatores responsáveis para o advento dessa concorrência entre os grupos religiosos seria a combinação entre secularização e pluralismo, pois em uma circunstância histórica onde o Estado torna-se laico, proporciona a condição de outras religiões disputarem os fiéis, estabelecendo um fim de um monopólio religioso. No caso brasileiro tais condições se desenvolveram a partir da proclamação da república, pois “Estado, portanto, passou a garantir legalmente a liberdade dos indivíduos para escolherem voluntariamente que fé professar e o livre exercício dos grupos religiosos” (MARIANO, 2003, p. 112).

Assim a proposta da BNC/Londrina dirige seu discurso em um público que não possui uma atenção especializada por parte das religiões. Existem grupos dentro destas igrejas voltados ao público jovem como a pastoral da juventude da igreja católica, porém isso não modifica a estética da igreja ou a forma do culto. Sendo assim, não há um reconhecimento deste público no caráter “oficial” das instituições, como a utilização de uma linguagem informal, a não modificação na decoração da igreja e os sermões que geralmente não pensam situações recorrentes deste universo, neste sentido a BNC é vanguarda na cidade de Londrina nesta abordagem.

Quando são analisadas as estratégias de atração de fiéis e público frequentador da igreja Bola de Neve, uma das primeiras regularidades encontrada é a forma de linguagem de que

esta instituição se apropria. São símbolos muito particulares do universo juvenil, como a utilização de imagens referentes a esportes radicais. Sendo o surfe e skate presentes na logomarca da igreja acompanhadas com uma grafia que lembram estêncil bem diferente da grafia das igrejas neopentecostais brasileiras, esta que é uma escrita característica de protesto em muros, que também se relaciona aos jovens que realizam na maioria das vezes este determinado procedimento com finalidades políticas de questionamento à ordem vigente, ou que pelo imaginário popular tal grafia remete ao ato de rebeldia. Também apresenta a valorização da musicalidade em seus cultos e eventos, trabalhando na maioria das vezes com ritmos como *rock* e *reggae* contendo letras religiosas, substituindo o louvor tradicional.

Neste sentido no mercado de Religioso da cidade de Londrina, a BNC pretende-se apresentar uma abordagem diferenciada para angariar fiéis, porém investe na manutenção de valores como o matrimônio, a heteronormatividade e monogamia. Conforme explica Maranhão:

A “identidade” da BDN é caracterizada pela aparente ambiguidade entre um discurso derretido, flexível em relação a usos e costumes, e um congelado, marcado pelo fundamentalismo, e refletida nos diferentes policiamentos em relação à sexualidade, afetividade e papéis de gênero, nas apropriações e significações em relação ao corpo e ao esporte e no uso das teologias do domínio, cura/libertação, saúde perfeita, prosperidade e batalha espiritual (MARANHÃO, F, 2013, p.70).

Assim muda-se a aparente relação com os fiéis através da linguagem informal, o diálogo com as inovações do mercado agrega recursos tecnológicos, porém configuram-se dentro de uma moralidade cristã.

Consumo e identificação

Um elemento muito utilizado na BNC Londrina é o incentivo à identificação dos frequentadores através de diversos instrumentos, dentre eles páginas de internet, participação dos cultos e produtos comercializados pela denominação são atrativos importantes. Dentro da igreja existe uma “lojinha” que vende capas de bíblias, marcadores de páginas em forma de pranchas de surf (que também são distribuídos gratuitamente aos visitantes), adesivos com a logomarca da igreja, CDs e DVDs de artistas de música gospel. Ao contribuir para a

interpretação de tal ação, Bauman nos indica o caráter de identificação da pessoa proporcionado pelo consumo:

A tarefa dos consumidores, e o principal motivo que se estimula a se engajar numa incessante atividade de consumo, é sair dessa invisibilidade e imaterialidade cinza e monótona, destacando-se da massa de objetos indistinguíveis que flutuam com igual gravidade específica e assim captar o olhar dos consumidores (...) (BAUMAN, 2008, p. 21).

Então ao levar símbolos de uma instituição associado a um determinado produto é proporcionada mais uma forma de demonstração de pertencimento e também se torna uma via divulgadora desta denominação, não sendo tal situação especificidade do setor religioso ou apenas do público da BNC, mas abrangendo coletividades nas sociedades contemporâneas, pois “no caso da subjetividade na sociedade de consumidores, é a vez de comprar e vender símbolos empregados na construção da identidade (...)” (BAUMAN, 2008. p. 22).

Observa-se que além deste “consumo subjetivo” de objetos religiosos, se comercializa também dentro do espaço de culto, produtos alimentícios (geralmente água, refrigerantes e sanduíches naturais) consumidos no período de celebração. É possível compreender, que além de ser uma das fontes de renda da denominação, esta atividade também pode assumir o papel da venda de tais produtos para suprir determinadas necessidades fisiológicas como sede, fome que os fiéis podem passar devido ao período de duração dos cultos que levam em média duas horas. A venda pode ter ainda a intenção de colaborar para a permanência das pessoas até o final do culto e proporcionam o cultivo desta imagem de ambiente despojado, pois na maioria das igrejas católicas e protestantes esta não é uma prática regular.

Considerações finais

Contudo, diante da análise histórica, a BNC participa de um movimento religioso neopentecostal, que proporcionou significativas mudanças nas vivências desses religiosos dentro de um contexto cultural, que dialogando com transformações econômicas resultou em uma reformulação de comportamentos, tornando pouco atraente o asceticismo clássico defendido pelos pentecostais e outras religiões tradicionais.

É possível observar que neste contexto de concorrência que caracteriza as sociedades contemporâneas, cobra das religiões um novo posicionamento na realidade para atrair público

e manter os que já participam. Neste sentido este contexto de mercado religioso ocorre modificações nos formatos religiosos como é o caso da BNC.

Ao refletir sobre o consumo realizado dentro da BNC, é possível compreender que estas atividades para além dos objetivos de disseminação do nome da igreja nos objetos da instituição, proporciona ao fiel uma identificação, conforme nos explica Bauman. A venda de CDs e DVDs funciona como uma forma de proselitismo, e objetivando atrelar um momento de lazer do fiel, no caso escutar musica, a interagir com mensagens bíblicas. A venda de alimentos e a consumação naquele espaço também reforça a informalidade propaga pelos líderes dessa denominação.

Referências

ALTMANN, Helena. Orientação sexual nos Parâmetros Curriculares Nacionais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 575-587, 2001.

ALVES, Maria. F. P. Religião e sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE – Brasil. 2011. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 13, n. 15, p. 83-113, Jul./Dic. 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 2008

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, São Paulo, Paulus, 1985.

BITTENCOURT, José. F. Dos novos movimentos religiosos. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança* – Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003. p.182-211.

BORELLI, Viviane. *Mídia e religião: entre o mundo da fé e o do fiel*. Rio de Janeiro, E-papers, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro, *Revista USP*, São Paulo, n.81, p.173-185, março/maio 2009.

CATANI, A.; GILIOLI, Renato. S.P. *Culturas juvenis: múltiplos olhares*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CUNHA, Magali. N. *A explosão gospel*. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

DANTAS, Bruna S. A.. A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: 30(1): 53-80, 2010.

Deslandes, Suely Ferreira. Vários autores. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 31 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

DUARTE, J.; BARROS, Antônio (Orgs.). *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação Social*. São Paulo: Atlas, 2005.

FEIXA, Carles. De Púberes, Efebos, Mozos y Muchachos. In: *De jóvenes, bandas y tribus*. 4ª Edición. Barcelona: Editora Ariel S.A, 2008.p-25-59.

FERNANDES, Silvia R. A. *Juventude nas igrejas e fora delas: crenças, percepções da política e (des) vinculações*. Tomo. São Cristóvão/SE, n. 14 p.99-126. jan./jun., 2009.

FRESTON, Paul et al. *Breve histórico do pentecostalismo brasileiro*. In: *Nem Anjos nem Demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo*, 2ª Edição, Petrópolis. RJ: Editora Vozes, 1994.

FRESTON, Paul., *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, Tese de Doutorado em sociologia, IFCS-UFRJ.1993.

GROPPO, Luís A. *A juventude como categoria social*. In: *Juventude: ensaios sobre Sociologia e História das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.p 7-27.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Figuras do religioso em movimento*. In: *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, Rj: Vozes, 2008.p.81-105.

LOURO, L. Guacira. *Nas redes do Conceito de gênero. Gênero e saúde*. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1996.p.7-17.

MARANHÃO, F, A de M. Eduardo. *A Grande onda vai te pegar: Marketing, espetáculo e ciberespaço na Bola de Neve Church*. São Paulo: Fonte editora 2013.

_____. A Bola de Neve avança, o diabo retrocede: preparando Davis para a batalha e o domínio através de um marketing de guerra santa em trânsito. *Rever*, V.2.N.12.jul/dez 2012.

_____. “Nós somos a dobradiça da porta”: notas preliminares sobre as mulheres na Bola de Neve Church. *Mandrágora*, v.18. n.18, p. 81-106. 2012.

MAGNANI, G, C José. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 17, n. 2. Nov.2005.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais, Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, 4ª Edição. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*. Porto Alegre RS, v. 3, nº 1, jun. 2003.

_____; Oro. P. Ari. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre RS, n.16, p.9-34, jul/dez.2009.

_____. et al. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis E candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. *Debates do NER*, Porto Alegre RS, n.10,p.65-78, jul./dez.2006.

MÉTAILLIÉ, Anne-Marie. A “*Juventude*” é apenas uma palavra. Entrevista com Pierre Bourdieu. In: *Les Jeune setle premier employ*. Paris: Associationdes Ages, 1978. Disponível em: <://<http://www.passeidireto.com/arquivo/1845046/pierre-bourdieu-a-juventude-e-apenas-uma-palavra>>. Acesso em: 24/01/2014, às 17h00min.

MINAYO, M. C. S.. Trabalho de campo:teoria, estratégias e técnicas.In: *o desafio do conhecimento*. São Paulo:Hucitec, 2006.

MONTES, Maria. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 63-170.

MORI, Vanessa Tiemi; Oliveira Souza, Laís de. A Religiosidade entre os jovens: o caso da Bola de Neve. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1 Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em 30/03/2014, às 19h40min.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R.. Prefácio e Cap. I. *As religiões, a cidade e o mundo*. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 9-34.

REGUILLO, Rosana. Las culturas juvenilles:um campo de estúdio; breve agenda para la discusión.*Revista Brasileira de Educação*, maio/jun/jul/ago, n.23, 2003.

TEDESCO, Carlos J.George Simmel e as ambiguidades da modernidade, *Ciências Sociais Unisinos*, v. 43, n. 1, janeiro-abril, 2007, p.57-67.

WEBER, Max. A confissão religiosa e estratificação social. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004, p.29-39.

_____. Sociologia da religião (Tipo de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e Sociedade*; fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000- 2009. Pg279-325.

_____. *Sociologia das Religiões e Consideração intermediária*.Lisboa: Relógio d’água Editores, 2006.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*.São Paulo: Ática,1983.

Referências Virtuais

<www.boladeneve.com/quem-somos> Acesso em: 04/05/2014, às 13h30min.

<www.boladenevelondrina.com.br/quem-somos.php> Acesso em: Acesso 23/03/2014, às 16h30min

<<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=411370&idtema=16&search=parana|londrina|sintese-das-informacoes>> Acesso em:12/06/2014 as 17:05 mim .

A IMAGEM DE MADALENA NA BASÍLICA DE ASSIS DISCUSSÕES INICIAIS

Giovana Maria Carvalho Martins*

Resumo: O presente trabalho traz as considerações iniciais dos estudos desenvolvidos no projeto sobre representações imagéticas no medievo, sob a orientação da professora Angelita Marques Visalli. Pretende-se tratar sobre as representações de Maria Madalena na Idade Média, e para tanto, a pesquisa foi direcionada para uma imagem principal, denominada “*Marie Madeleine s’entretient avec les anges*”, concluída em inícios do século XIV (1307-1308). Trata-se de um afresco feito por Giotto que está localizado na Capela Santa Madalena, na Basílica Inferior de São Francisco de Assis, na Itália. Utilizamos o conceito de imagem-objeto de Jérôme Baschet, que trata as imagens como objetos que participam da dinâmica das relações sociais e leva em conta o lugar onde elas estão localizadas. Outros autores, como André Vauchez, são consultados para abordar questões como a visão do Santo no medievo. Cabe destacar também as obras que trazem representações sobre Madalena, como a Legenda Áurea, escrita no século XIII, que é uma das principais referências à personagem que existem no medievo, juntamente com os escritos bíblicos.

Palavras-chave: Maria Madalena. Imagem-objeto. Medievo. Basílica de Assis.

Pretendemos abordar neste artigo as discussões iniciais acerca da santa Maria Madalena e suas representações imagéticas, e, para tanto, escolhemos como imagem principal a denominada “*Marie Madeleine s’entretient avec les anges*”, feita em inícios do século XIV (1307-1308), localizada na Capela Santa Madalena, na Basílica Inferior de São Francisco de Assis, na Itália. Trata-se de um afresco pintado por Giotto (1267-1337) e seus ajudantes, que está localizado na parte superior de uma parede com outras quatro imagens que fazem relação a ela e retratam passagens conhecidas de sua vida segundo os escritos existentes sobre ela à época. O afresco retrata uma passagem da vida da personagem que não está nos escritos bíblicos, que é a elevação de Madalena aos céus por anjos (quatro, na imagem). Ela está ajoelhada, com as mãos elevadas em posição de oração, e sua característica mais marcante são os longos cabelos ruivos, além da ausência de roupas (seu corpo está envolto em seus cabelos).

* Universidade Estadual de Londrina (UEL).



Fig. 01 - “*Marie Madeleine s’entretient avec les anges*”, Capela de Santa Madalena, Basílica Inferior de Assis. (1307-1308)

A superfície das paredes laterais está dividida em dois níveis por molduras planas com ornamentos geométricos simples, e ao contrário do costume, a história relatada começa na linha inferior na parede oeste, continua no mesmo nível na parede oposta e termina com as três *lunettes* (cf. LUNGHI, 1996, p. 148, tradução nossa). Os afrescos são:

Parede oeste: Cristo e Madalena na casa do Fariseu, A Ressurreição de Lázaro, na lunette, Madalena recebendo a Santa Comunhão de São Maximo. Parede leste: Noli me tangere, A viagem de Madalena a Marselha, na lunette, Ecstasy de Maria Madalena [que é a imagem aqui abordada, chamada Marie Madeleine s’entretient avec les anges]. Lunette sobre a entrada: Zózimo Eremita dando uma capa para Madalena (LUNGHI, 1996, p. 148, tradução nossa).

A ausência de uma ordem cronológica, segundo Lunghi, foi uma escolha proposital por parte de Giotto, cuja intenção era emprestar maior verossimilhança às últimas cenas e evitar a impressão de que Madalena, levada aos céus, foi “empurrada ao chão pelas cenas acima” (cf. LUNGHI, 1996, p. 148, tradução nossa). Sobre a decoração nas paredes, é importante afirmar que “consiste em sete cenas da vida de Maria Madalena. Trata-se do mais antigo ciclo de afrescos devotados à santa a ser baseado na ‘Legenda Áurea’ de Jacoppo de Varazze, na qual as três mulheres mencionadas nos Evangelhos [...] estão unidas em uma só figura” (LUNGHI, 1996, p. 148, tradução nossa). Segundo Silva (2002),

durante o século XIII Maria Madalena se afirmava cada vez mais como pecadora e penitente. É nesse século que a adoração da santa atinge o auge. A pregação popular se amplia e a figura de Maria Madalena ganha lugar de destaque na piedade das novas ordens religiosas mendicantes. Franciscanos e Dominicanos tornam-se propagadores do culto e da imagem desta santa (SILVA, 2002, p. 21).

Isto ajuda-nos a pensar a presença de uma capela dedicada a esta santa dentro de uma basílica franciscana. Com relação à Basílica de São Francisco em Assis em si, é formada por dois pavimentos: “o inferior, como uma cripta, com planta de cruz latina, ampla e baixa, destinado especialmente aos frades, e o outro, o superior, amplo, delgado e alto, como é característico das igrejas góticas” (VISALLI, 2011, p. 206). É no pavimento inferior que se localizam as capelas, e entre elas, a Capela de Santa Maria Madalena – portanto, a forma como suas imagens foram produzidas estava voltada para os interesses dos frades em especial, por se tratarem de áreas mais reservadas. A maioria das imagens de Madalena está localizada aí, sendo que no restante da Basílica se encontram imagens dela em meio a outras figuras, como em uma que retrata a cena da crucificação, localizada no transepto norte, por exemplo.

O primeiro grande investimento na construção figurada franciscana foi “a realização das pinturas junto à construção da basílica de São Francisco em Assis”, que “iniciou-se em 1228, ano de sua canonização, dois anos após sua morte, quando para lá foram transladados seus restos [...]” (VISALLI, 2011, p. 206). O processo de canonização de Francisco não estava inteiramente completo quando as negociações para a construção de uma igreja em sua honra se iniciaram – os interessados eram a Igreja de Roma, os Frades Menores, que desejavam celebrar seu santo fundador e a cidade de Assis, que se interessava em tornar-se um lugar de peregrinação (cf. LUNGHI, 1996, p. 08, tradução nossa). Cabe ressaltar que a arquitetura incomum da basílica deriva parte do terreno em que ela está localizada (uma colina bastante inclinada) e parte de sua função de “recipiente de relíquias” (cf. LUNGHI, 1996, p. 10, tradução nossa).

Retomando a questão da imagem de Maria Madalena, cabe citar os relatos da *Legenda Áurea*, que foi um texto escrito por Jacopo de Varazze no século XIII, contendo a narrativa da vida de diversos santos e santas, e retrata Madalena como uma figura sublime, a “Apóstola dos Apóstolos”, em referência à sua importância e destaque entre os apóstolos (visão muito difundida entre os primeiros cristãos). Varazze relata que

[...]a beata Maria Madalena, desejosa de entregar-se à vida de contemplação das coisas do alto, dirigiu-se a um deserto austeríssimo e num lugar preparado pelas mãos dos anjos, permaneceu incógnita por trinta anos [...]. Todos os dias, nas sete horas canônicas, era elevada pelos anjos ao Céu etéreo [...]. Todos os dias era saciada com iguarias agradabilíssimas até ser levada de volta a seu lugar pelos anjos [...] (VARAZZE, 2003, p. 549).

Segundo Hilário Franco Júnior, que traduziu a *Legenda Áurea* para o português,

o objetivo imediato de Jacopo de Varazze era fornecer aos seus colegas de hábito, os dominicanos ou frades pregadores, material para a elaboração de seus sermões. Material teologicamente correto, isento de qualquer contágio herético, mas também compreensível e agradável aos leigos que ouviriam a pregação. Para tanto Jacopo naturalmente utilizou a rica literatura hagiográfica preexistente, mas não se limitou a compilá-la, o que tinha sido até então o mais frequente (FRANCO JR, 2003, pp. 12-13)

Cabe ressaltar o simbolismo presente na *Legenda*, ou seja, “a cosmovisão pela qual cada fato, objeto ou pessoa, mais do que uma realidade em si, é uma representação, uma imagem, uma figuração, de algo superior [...], com o qual o ser humano não poderia ter contato direto [...]” (FRANCO JR, 2003, pp. 16-17) – é desta forma que os santos são representados, incluindo a própria Madalena, tida, portanto, como uma mulher devota, pecadora, que dedicou sua vida à redenção, consagrando-se à penitência.

No século XIII, surgiram muitas compilações hagiográficas, sobre a vida de santos. Uma das mais difundidas foi a de Maria Madalena, em cuja narrativa “[...] reúne os vários elementos da tradição que circulavam até então, como as tradições relativas aos padres do deserto, os contatos com a lenda de Santa Maria Egípcíaca, a visão da ex-prostituta penitente, etc.” (SILVA, 2002, p. 18). Para entender a questão dos santos, pode-se citar Vauchez, que defende que a invenção do culto aos santos não se deu durante a Idade Média, embora ela o tenha desenvolvido de maneira considerável, iniciando-se pela veneração aos mártires na Antiguidade clássica - os mártires foram, durante certo tempo, os únicos venerados pelos primeiros cristãos (cf. VAUCHEZ, 1989, p. 212). Isto aconteceu pois “numa sociedade ameaçada de desintegração, onde os indivíduos viviam angustiados pela ideia de perderem a as identidade e a sua liberdade, os santos vinham a propósito para restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação ao nível da vida de todos os dias” (VAUCHEZ, 1989, p. 212). Posteriormente, após as perseguições aos primeiros cristãos, o ocidente passava do culto dos mártires ao culto dos bispos, seus organizadores e guardiões, e o oriente passava a cultuar

os santos confessores da fé juntamente com os mártires na época de Constantino (cf. VAUCHEZ, 1989, p. 213). Além disto, “enquanto o santo da Antiguidade tardia era um adepto da *vita passiva* que buscava a perfeição na renúncia ao mundo, o Ocidente da alta Idade Média caracterizou-se, sobretudo, por figuras de chefes religiosos e de fundadores profundamente empenhados na *vita activa*”, e no período posterior – entre finais do século VI e finais do VIII, “utilizou-se por vezes o termo ‘hagiocracia’, tantos foram os santos dessa época que estiveram ligados, por vezes muito estreitamente, ao poder [...]” (VAUCHEZ, 1989, p.214). É a partir do século XII que a imagem dos santos – que antes eram tidos para grande parte dos homens da Idade Média como “mortos ilustres” cuja história não era muito precisa – e da santidade em si começa a passar por lentas porém profundas alterações relacionadas com as transformações culturais e religiosas conhecidas pelo Ocidente na época (cf. VAUCHEZ, 1989, pp. 223-224). “A par do culto das relíquias, cuja fama não será desmentida até à Reforma, assiste-se então à multiplicação de formas de devoção para com homens e mulheres a quem a opinião pública concedia, espontaneamente e com base na sua vida, o título de santos” (VAUCHEZ, 1989, p. 224). Isto se dá pois, segundo Vauchez, não é suficiente para as pessoas a veneração de intercessores que tenham vivido em séculos recuados e regiões desconhecidas: torna-se necessário que as figuras sejam modernas e familiares; o santo não mais se limita a um corpo privilegiado, porém distante e morto – ele é antes de mais, um ser vivo (cf. VAUCHEZ, 1989, pp. 224-225)

Os principais registros relacionados à santa Madalena estão contidos na Bíblia, e cabe ressaltar que ela está presente na narrativa dos quatro evangelhos canônicos (além de diversos outros escritos e evangelhos apócrifos, não reconhecidos como oficiais pela Igreja Católica). Trata-se da “figura feminina mais citada no Novo Testamento - ainda mais que a Virgem” (SILVA, 2002, p. 09). No entanto, há poucos detalhes nestes acerca da vida de Madalena – o que se sabe é que ela está presente nos momentos mais marcantes da vida de Jesus Cristo, como durante a Paixão, e foi ela a primeira a constatar o túmulo de Cristo vazio, sendo, portanto, a primeira testemunha da Ressurreição. Jacopo de Varazze, na “Legenda Áurea”, utilizando-se dos textos bíblicos, relaciona “Maria” a “mar amargo”, “iluminadora” e “iluminada”, que seriam os caminhos escolhidos por ela - penitência, contemplação e glória. Já “Madalena”, para ele, pode ser interpretada como “fortificada”, “invicta”, “magnífica”, que seriam as três etapas de sua vida - antes, durante e após sua conversão (cf. VARAZZE, 2003, p. 543). Já a pesquisadora Fernanda de Camargo-Moro atribui seu nome à sua origem: ela seria natural da cidade de Magdala; portanto, Madalena (cf. CAMARGO-MORO, 2005, p. 53). Silva coloca que, em oposição a outras mulheres mencionadas nas escrituras, ela é

identificada por seu lugar de origem ao invés de sua referência ser um homem, seja pai ou marido, que era a forma de designação mais utilizada para as mulheres à época (cf. SILVA, 2002, p. 11).

Jacopo de Varazze a coloca como irmã de Marta e Lázaro, e a associa também, como a Igreja já havia feito antes, à pecadora que lavou os pés de Cristo e os enxugou com o próprio cabelo, embora em nenhum dos Evangelhos exista menção ao nome desta mulher, referida apenas como “uma pecadora”. Varazze também aborda sobre a representação da Madalena eremita, que teria se retirado do convívio social para viver em penitência e abstinência no deserto. A tradição sobre o local em que ela teria vivido foi fixada no século XII, que foi quando “teve início a circulação da *legenda* segundo a qual Madalena, após aportar na França proveniente da Palestina com Lázaro, Marta e outros companheiros, teria se dedicado ao eremitismo nas grutas de um monte localizado em Sainte-Baume” (SILVA, 2002, p.18).

Para os gnósticos, que “[...] eram um conjunto de seitas que existiram no início da Era Cristã [...], centravam-se na mensagem espiritual, no conhecimento interior e secreto [...] (FERRAZ, 2011, p. 35), a autora Fernanda de Camargo-Moro, arqueóloga e historiadora, defende que “[...] Madalena é interpretada como personagem de suma importância, transmissora da sabedoria, portadora de luz e símbolo do verdadeiro adepto de Jesus” (CAMARGO-MORO, 2005, p. 54). Já na tradição cristã, ela “passou a representar o arquétipo feminino tradicional, a transmissora do pecado original, que, após ser curada, teria passado sua vida em penitência e arrependimento” (CAMARGO-MORO, 2005, p. 54). Tal visão foi confirmada pelo papa Gregório I (540-604), que usou o exemplo de Maria Madalena para pregar aos fiéis sobre a importância da penitência, do arrependimento, visto que o povo de Roma passava por sérias dificuldades quanto à peste e à fome - e os culpados por tal situação eram os pecados dos homens. Este mesmo pontífice associou Madalena à Maria de Betânia e à pecadora citada por Lucas [cf. Lc 7, 37-50] – ela se tornou, portanto, “o exemplo de perdição do mundo” (CAMARGO-MORO, 2005, pp. 59-60). Duby coloca que o papa Gregório afirmou em suas Homilias, sobretudo na XXXIII, que “a mulher designada por Lucas como a pecadora, chamada Maria por João, é a mesma que Marcos atesta que foi liberada dos sete demônios” (DUBY, 1996, p. 33, tradução nossa). Foi “assim, partindo-se da união dos vários elementos presentes nos evangelhos canônicos e apócrifos [que] constitui-se uma Madalena venerada na Idade Média, a pecadora arrependida, fruto da junção de características provenientes de três personagens” (SILVA, 2002, p. 17).

Camargo-Moro defende que Santo Agostinho foi um dos poucos a enxergá-la como uma das mulheres mais importantes dos Evangelhos, distinta das demais (cf. CAMARGO-

MORO, 2005, p. 59). Porém, como já citado, é uma figura cujas representações são múltiplas, e autores como Silva (2002) ainda abordam que

a Santa Maria Madalena, como o Ocidente a venera, não figura nas Escrituras. De fato, ela é fruto de uma lenta construção, que uniu elementos e personagens distintos. Em um primeiro momento, fundiram-se em uma só três mulheres que são apresentadas nos Evangelhos canônicos: Maria de Magdala, de quem Cristo expulsou sete demônios, que o seguiu até o Calvário e que testemunhou a ressurreição; Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro; e a pecadora anônima que lavou os pés de Jesus na casa do fariseu Simão (SILVA, 2002, p.15).

Esta figura construída ao longo dos anos “[...] despertou interesse e levou a exegese e a tradição posterior a adicionar muitos outros elementos a esta personagem, tornando-a mais complexa” (SILVA, 2002, p. 11). Da Antiguidade à Idade Média, Maria Madalena foi citada por muitos autores, inicialmente de forma indireta, pois seu culto não era individual, e sim realizado juntamente aos santos que estavam presentes na ressurreição de Cristo. É depois do século XII que seu culto se desenvolve.

Sobre a questão do local onde se encontra a imagem pesquisada, Baschet (1996) defende que é uma questão imprescindível a ser discutida para que exista um estudo pleno da mesma: “não se poderia estudá-la sem levar em conta o lugar específico (ou lugares) onde ela se inscreve, de mesmo que o dispositivo espacial, temporal e ritual associado a seu funcionamento” (BASCHET, 1996, pp. 12-13). Assim, o autor ainda coloca que “[...] a presença das imagens no lugar onde se desenvolvem os ritos do cristianismo ou atos importantes da vida social se dá de forma tão insistente que, mesmo sem ser necessárias, as imagens parecem contribuir para o bom desenrolar destes atos e ritos” (BASCHET, 1996, p. 20). A imagem de Madalena escolhida está localizada em uma Basílica e seus usos são, conforme já abordado previamente de maneira inicial, específicos do suporte: a Basílica inferior é mais restrita, e portanto as capelas (e as imagens contidas nelas) são direcionadas ao culto mais privado dos monges da ordem.

Em relação à discussão da questão da imagem, Jérôme Baschet utiliza o conceito de “imagem-objeto”, ou seja, “objetos ornados e sempre em uma situação, participando da dinâmica das relações sociais e das relações entre os homens e o mundo sobrenatural” (BASCHET, 2006, p. 482). O mesmo autor também discute que, com o papa Gregório Magno (Gregório I), a imagem passou a ser vista como uma substituta do texto, própria para o ensino

cristão dos iletrados – porém, tal visão é bastante refutada e, nos séculos XII e XIII, ela passa a ter três funções: “ensinar, lembrar, comover” (cf. BASCHET, 1996, p. 7-8).

Pereira, por sua vez, defende que a historiografia se limitou, durante muito tempo, a afirmar que as imagens seriam simplesmente como uma Bíblia dos iletrados, pois tomava de forma acrítica e anacrônica a famosa carta de São Gregório Magno ao bispo Serenus, em 600, que dizia que “o que a escrita oferece aos que leem, a pintura proporciona aos iletrados que a olham” (cf. PEREIRA, 2011, p. 131). De fato, Pereira defende, referindo-se a Baschet (1996) que a carta consiste em uma resposta do papa “face a um episódio de iconoclastia da parte do bispo de Marselha” (PEREIRA, 2011, p. 132) – ou seja, não se pode generalizar ou mesmo limitar as discussões acerca dos usos da imagem no medievo como simples “ilustrações” ou “apêndices” ao texto escrito. Mas, como destaca Jean-Claude Schmitt,

se a Igreja conferiu um papel crescente às imagens no culto e na devoção, foi porque as imagens, mais do que a palavra dos pregadores (a leitura dos livros não sendo acessível senão a uma pequena minoria), exercia sobre a imaginação dos fiéis uma ação decisiva considerada benéfica (SCHMITT apud PEREIRA, 2008, p.236)

Desta forma, é certo afirmar que “na Cristandade Ocidental, a produção, a difusão e o culto das imagens, tanto quanto de textos escritos se constituem em práticas culturais de importância central” (PEREIRA, 2008, p.235). Sobre os discursos relacionados às imagens na época, Pereira (2008) coloca que os teóricos ocidentais foram herdeiros da tradição colocada por Gregório Magno, afirmando a importância da imagem principalmente para a educação dos iletrados; as imagens fixam a memória, e são mediadoras entre o homem e o divino, presentificando realidades invisíveis que transcendem a realidade dos olhos (cf. PEREIRA, 2008, p. 236). A mesma autora coloca que há diferenças entre o Leste e o Oeste da Cristandade tanto do ponto de vista da evolução dos caracteres formais das imagens quanto de suas funções litúrgicas, culturais e políticas e, sobretudo, “quanto aos contextos sociais e ideológicos de sua produção e recepção” (PEREIRA, 2008, p. 36).

Baschet também coloca que esta definição simplória que era conferida às imagens não é suficiente para dar conta de suas utilizações efetivas (cf. BASCHET, 1996, p. 8), e é neste sentido que ele faz uso do conceito de “imagem-objeto” para buscar entender de maneira apropriada o sentido da produção das imagens medievais. No caso específico de Madalena, como já mencionado, a imagem trabalhada foi produzida no século XIV – época [1250-1400] que “[...] forma um tempo de crescimento excepcional da santidade feminina: jamais tantas

mulheres foram elevadas aos altares, na maioria das vezes, é verdade, mais pela devoção popular que pelo veredicto do papado” (DALARUN, 2008, p. XIII, tradução nossa) – e isto ajuda a entender o fato de ela ser retratada da forma como está – penitente, sendo elevada aos céus – e no meio em que foi pintada – dentro de sua capela na Basílica.

Baschet discute também que “não há imagem na Idade Média que seja uma pura representação”, sendo, em grande parte das vezes, um “*objeto*, dando lugar a usos, manipulações, ritos” (BASCHET, 2006, p. 9). A partir do século XIII, a imagem se torna um meio de adquirir indulgências; “é então reconhecida, através das orações recitadas em frente a ela, como um meio de remissão dos pecados [...]” (BASCHET, 2006, p. 9).

O autor fala de uma “revolução das imagens”, que iniciou-se no século XI (cf. BASCHET, 2006, p. 500). Passou-se de uma quase “iconofobia” durante a Alta Idade Média a uma grande expansão imagética a partir do período citado, não apenas quantitativamente; há, portanto, “[...] a conquista de novos suportes”, como selos e insígnias metálicas, e o “recurso crescente aos antigos suportes” (BASCHET, 2006, p. 490). Isto se deu através de um processo histórico tenso e lento após o qual as imagens se transformaram em “[...] uma das armas da guerra de conquista que se trava em terras americanas” (BASCHET, 2006, p. 481) – ou seja, não há como dissociar a compreensão do Ocidente medieval das imagens e de sua importância à época. O Ocidente, portanto, nos séculos X a XIII, “abre-se às imagens; ele passa de uma iconicidade restrita a uma iconicidade sem reversas, e transforma-se em um *universo de imagens* [...]” (BASCHET, 2006, p. 491). É nesta época também que “as decorações murais das igrejas, pintadas no mais das vezes com técnicas de afresco ou a seco [...], ampliam-se e generalizam-se até nos edifícios rurais mais modestos” (BASCHET, 2006, p. 490). Pereira (2008) coloca mesmo que o culto às imagens no Ocidente atinge seu ápice no século XIII,

com a escolástica – de onde advém a sua justificação religiosa – e com a difusão das ordens mendicantes, das confrarias laicas e das comunidades urbanas. A evolução da iconografia cristã está intimamente associada com a própria evolução da espiritualidade cristã, em especial com a afirmação da humanidade de Cristo e o desenvolvimento do culto à sua mãe. Neste momento, uma nova espiritualidade cristã, aberta à participação dos laicos, serviu de impulso a uma cultura visual cristã. A partir de então a cristandade latina pode seguramente ser associada com a idéia de uma “religião das imagens (PEREIRA, 2008, p. 237).

Baschet ainda defende que as imagens medievais não são destinadas somente aos leigos, e são muitas vezes postas em locais de uso exclusivo do clero. Há igrejas do século XII em que as pinturas murais “concentram-se no coro, onde apenas os clérigos penetram e cujos muros são amplamente dissimulados aos olhares dos fiéis” (BASCHET, 2006, p. 496), enquanto as áreas de livre circulação dos fiéis são decoradas de maneira mais simples, sem representações. Isto refuta a tradicional ideia das imagens como “Bíblia dos iletrados” (expressão discutida pelo próprio Baschet), visto que seus usos eram muito mais amplos do que apenas recurso visual para evangelização das massas.

Em suma, queremos ressaltar o caráter inicial da pesquisa. Há diversas questões que ainda precisam ser aprofundadas. Porém, cabe retomar alguns aspectos: Madalena foi bastante abordada tanto na Idade Média, na forma de hagiografias ou mesmo de afrescos em capelas (sendo um deles o foco da presente pesquisa) quanto em perspectivas mais recentes, que trabalham suas formas de representação e discutem a personagem que foi sendo criada ao longo do medievo. A questão da visão do santo no período deve ser também considerada, visto que o culto aos mesmos foi desenvolvido de forma considerável na Idade Média, e com Madalena não foi diferente. Pesquisar uma de suas imagens, produzida no século XIV, faz necessário que se envolvam considerações acerca da questão da imagem para o período: por isto, emprega-se o termo de imagem-objeto de Baschet, que envolve também o suporte em que ela está contida, pois não é suficiente que se aborde a imagem apenas como uma ilustração.

Referências

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996. Pp. 1-26 (tradução : Maria Cristina C. L. Pereira)

BARBAS, Helena. *Madalena – História & Mito*. Ésquilo: Lisboa, 2008.

CAMARGO-MORO, Fernanda de. *Arqueologia de Madalena: uma busca histórica da companheira de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2005, 2ª Ed.

DALARUN, Jacques (Org.). *“Dieu changea de sexe, pour ainsi dire”: La religion faite femme*. Fayard: Paris – Lit Verlag, Münster, 2008.

DUBY, Georges. *Leonor de Aquitania, María Magdalena*. Alianza Editorial: Madrid, 1996.

Fig. 01 – Afresco “*Marie Madeleine s’entretient avec les anges*”. Disponível em: <<http://www.wga.hu/art/g/giotto/assisi/lower/magdalen/speaking.jpg>>. Acesso: 25/08/2014.

FERRAZ, Salma. Maria Magdalena: a antioidisseia da discípula amada. In: FERRAZ, Salma (Org.). *Maria Madalena: das páginas da Bíblia para a ficção (textos canônicos)*. Maringá: EDUEM, 2011.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea; vida de santos*. Tradução: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

LUNGHI, Elvio. *The Basilica of St Francis at Assisi. The frescoes by Giotto his precursors and followers*. Londres: Thames and Hudson ltd, 1996.

PEREIRA, Maria Cristina C. L. “Da conexão entre texto e imagem no Ocidente medieval”. In: OLIVEIRA, Terezinha et VISALLI, Angelita Marques (org). *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: Eduem, 2011, pp. 131-148

SCHMITT, Jean-Claude. O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru- SP: EDUSC, 2007. Resenha de PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. In: *Politeia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 235-239, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/277/312>>. Acesso: 25/08/2014.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da et al. *Vida de Santa Maria Madalena – Texto anônimo do século XIV*. Rio de Janeiro: PEM, UFRJ, 2002.

VAUCHEZ, André. O Santo. In: LE GOFF, Jacques. (Org.). *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

VISALLI, Angelita Marques. A construção da imagem de Francisco de Assis (1182-1226) no primeiro século franciscano: a experiência religiosa tornada imagem pública. In: OLIVEIRA, Terezinha e VISALLI, Angelita Marques (Orgs). *Leituras e imagens da Idade Média*. Maringá: EDUEM, 2011, pp. 199-232.

RAZÕES PRÓPRIAS DA RELIGIÃO TOLERÂNCIA, LAICIDADE E O CASO DA ‘PRAÇA ISLÂMICA’ EM LONDRINA

Jonathan Menezes*

Resumo: A questão da tolerância entre as religiões, bem como da liberdade de crença e de pensamento não são novas para a história, ou melhor, não são fenômenos exclusivos desta época. Basta lembrar-se de uma obra do período iluminista, *O tratado sobre a tolerância*, de Voltaire, que tratava precisamente disto. Em contrapartida, numa época pretensamente pós-moderna, de consolidação de fenômenos da secularização – que tem a ver com liberdade, celebração e respeito às diferenças, como Gianni Vattimo entende ser a nossa – ainda se vislumbra a intolerância para com diferentes crenças religiosas, e o não respeito, especialmente por parte de setores de religiões majoritárias, como o cristianismo, do princípio de laicidade do estado. Esta comunicação propõe uma reflexão sobre estes aspectos à luz do que aqui denomino de “razões próprias da religião”, a partir de uma discussão política e religiosa engendrada em função de uma praça da cidade de Londrina, que veio a ser batizada como “Praça Islâmica”. Haveria limites para o uso da tolerância entre adeptos de crenças e convicções diametralmente opostas? Como preconizar respeito, diálogo e tolerância sem gerar um “vale tudo das identidades religiosas” num contexto pluralista? São algumas das perguntas que movem esta reflexão.

Palavras-chave: Tolerância Religiosa. Laicidade. Caridade. Vattimo.

1. Prelúdio: Voltaire e o conceito de tolerância

Relembrando uma obra do período iluminista, *O tratado sobre a tolerância*, de Voltaire, de 1753, vê-se que a questão da tolerância estava, num tempo emancipatório, atrelada ao princípio de liberdade religiosa e de opinião, que filósofos como Locke e o próprio Voltaire tanto enfatizaram numa Europa ainda marcada por conflitos e perseguições religiosas por causa de crenças e ideias. É conhecida a definição que Voltaire deu para “tolerância”, em 1764, no *Dicionário filosófico*: “apanágio da humanidade”, dizia ele. Ou seja, é a característica própria ou inerente ao ser humano, afinal, raciocinava Voltaire (1978, p. 290), “somos todos cheios de fraquezas e de erros”. Assim sendo, o caminho seria perdoar-nos mutuamente em relação a nossas tolices humanas.

Ora, se a tolerância é a “primeira lei da natureza”, por que a natureza humana reluta tanto em obedecê-la, especialmente quando o que está em jogo é sua própria verdade ou convicção religiosa? Não seriam as religiões, em tese, as principais responsáveis por preconizar, de modo prático, esta lei perante seus fieis? Aparente aporia, pois, paradoxalmente ou não, é a própria religião (no caso, o cristianismo) o vértice motivador de tal definição. A religião parece, nesse sentido, cumprir o papel de denúncia como de

* Doutorando em História pela UNESP-Assis/SP. Mestre em História Social pela UEL. Email: jonathan@ftsa.edu.br

realização da natureza humana, promovendo, direta ou indiretamente, aquilo que ela própria condena.

Dessa forma, não apenas o cristianismo proporciona a ocasião para a emergência do tema da tolerância – oferecendo tanto o veneno (da intolerância) quanto o seu possível antídoto – como também o seu encontro com outras expressões religiosas, no contexto conseguinte a Reforma Protestante. A questão da tolerância surge em parte como tema filosófico e instrumento político, e também como resposta a um contexto pluralista incipiente na chamada Idade Moderna e, ao mesmo tempo, como uma espécie de “puxão de orelhas” no próprio cristianismo, por demonstrar uma conduta intolerante e visivelmente contraditória com a sabedoria dos evangelhos, que ensinam, por exemplo, o amor ao inimigo e o oferecer a outra face. Esta crítica aliada à defesa da tolerância acontece de modo incipiente no período Renascentista (o que inclui as contribuições do humanismo e da própria Reforma Protestante) e depois com o Iluminismo do século XVIII, sobretudo em filósofos como Espinoza, Locke e Voltaire. Gostaria, antes de avançar, de me deter brevemente à ideia de tolerância em Voltaire.

A obra mais contundente de Voltaire sobre a tolerância sem dúvida é seu *Tratado sobre tolerância*. Voltaire, como um bom iluminista, apela para a ética proveniente do direito natural, o da tolerância, que para ele se resume na máxima negativa (muito semelhante a de Jesus, ou como elaborada positiva e universalmente no “imperativo categórico” de Kant²⁷): “Não faça o que não gostaria que lhe fizessem”. Se todos os homens de sua época, portanto, se orientassem por este direito, jamais poderia haver ocasião em que um chega para outro e diz: “Creia naquilo que eu creio e no que você não pode crer ou morrerá” (VOLTAIRE, 2006, p. 33). Na prática, porém, muitas vezes prevaleceu o que Voltaire chamaria de antinatural direito à intolerância, mas que tenho minhas dúvidas se este é tão contrário à natureza humana assim – embora aqui não me cabe perscrutar essa natureza. Este direito Voltaire compara ao direito dos tigres, mas que, aplicado ao caso humano, se torna ainda mais bárbaro, pois, segundo ele, “os tigres dilaceram senão para comer, enquanto nós nos dilaceramos por causa de alguns parágrafos” (VOLTAIRE, 2006, p. 33). O *perigo da intolerância*, como assevera Aldo Natale Terrin:

É bastante grande quando uma religião acredita poder “dispor” de Deus a seu arbítrio como princípio regulador de toda verdade. A

²⁷ Para Kant, a questão do dever nos coloca em relação direta com uma lei ou princípio, que deve gerar uma ação proveniente da “própria vontade” e não da “vontade em geral”. Daí nasce o que ele chama de *imperativo categórico*: “Assim age de modo que a máxima de tua ação possa tornar-se uma lei universal” (KANT, 2010, p. 159).

intolerância de fato é o outro lado da moeda, consequência última das próprias convicções quando se fundamentam na ideia de que o próprio divino se sujeita às leis da nossa lógica e portanto estamos convencidos de que não pode haver outra verdade, outra liberdade, outro modo de conceber Deus e o mundo (TERRIN, 2004, p. 338).

E isto se torna ainda mais crucial entre religiões monoteístas, em especial o cristianismo, o que sugere a necessidade, quando do encontro ou diálogo entre as religiões no espaço público, de se evitar que a verdade como concepção metafísica seja usada como árbitro das decisões ou meio de favorecimento desta ou daquela cosmovisão. Fica evidente, portanto, que a defesa da tolerância de Voltaire tem seu foco no monoteísmo, mormente o cristão, e se vale do espírito do direito natural que supostamente garantiria a todos, numa época de esclarecimento, a liberdade de crença, de religião e de opinião. Por isso, ele questiona de modo quase apologético se a mais perigosa de todas as superstições não seria aquela “de odiar seu próximo por causa de suas opiniões” (VOLTAIRE, 2006, p. 97).

Como a abordagem de Voltaire não se trata de uma investigação fenomenológica da religião, mas de um aporte filosófico à tolerância a partir do caso da religião cristã de sua época, não encontramos em sua obra uma análise mais profunda sobre as razões que levam pessoas a agirem de maneira tão passional e violenta – ou seja, ignorando “virtudes” como a tolerância – quando o assunto é religião. Isso gostaria de abordar no tópico seguinte.

Entrementes, retorno à sua definição inicial de “tolerância”. Segundo ele, a tolerância como virtude funda-se em uma limitação humana: somos fracos e errôneos. Como poderíamos, então, não tolerar os erros ou as diferenças dos outros? Para André Comte-Sponville (1999, p. 129), a tolerância decorre também de uma *fraqueza teórica*, isto é, da “incapacidade em que estamos de alcançar o absoluto”. A pré-condição para a tolerância, assim, seria a mútua assunção de tal “fraqueza”, o que propiciaria idealmente relações cordiais, respeitadas e tolerantes. A questão é o que, num contexto de litígio e mútua afirmação de valores e crenças religiosas, levaria as pessoas a tal assunção e reconhecimento? Haveria limites para o uso da tolerância entre adeptos de crenças e convicções diametralmente opostas? Como preconizar respeito, diálogo e tolerância sem gerar o que Terrin (2004, p. 340) chama de “vale tudo das identidades religiosas” num contexto pluralista?

A discussão parece estar longe de um ponto final – se é que se pode almejar tal coisa em se tratando de religião. Talvez seja de ajuda um princípio que os romanos usavam para assuntos de ofensa religiosa ou ofensa ao sagrado: “Compete exclusivamente aos deuses cuidar das ofensas feitas aos deuses” (Apud. VOLTAIRE, 2006, p. 37).

2. O caso da “Praça Islâmica” em Londrina

Gostaria de prosseguir utilizando a narrativa de um caso, ocorrido na cidade de Londrina no ano de 2011, como emblema para esta discussão, com a intenção de nos conduzir a uma reflexão sobre o que chamarei aqui de “razões próprias da religião”.

2.1. O polêmico caso da “Praça Islâmica” em Londrina

Em meados de junho de 2011, foi apresentado na Câmara Municipal de Londrina o Projeto de Lei 115/2011 – proposto pelo vereador Rony dos Santos Alves, e assinado pelos vereadores Joel Garcia, José Roque Neto, Ivo de Bassi, Jairo Tamura, Martiniano do Valle Neto e José Roberto Fortini – que visava denominar “Praça Islâmica” uma área pública localizada na confluência entre duas avenidas desta cidade, autorizando a construção de um monumento em homenagem ao povo islâmico na referida área. O monumento seria construído com recursos de iniciativa privada e sob a supervisão das secretarias municipais de Cultura e Obras. Tal intento, porém, não passaria livre de polêmicas numa cidade majoritariamente católica e permeada, ainda que tacitamente, por certa “ética protestante” como Londrina²⁸.

No dia da votação do projeto, o secretário executivo do Conselho de Pastores de Londrina (CPEL), fez circular um email entre vários líderes religiosos (evangélicos, em sua maioria) alertando para a urgência da questão para os cristãos da cidade. Em seu relato, o secretário, pastor auxiliar de uma das maiores igrejas evangélicas da cidade, relatou que a diretoria do Conselho de Pastores havia se reunido com o vereador Rony Alves, autor principal do projeto, com o objetivo de alertá-lo quanto ao ato de privilegiar uma religião em detrimento das outras, e sugerindo uma revisão do projeto com o intuito de “amadurecer a proposta” (SIMÃO, 2011). O teor da mensagem, porém, parece revelar mais o desejo de veto que de amadurecimento da proposta.

Senão, vejamos. Com o anseio talvez de mexer com os ânimos daqueles líderes para a mobilização contra tal projeto, o pastor-secretário aproveitou a ocasião do email para anexar uma carta de um ex-aluno do professor, vereador Rony Alves, que supostamente havia sido endereçada a ele com o intuito de demovê-lo da ideia do projeto. Dizia a carta:

²⁸ Ver sobre esta discussão no capítulo 1 de minha dissertação *As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro* (MENEZES, 2009, pp. 33-36).

Bom dia Prof. Rony, já fui seu aluno no colégio Canadá há uns 18 anos (...) e também te conheço da igreja Metodista. Ouvi falar desse PL que denomina de Praça Islâmica a rotatória da Av. Santos Dumont x Av. JK. Qual não foi minha surpresa ao procurar no site da CML e ver que o projeto é de sua autoria. Não sei quais suas motivações para fazer tal gentileza com a comunidade islâmica, mas muito me intriga um cristão propor uma homenagem aos muçulmanos. Mas enquanto aqui eles são tratados a pão de ló, nos seus países de origem, os cristãos são perseguidos, presos e mortos. Não faz sentido um cristão contribuir para o projeto da Fraternidade Muçulmana, projeto global que visa à instauração de um estado islâmico mundial e a destruição do cristianismo, está a pleno vapor na Europa e Estados Unidos e crescendo cada vez mais no Brasil. Homenageando os islâmicos, você está colaborando para destruição da sua própria religião. Portanto, antes de dar continuidade a esse PL, peço encarecidamente que se informe um pouco sobre o assunto e reflita se é isso mesmo que a população de Londrina precisa... (SIMÃO, 2011).

Ao final da carta, o ex-aluno ainda apresenta uma lista de blogues aparentemente escritos e mantidos por cristãos, contendo várias notícias sobre a expansão islâmica pelo mundo, sobre as atrocidades do fundamentalismo islâmico, sobre a atualidade da *Jihad*, a perseguição e intolerância que pessoas declaradamente cristãs sofrem em países islâmicos, e assim por diante, para de alguma forma alertar e informar os cristãos quanto à necessidade de uma contraofensiva proselitista, sobretudo no ocidente europeu, onde o cristianismo ainda é majoritário entre os monoteísmos, mas vê sua hegemonia ameaçada a cada dia diante do secularismo e da diáspora islâmica. Vale ressaltar que o autor do email endossou esta carta, alegando que ela “sintetiza bem o sentimento do segmento cristão em Londrina” (SIMÃO, 2011). Resta saber se as demais variantes do “segmento cristão” desta cidade concordariam ou não com essa afirmação, sendo este um segmento tão dividido em todos os sentidos.

É praticamente inegável que existem perseguições e outras formas de retaliação a adeptos do cristianismo em países islâmicos; quase toda semana sai algum caso no noticiário mundial que denuncia tais radicalismos. Mas não se pode querer usar dois pesos e duas medidas ao se referir a sociedades em que a religião se estabelece e se estrutura de modos tão distintos, como é o caso do Irã, por exemplo, em que o Islamismo é a religião oficial do estado e onde cerca de 90 a 94% da população pertence ao ramo *xiita* do Islamismo, e a do Brasil, uma nação plurirreligiosa (embora majoritariamente cristã) e que, desde a Constituição de 1891, se estabelece oficialmente como um estado laico. Ademais, segundo o Censo de 2010 do IBGE, considerando a população residente por religião, o total de adeptos do Islamismo é de 35.167 (pouco menos de 0,02%), num país com quase 200 milhões de

habitantes. Ao que parece estamos amplamente distantes do alarde anunciado na carta quanto à “instauração de um estado islâmico mundial e a destruição do cristianismo” no Brasil, ou mesmo de um amplo espectro pluralista para além do contexto cristão. Além do mais, a carta ainda parece instigar uma espécie de revide no estilo “olho por olho, dente por dente” ao Islã “aqui”, já que “lá” os cristãos não recebem homenagens, pelo contrário, são perseguidos, torturados e mortos.

Apesar de todo o alarde, o caso da “Praça Islâmica” foi, por hora, encerrado com a aprovação do Projeto de Lei 115/2011 com catorze votos a favor, dois contra e duas abstenções, sendo promulgada a lei em 20 de julho de 2011. O detalhe foi que um dos vereadores não votou, o pastor evangélico Gerson Araújo (PSDB), e os dois que votaram contra são também evangélicos: Eloir Valença (PT) e o (já falecido) pastor Renato Lemes (PRB). O incômodo em relação à “Praça Islâmica”, assim, parece ter dois elementos: (a) pelo argumento de um dos pastores do CPEL, por se privilegiar uma religião em detrimento das outras; (b) pelo teor da carta do ex-aluno, o fato de um vereador cristão (membro da Igreja Metodista em Londrina) propor um projeto de lei que, em sua súmula, homenageia uma religião “inimiga”.

Quanto a isto, gostaria de fazer algumas considerações:

a. De fato, em um país laico, democrático e de direito, não se deve privilegiar uma religião em detrimento de outras, mas espera-se a adoção de uma *neutralidade positiva*, “onde haja isenção por parte do Estado, tanto para entidades religiosas de amplo espectro como também para as não-religiosas” (FONSECA, 2011, p. 136). Isso em tese. Na prática, torna-se uma utopia quando cerca de 87% dos brasileiros se declara cristã. É claro, isso não elimina o aspecto da diversidade e pluralidade, mesmo interna às religiões, o que torna ainda mais complexa a tarefa de analisar o campo religioso no Brasil.

b. Nesse sentido, o segmento cristão de Londrina não tem exatamente do que reclamar, pois em 1977, durante o primeiro mandato do prefeito Antônio Belinati, foi construído o chamado “Monumento à Bíblia”, em homenagem às Escrituras Sagradas dos cristãos, fato ignorado pelos líderes religiosos que se opuseram ao projeto da “Praça Islâmica”. Quer dizer, o “Monumento à Bíblia” não é questionado; o crucifixo ou a imagem da Santa na parede de Escola Pública não são questionados; mas um símbolo dedicado ao Islã sofre repúdio? É um típico caso de inversão, em que religiosos (no caso, os evangélicos no Brasil) que têm um “projeto de maioria” (ainda mais com o crescimento explosivo das últimas décadas) se comportam como se ainda fossem “minorias” (ver: GIUMBELLI, 2006, p. 234, 239).

c. Então, parece que Gianni Vattimo (2004, p. 123) foi assertivo em sua crítica sobre o ocidente liberal, quando defende que “o espaço leigo do liberalismo moderno é mais religioso do que o próprio liberalismo e o pensamento cristão estão dispostos a reconhecer”, até porque a ideia de pluralismo, liberdade de crença e opinião, e tolerância, como vimos, desenvolveram-se no seio de um ocidente ainda não totalmente emancipado da égide da cristandade; o mesmo vale para o Brasil e, pelo visto, para Londrina. Ou seja, o estado é laico *si, pero no mucho* companheiro!

d. A própria Câmara Municipal de Londrina há anos tem dado motivos para esse tipo de crítica. O princípio de laicidade e igualdade de religião é violado nesta casa todo início de uma nova sessão ordinária, quando o presidente abre os trabalhos dizendo: “Em nome de Deus, declaramos aberta a presente sessão” – se bem que esse “Deus” poderia ser Alá, Jesus, Krishna ou Buda. Porém, em seguida, tem sido costume que um/a vereador/a leia um texto da Bíblia em voz alta, e assim a sessão prossegue normalmente. Caso se respeitasse mesmo a laicidade do estado, ou não se faria uso dos recursos acima descritos, ou, por bom senso, deveria ser proposto um rodízio para que o Alcorão, a Torá, a Codificação Espírita de Allan Kardec, o Livro de Mórmon e assim por diante, também pudessem ser lidos. Ou seja, no espaço público de uma sociedade laica, ou se contempla e aceita outras representações de crença, ou não estamos em uma democracia de fato. Todavia, como bem lembra Emerson Giumbelli (2006, p. 231, grifo meu):

O Estado moderno, mesmo quando abraça, mais ou menos declaradamente, mais ou menos extensivamente, os princípios laicizantes ou secularistas, não precisa recusar aos seus cidadãos o engajamento religioso. Basta-lhe encontrar os meios através dos quais consiga neutralizar esses engajamentos, de modo a efetivar a autonomia da máquina política e dos atos civis em relação aos assuntos religiosos. Daí exigências tais como ausência de vínculos materiais e simbólicos entre Estado e religiões e a supressão de toda referência religiosa nas áreas reguladas pela lei.

e. Por fim, por trás do intento de vetar a manifestação religiosa alheia, pode estar o “medo à diferença”, ao estranho à “minha opinião”, “meus credos” e “meu lugar”, construindo-se “argumentações das mais diversas para tentar demonstrar que ‘o de sempre’ é o verdadeiro, o objetivo, o normal e o saudável”, enquanto aquilo que se apresenta “como novidade é na realidade uma tentativa de desorganização e ameaça à ordem” (PANOTTO, 2013). Ou ainda o que Vattimo chama de “violência metafísica” (2010, 2004, 1996), que preconiza a superioridade de uma “Verdade” sobre outras com a finalidade de prevalecer,

dominar e controlar, e definir quem “é” e quem “não é”, quem está “dentro” e quem está (e deve permanecer) “fora”. O perigo é que, como disse Rubem Alves (2002, p. 150), “as certezas andam de mãos dadas com as fogueiras”. Aqui encontramos um dos entraves que, segundo Alexandre Brasil Fonseca (2011, p. 136), limitam a extensão da contribuição evangélica à democracia, que ele define como “o constante hábito de demonizar o outro”, concluindo que “mesmo sendo apontados elementos democráticos nesta prática (...), parece-nos necessária a existência de um maior respeito e convivência com o diferente para uma efetiva contribuição na esfera política”.

3. Sobre as “razões próprias” e a ambiguidade da religião

Nesta última parte, quero prosseguir apoiado no aporte da filosofia da religião para pensar em razões próprias e ambiguidades da religião que, porventura, emergem do caso acima analisado. Parodiando o conhecido dito de Blaise Pascal, *a religião tem razões que a própria razão desconhece*. Ela envolve o intelecto, é claro, mas menos o intelecto que o coração, e menos o coração que as entranhas. Um religioso vive por certos princípios, e na defesa apaixonada desses princípios os perde muitas vezes de vista, sendo capaz de afirmá-los como confissão, mas negá-los, consciente ou inconscientemente, como prática. As práticas religiosas, desse modo, nem sempre coadunam com as teorias provenientes de uma determinada religião.

Nesse sentido, vale apelar para a, quem sabe polêmica, mas contundente, afirmação de John Caputo de que “a religião é para os amantes, apaixonados pelo impossível, que fazem com que o restante de nós pareça vago”, ao que ele completa dizendo que:

Na religião, o amor de Deus está exposto habitualmente ao perigo de confundir-se com a profissão de alguém ou o ego de alguém, ou o gênero de alguém, ou a política de alguém, ou a ética de alguém, ou o esquema metafísico favorito de alguém, ao qual este se sacrifica de maneira sistemática. Então, ao invés de fazer sacrifícios *pelo* amor de Deus, a religião se inclina a fazer um sacrifício *do* amor de Deus (CAPUTO, 2005, p. 121, tradução minha).

Pode-se depreender desta fala de Caputo que toda forma de religião é um tipo de antroporfismo; fala-se do “amor de Deus”, da “vontade dos deuses”, do sacrifício “para Deus”, mas, no fim, o que isto significa? Como não atrelar as experiências e significações do sagrado com as paixões e idiossincrasias do humano, do profano, do mundano? Ademais, outra razão

própria da religião é que, ao que parece, ela mexe não apenas com os gostos, preferências ou meras opiniões das pessoas, mas, em grande parte, com o “tudo ou nada” de sua existência. É isso que Caputo expressa no livro *Truth* (2013), onde ele reflete sobre a *verdade* e sua relação com a religião. Em suas próprias palavras:

Religião envolve nossas mais profundas convicções e mais apaixonadas crenças sobre nascimento e morte, doença e saúde, infância e velhice, amor e inimizade, guerra e paz, misericórdia e compaixão. Por essa razão é que pessoas religiosas são capazes de investir a vida toda trabalhando em favor dos pobres e dos doentes, dedicando-se às vítimas da AIDS na África, por exemplo, e também porque, em contrapartida, são igualmente capazes de incendiar um lugar colocando-o abaixo em um acesso de intolerância. A religião é irreduzível tanto a um quanto ao outro e remover a raiva é remover a paixão; mas se você remover a paixão, remove também a religião. Conquanto haja religião, bem como paixão, a chance para a justiça sempre virá acompanhada do risco da injustiça (CAPUTO, 2013, p. 61, tradução minha).

É essa ambiguidade da religião que pode tornar artificial e até inútil o discurso sobre “paz” ou “tolerância” entre as religiões ou convicções semelhantes, caso não se reconheça que a violência, a guerra, a disputa, a intolerância, ódio e injustiça sempre fizeram parte da história das religiões em todo o mundo tanto quanto, ou mesmo em decorrência das diferentes práticas e preceitos sobre o amor, a tolerância, o respeito, a justiça, equidade, paz, e assim por diante. Não são os deuses que estão em guerra, mas os seus seguidores. Eliminar esta ambiguidade – parece-me que este é o ponto de Caputo – é o mesmo que remover a religião.

Por essa razão, parte fundamental do discurso dos ateístas²⁹ converge na direção de que se abolirmos a religião do mundo, haveria menos guerras, menos violência, menos intolerância. A história contemporânea das religiões no Brasil, porém, parece seguir em outras direções, que reverberam tanto no desejo de mais religião³⁰, por um lado, quanto no anseio

²⁹ Como é o caso de Sam Harris em seu livro *Carta a uma nação cristã* (2007), e Richard Dawkins em seu *Deus, um delírio* (2007). O segundo, já no prefácio de seu livro, convida os leitores, no espírito da música “Imagine”, de John Lennon, a imaginar um mundo sem religião e, conseqüentemente, sem guerras, ataques suicidas, cruzadas, massacres, perseguições, evangélicos televisivos extorquindo dinheiro de seus fiéis, e assim por diante (DAWKINS, 2007, p. 14). A descrença em Deus e desejo de extirpação da religião da face da terra é o que diferencia estes “neoateus” dos chamados “sem religião”, por exemplo. Não se pode, dessa forma, colocar no mesmo bojo de análise os ateístas, agnósticos e sem religião (ver nota 6).

³⁰ Como denuncia, por exemplo, o crescimento vertiginoso dos evangélicos no Brasil (segundo Censos do IBGE de 2000 e 2010): de cerca de 26 milhões (ou 15,4% da população) em 2000, para cerca de 42 milhões (ou 22,2% da população) em 2010 (Ver: IBGE - <<http://www.ibge.gov.br/home>>).

por menos religião, sem perder, porém, o elemento da transcendência³¹. Embora se encontrem em categorias diferentes, ambos, porém, parecem partilhar do mesmo processo de “reencantamento do mundo”.

Considerações finais

O percurso aqui adotado começou com a ideia de tolerância, a partir de Voltaire, reconhecendo sua importância num mundo moderno e em vias de pluralização, mas também suas limitações, tanto do ponto de vista histórico – uma vez que a ideia aparece como uma espécie de concessão cristã ou de salvo conduto às “demais” manifestações religiosas emergentes – quanto do ponto de vista ético, perguntando-se sobre quais, afinal, são os limites da tolerância em relação, por exemplo, às atrocidades, injustiças e maldades cometidas pelos humanos, muitas vezes “em nome de Deus”. É possível, por exemplo, tolerar quem não tolera, quem mata, quem oprime, quem violenta? No discurso de Voltaire a tolerância aparece como antídoto à intolerância, obviamente, mas também como denúncia às crueldades que no seio e com a anuência da religião se cometeu (e, infelizmente, ainda se comete).

A impressão que tenho, porém, é que o corolário da tolerância segundo Voltaire – o perdão, a compaixão, a aceitação do outro ser humano tão cheio de falhas e limitações quanto eu – extrapola, enquanto “exigência”, os limites daquilo que até então conhecemos historicamente como “práticas realizadas” de tolerância. A percepção é que, considerando as “razões próprias” e as ambiguidades da religião, conforme analisadas há pouco, as pessoas em suas crenças estão dispostas a tolerar, mas “até certo ponto”, ou seja, até o ponto em que, por exemplo, a tolerância não significa ter de negociar, ou mesmo minimizar em nome da convivência ou do bem comum, convicções “fortes” de fé. Daí a recorrência a ideia de John Caputo sobre a religião como sendo não um processo racional, mas um negócio feito “para os amantes”, que se entregam passionalmente à causa, custe o que custar.

Vivemos, porém, em um país democrático, em um estado laico onde temos garantia, por lei, de liberdade de expressão, ideologia, crença e culto, e assim por diante. Ou seja, a

³¹ É o que aponta, por exemplo, Marcelo Ayres Camurça (2006, p. 45) ao comentar sobre o percentual de crescimento significativo da categoria dos “sem religião” já no Censo do ano 2000 (de 4,8% da população para 7,3% – sendo que em 2010 este índice subiu para 8%). Para ele, “o percentual dos ‘sem religião’, mais que expressar um crescimento do *indiferentismo religioso*, revela a eclosão de uma ‘religião invisível’, (...) marcada pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a opção destes por uma religiosidade própria, montadas a partir de um ‘mercado religioso’. Assim, a postura dos “sem religião”, talvez, parta do rechaço do dogma, do fundamentalismo e legalismo das “grandes religiões”, e, em contrapartida, da valorização das belezas e variedades contidas no sentimento religioso. “Nisto se percebe”, defende Friedrich Nietzsche (2005, p. 93), “que os espíritos livres menos ponderados se chocam apenas com os dogmas, na realidade, e conhecem bem o encanto do sentimento religioso; é doloroso para eles perder este por causa daqueles”.

constituição é o suporte legal para a diversidade. Mas, como vimos no caso da “Praça Islâmica”, mesmo com as miríades de religiões que compõem esse mosaico que é campo religioso brasileiro, o suporte legal não é o suficiente para formar cidadãos que, para além de seus credos particulares, devem se conscientizar do direito à diversidade, mesmo que ao redor, a depender de onde se está, veja-se “apenas cristãos”, como enfatizou Pierucci (2006). A questão e o desafio do pluralismo ainda permanecem, pois as disputas e a intolerância existem mesmo internamente entre os diferentes grupos do segmento cristão. O cristianismo brasileiro é cada vez mais uma religião no plural, mas nem sempre pode ser vista como mais tolerante por isso. O contrário parece ser plausível nesse caso: quanto maior a pluralidade, maior a intolerância.

Portanto, como “garantir um espaço de legitimidade para expressões religiosas diversas” (VATTIMO, 2004, p. 125), e minimizar o risco, sempre iminente na religião, da intolerância? A proposta de Gianni Vattimo, embora utópica, parece-me plausível, original e arrojada (já que estamos falando de um filósofo e não de um teólogo), pois faz uso de um princípio religioso de uma forma “não religiosa”, dando a entender que o antídoto contra os males provocados pela religião podem se encontrar não fora, mas dentro das próprias religiões. Basta se observar o que elas mesmas pregam. No caso do cristianismo, objeto de estudo de Vattimo, isto se encontra na mensagem da *caridade* (amor altruísta) e na ideia de encarnação como “dissolução do sagrado enquanto violência” (VATTIMO, 1996, p. 37). Dialogando com a teoria da violência do sagrado, de René Girard, Vattimo afirma que a encarnação do Cristo não resulta do desejo divino de saciar a própria ira proporcionando outra vítima – como ocorre nos mecanismos sacrificiais em várias religiões – mas para liquidar com o casamento entre a violência e a religião (VATTIMO, 1996, p. 36), ao menos como norte e possibilidade. O fim deste nefasto matrimônio ocorreu no que o próprio Girard chamou de *triunfo da Cruz*:

A vitória do Cristo nada tem a ver com a de um general vitorioso: em lugar de infligir sua violência aos outros, é o próprio Cristo que a sofre. (...) Longe de ser obtido pela violência, o triunfo da Cruz é o fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre o Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular, sem suspeitar de que esse desencadeamento dessa vez vai se voltar contra ela, pois será registrado e representado fielmente nos relatos da Paixão (GIRARD, 2012, p. 200, 201).

O *triunfo da Cruz*, nesse sentido, quando ocorrido e toda vez que reencenado na vida, tem contornos de fracasso. Assume-se que, para vencer a violência, é preciso não reagir com

mais violência, é necessário, para fins mais nobres por assim dizer, abraçar a derrota. Observe que o sentido do uso da “cruz” é bem distinto, por exemplo, do espírito cruzado, de conquista de almas, de conversão do outro à “minha religião” ou “à verdade”. Nos termos da releitura filosófica de Vattimo:

Poderíamos sintetizar esta proposta em uma espécie de *slogan*: do universalismo à hospitalidade. De resto, a difusão de posições fundamentalistas, ou de formas de *apartheid* comunitaristas, mostra claramente, a meu ver, que no mundo babélico do pluralismo as identidades culturais, e especialmente religiosas, estão destinadas a acabar em fanatismo, a menos que não aceitem ser vividas em um espírito explicitamente fraco (VATTIMO, 2004, p. 126, grifos do autor).

A trajetória que conduz a religião *da tolerância à caridade*, portanto, é uma trajetória em que se mina o litígio entre adeptos de diferentes credos e convicções pela via do *enfraquecimento* voluntário, ou, nos termos de Bauman (2010, p. 179), por uma “modéstia autoimposta, adotada e praticada por ‘todas as formas de vida’”. Trata-se, neste caso, de uma “paixão” de outra ordem, que põe termo nos ânimos acirrados das paixões fanáticas. Nesse aspecto, somente a caridade, retomando o que já disse, pode cumprir o corolário da tolerância, conforme a entendia Voltaire, indo além da simples ideia de tolerância como o ato de suportar o diferente para, quem sabe, o de celebrar, aprender e amadurecer através das diferenças, religiosas ou não.

Referências

ALVES, R. *Filosofia da Ciência*. 13 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes*. Sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

CAMURÇA, M. A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 35-48.

CAPUTO, J. D. *Truth: philosophy in transit* (eBook). London: Penguin, 2013.

_____. *Sobre la religión*. Tradução (espanhol): Marta Gálvez. Madri: Tecnos, 2005.

COMTE-SPONVILLE, A. Tolerância. In: *Pequeno tratado das grandes virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 123-135.

DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GIRARD, R. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. Tradução: Martha Gambini. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

GIUMBELLI, E. Minorias religiosas. In: *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 229-247.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Tradução: Edson Bini. (Coleção Folha: Livros que mudaram o mundo). São Paulo: Folha de São Paulo: 2010.

MENEZES, J. *As metamorfoses do sagrado no protestantismo brasileiro: o caso da Igreja Presbiteriana Independente Filadélfia*. Londrina (1972-2008). Dissertação de Mestrado em História Social. Londrina: UEL, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PANOTTO, N. O medo à diferença. *Revista Novos Diálogos*. Disponível em: <www.novosdialogos.com>. Acesso em 4 Nov 2013.

PIERUCCI, A. F. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: *As religiões no Brasil*. Continuidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, pp. 49-51.

TERRIN, A. N. A tolerância nas religiões do passado e do presente. In: *Antropologia e horizontes do sagrado*. Tradução: Euclides Callone. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 334-352.

VATTIMO, G. *Adios a la verdad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010.

VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. São Paulo: Record, 2004.

VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1996.

VOLTAIRE, F. A. *Tratado sobre tolerância*. Tradução: Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

VOLTAIRE, F. A. Tolerância. In: *Os pensadores*. Dicionário filosófico. Tradução: Marilena Chauí. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 290-293.

Outras fontes

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em 02 Nov 2013.

O LIVRO de Eli. Drama. Richard Linklater. EUA. Fox/ Focus Filmes, 2006. DVD (114 min).

SIMÃO, E. C. *Urgente – CPEL [mensagem pessoal]*. Mensagem recebida por jonathan@ftsa.edu.br em 21 de junho de 2011.

IGREJA HOLINESS DE LONDRINA-PR UMA FACE DA RELIGIOSIDADE NIPÔNICA

Ana Claudia R. de Oliveira^{*}

José Wilson A. Neves Jr.^{**}

Prof. Dr. Fabio Lanza^{***}

Resumo: A Igreja Holiness é uma instituição religiosa pentecostal de origem japonesa fundada em 1901, a partir de contatos com o “Movimento Missionário Norte-Americano”, durante a chamada “Primeira Onda Pentecostal” no Brasil. A chegada da Igreja Holiness ao país ocorreu no ano de 1925 e 13 anos após este acontecimento foi instituída uma de suas sedes na cidade de Londrina. A partir da observação participante, realizada na sede de Londrina, foi possível perceber que apesar de estar presente na cidade há aproximadamente 76 anos ela continua sendo predominantemente frequentada por membros de descendência japonesa, dentre eles há imigrantes idosos que não fazem uso da língua portuguesa. Foram necessárias contribuições advindas da Sociologia das Religiões e da Escola de Chicago no que tange o processo de observação participante, bem como um levantamento bibliográfico sobre a temática. Este trabalho apresenta as características centrais da instituição londrinense e da prática religiosa de seus membros, foi possível perceber o papel histórico desempenhado pela instituição e sua importância em termos da socialização dos descendentes nipo-brasileiros de Londrina.

Palavras-chave: Sociologia das Religiões. Religiosidade nipo-brasileira. Movimento Pentecostal. Antropologia Urbana.

Introdução

Este artigo foi elaborado a partir da expansão da análise dos resultados obtidos do trabalho de observação de campo realizado na instituição religiosa Igreja Evangélica Holiness de Londrina para o cumprimento dos requisitos de conclusão da disciplina optativa “Estudos de Religiões e Religiosidades”, ofertada em 2013 pelo departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR).

A seleção desta instituição para a observação de campo ocorreu em função da relevância das questões vinculadas à presença dos imigrantes japoneses na cidade de Londrina e das religiosidades orientais que refletem tal presença, sobre as quais pouco foi produzido. A Holiness foi selecionada por representar de modo especial a dinâmica cultural do espaço religioso na modernidade combinando diferentes elementos étnicos religiosos e culturais.

A Igreja Evangélica Holiness de Londrina compõe - ao lado da Sociedade Missionária Oriental, Igreja Local, Igreja Gnóstica Oriental, Templo Budista Hompoji,

^{*} Universidade Estadual de Londrina (UEL).

^{**} Universidade Estadual de Londrina (UEL).

^{***} Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Templo Budista Honganji e Templo Budista Hongwanjio – o quadro mais expressivo de religiosidades orientais na cidade.

A origem da Igreja Holiness e sua chegada ao Brasil

A pesquisa de campo e a bibliográfica permitiram a constatação da inexistência de produções acadêmicas engajadas em estudos sobre religiosidades que abordassem de modo específico o caso da Igreja Evangélica Holiness, ou que trabalhassem de alguma forma com o tema de sua origem e história, bem como sua instalação no país.

As fontes disponíveis para a investigação sobre o surgimento e a história desta instituição religiosa foram os sites institucionais de sedes da própria Igreja Evangélica Holiness em várias cidades brasileiras.

De acordo com informações históricas disponibilizadas em tais sites³² oficiais da Igreja Holiness no Brasil, de Curitiba e de Londrina verificou-se a existência de uma ampla relação entre a história do surgimento da instituição e a história do Movimento Pentecostal norte-americano e sua expansão no início do século XX.

Os dados sobre o processo histórico e social coletados na pesquisa eletrônica citada indicam que no final do século XIX o pastor Juji Nakada liderava, ao lado de sua esposa, uma das sedes da Igreja Metodista no Japão, porém desejava abandonar seu ministério por estar desmotivado com o que para ele seria um baixo índice de japoneses evangelizados (cerca de 20% da população³³).

Antes de desistir de sua liderança ele viajou a pedido de sua esposa até o Instituto Bíblico Moody³⁴ localizado na cidade de Chicago, em Illinois (Estados Unidos), onde teve contato com pressupostos teológicos do Movimento Pentecostal e conheceu o casal **Charles e Lettie Cowman**, ambos missionários da Igreja Metodista da Graça.

O pastor Juji retornou ao Japão onde iniciou a fundação da Sociedade Missionária Oriental que posteriormente, com a visita e apoio do casal de missionários que havia conhecido no Instituto, se tornou a primeira Igreja Holiness do Japão (fundada em 1901).

³² Web sites que disponibilizam a história da Igreja Holiness:

Igreja Evangélica Holiness do Brasil: <http://www.holiness.org.br/holiness/> - acesso em 09/08/2014 as 21hrs33min.

Igreja Evangélica Holiness de Curitiba: <http://www.holinesscwb.com/> - acesso em 09/08/2014 21hrs47min.

Igreja Evangélica Holiness de Londrina: <http://holinesslondrina.wordpress.com/> - acesso em 09/08/2014 22hrs03min.

³³ Fonte eletrônica: idem.

³⁴ O Moody Bible Institute localiza-se em Chicago e continua ativo até a atualidade. Para maiores informações visite o endereço eletrônico do Instituto: <http://www.moody.edu/>

A palavra inglesa *holiness*, escolhida para o nome desta instituição, corresponde à palavra “santidade” na língua portuguesa e marca a importância da “doutrina da santificação” que juntamente com elementos da tradição wesleyana³⁵ compõe o corpo teológico dessa instituição religiosa.

A Igreja Holiness se identifica, portanto, como uma igreja evangélica de matriz pentecostal, com origens justamente no contato entre a Igreja Metodista (que por sua vez tem raízes no protestantismo histórico) e o Movimento Pentecostal Norte-Americano, que se relaciona a ideia de “avivamento espiritual” por meio do contato com elementos sobrenaturais do credo protestante, como, por exemplo, experiências de batismo no Espírito Santo.

A primeira Igreja Holiness do Brasil foi instituída em 1925 na cidade de Registro em São Paulo, ou seja, apenas 24 anos após sua fundação no Japão, fato que se relaciona com a chegada de imigrantes japoneses no país. O número de IEHs (Igreja Evangélica Holiness) foi se ampliando conforme crescia o número de imigrantes oriundos do Japão. Atualmente, segundo o site nacional da própria instituição, existem 46 sedes da Igreja Evangélica Holiness no Brasil.

A Igreja Holiness de Londrina

A instituição localiza-se na Rua Terezina na Vila Shima Bokuro, bairro situado na região central de Londrina – Paraná. A igreja foi fundada 13 anos após a chegada da Igreja Holiness do Brasil (1938), ou seja, está presente na cidade há 76.

Apesar do considerável período de tempo em que se consolidou na cidade, a Igreja Holiness, continua sendo frequentada predominantemente por imigrantes japoneses da cidade e seus descendentes.

Durante nossa pesquisa de campo nos cultos dominicais fomos recebidos por alguns membros da igreja que nos apresentaram alguns aspectos da história da igreja na cidade e nos mostraram seu espaço físico.

A primeira característica física, externa que merece destaque, do templo da Igreja Evangélica Holiness de Londrina é o nome da Igreja em escrita japonesa gravado na fachada de granito logo na entrada do espaço físico da instituição. Em seguida, no hall de entrada está afixado um memorial informando sobre a história do surgimento da Holiness na cidade e sua relação com o processo de imigração.

³⁵ Preceitos teológicos elaborados por John Wesley, teólogo britânico que após romper com o anglicanismo foi o líder religioso do movimento metodista, que posteriormente culminou na fundação da Igreja Metodista.

Ao lado da entrada encontra-se uma grande mesa com várias versões de bíblias que estavam à venda. A maioria delas escrita na versão japonesa, outras em língua portuguesa. No mesmo local onde eram vendidas as bíblias estavam dispostos alguns produtos naturais, como, por exemplo, ervas para chás curativos.

Era fácil nos identificar como visitantes e pesquisadores. Contabilizamos entre as pessoas presentes que apenas seis pessoas que não possuíam características fenotípicas japonesas, enquanto cerca de 30 pessoas possuíam eram nipo-brasileiros. A grande maioria dos fiéis frequentadores dessa denominação é de origem japonesa, os demais são maridos ou esposas de outros membros japoneses.

No templo notamos vários aspectos diferentes dos religiosos brasileiros, como as faixas com escritos japoneses decorando o altar. Nele há também um estúdio de som e tradução, as traduções simultâneas dos cultos são apresentadas no local e transmitidas, online na internet, na língua japonesa. Segundo o depoimento oral do pastor, essa tradução simultânea é necessária por conta da existência dos membros idosos que não utilizam a língua portuguesa.

Nos fundos da Igreja há outras instalações como salas de Escola Dominical para crianças, jovens e adultos, salão de eventos, sala de leitura (com sofás, livros e gibis) e quadra de esportes. Notamos em uma das salas um quadro com anotações dos horários de jogos de várias modalidades esportivas. Os jovens da Holiness marcam semanalmente campeonatos de várias modalidades de jogos como tênis, futebol e basquete.

Além da Escola Dominical para as crianças, existe um tipo de organização voltada para o público adolescente e juvenil, é o “Encontro de Jovens”, que de acordo com os membros está sempre muito cheio, há também o “Encontro de Mulheres” e o Ministério Louvarte (Ministério de Louvor e Artes), que realiza esporadicamente, excursões e temporadas que incluem os jovens e crianças para atividades recreativas. O Louvarte também organiza apresentações para o Festival Matsuri de Londrina.

Observando as fotos³⁶ das atividades religiosas percebemos que ocorrem na Igreja algumas celebrações com junção da temática oriental, como Café da Manhã das Mães, com comidas japonesas, danças e origamis na decoração.

Outro evento interessante foi a Festa Oriental dos Jovens, na qual os membros se vestiram com fantasias de personagens ou objetos próprios da cultura oriental. Roupas típicas

³⁶ Disponíveis no perfil virtual da instituição: <https://www.facebook.com/HolinessLondrina?fref=ts>

de artes marciais, mangás, personagens de quadrinhos e desenhos japoneses, quimonos entre outras vestimentas orientais muito coloridas chamam atenção nas fotos.

Na área do bebedouro da Igreja existe um suporte afixado na parede, uma espécie de porta-copos de grande proporção onde são pendurados copos com os nomes dos membros frequentadores da Igreja. Copos descartáveis são reutilizados durante os cultos para reduzir o volume de lixo produzido. Ao lado do bebedouro ficam copos para visitantes com adesivos e pincel atômico para que também façam marcações em seus copos.

Os cultos dominicais são realizados às 10h00 da manhã e as 18h30 da noite e em termos de organização são muito parecidos com os cultos nas outras igrejas evangélicas pentecostais: conta com o momento de louvor, apresentação de visitantes, e o momento da mensagem bíblica. No entanto notamos algumas características peculiares que são dados da realidade religiosa, como por exemplo, o grupo que promoveu o louvor do dia de nossa visita era composto por jovens entre 14 e 18 anos e as músicas eram de cunho tradicional evangélico.

Da observação participativa

A observação de campo realizada na Igreja Evangélica Holiness de Londrina ocorreu no ano de 2013, ano no qual o pastor Roberto Shinze Yahiro liderava a Holiness juntamente com sua esposa, a pastora Dilma Higa Yahiro.

As particularidades do objeto tratado nesta pesquisa implicaram na escolha preferencial dos métodos de pesquisa qualitativa e sob a perspectiva teórica da Escola de Chicago em seus trabalhos relacionados à Antropologia Urbana e as consequências dos processos de urbanização e migração das cidades norte americanas do início do século passado.

Desta forma, devemos considerar a cidade como "*o habitat natural do homem civilizado*. Por essa razão ela é uma área cultural caracterizada pelo seu próprio tipo cultural peculiar" (PARK, 1979, p.27).

Tal proposição determina que o caso aqui estudado tenha de ser considerado como objeto único de pesquisa, determinado por contextos históricos, sociais, políticos, culturais e geográficos que culminaram na formação do mesmo, a existência de casos semelhantes pode ser considerada válida, porém, com a distinção devida das particularidades cabíveis a cada um dos casos.

Devemos ainda apresentar as contribuições de Joseph (2005), segundo o qual as

sociedades urbanas tendem a gerar uma forma ou outra de pluralidade de línguas ou culturas e que as cidades e, sobretudo, as grandes metrópoles são por excelência os lugares das minorias, salientando ainda que:

O espaço da cidade, visto pela perspectiva do migrante, se estende e se retrai, de acordo com suas atividades, posição social ou momento de sua migração. A cidade deixa perceber, assim, uma distribuição não apenas de nacionalidades, mas também de posições de inserção ou de etapas do percurso migratório (JOSEPH, 2005, p. 105).

Seguindo esta linha de pensamento devemos considerar a Igreja Holiness como instalada em um bairro de maioria quase absoluta de descendentes nipônicos da cidade de Londrina – cujo próprio nome, Vila Shima Bokuro, nos remete a cultura japonesa.

Ademais devemos considerar, a partir dos apontamentos de Park (1979), a influência dos gostos e interesses pessoais no processo de segregação e classificação populacional nas grandes cidades, mostrando ainda que os métodos etnográficos provindos da Antropologia podem ser aplicados no ambiente urbano das grandes metrópoles, possibilitando uma maior compreensão dos costumes, crenças, práticas sociais e concepções gerais de vida dos habitantes de um determinado grupo social

Para compreender as relações estabelecidas, em meio à comunidade da Igreja Holiness, é imprescindível a assimilação do método de observação participativa, tendo em vista que, segundo o interacionismo simbólico, as significações sociais são produtos da interação entre agentes

O que implica, para o observador que se proponha compreender e analisar essas significações, a adoção de uma postura metodológica que autorize essa análise. O pesquisador só pode ter acesso a esses fenômenos particulares que são as produções sociais significantes dos agentes quando participa, também como agente, do mundo que propõe a estudar (COULON, 1995, p. 19).

Deve-se, também, deixar claro que o papel exercido nesta pesquisa no que tange ao método da observação participativa ocorreu por um período curto e apesar de estar em contato com os membros do grupo, não toma parte de suas atividades como um membro em si.

Considerações resultantes do processo analítico

O ponto central tomado para esta análise é a relação entre a Igreja Holiness e a imigração japonesa de Londrina, que nos permite pensar nas funções que tal instituição assume e qual sua relevância para esses indivíduos que dela participam.

Os próprios membros demonstraram o desejo de estimular o olhar dos “visitantes pesquisadores” para os detalhes presentes naquele espaço físico que expressam características da cultura japonesa. O espaço de sociabilidade criado na Igreja Holiness de Londrina permite aos membros práticas de afirmação de suas identidades socioculturais e preservação de aspectos oriundos da descendência nipônica.

Nessa perspectiva, podemos compreender o referencial proposto por Peter Berger quando formulou o conceito de legitimação religiosa, pois nas situações marginais relatadas pelo autor, os indivíduos buscam a religião como uma forma de se apoiarem diante de alguma condição de risco, de ameaças a estabilidade ou sociabilidade. Desta maneira “a legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada” (BERGER, 1985, p. 48)

Podemos identificar o processo da imigração japonesa na cidade, que completou recentemente 105 anos, como uma das situações marginais descritas pelo autor e, portanto, a valorização do meio religioso como forma de proteção dos imigrantes.

Os imigrantes japoneses foram submetidos à imposição da assimilação de culturas hegemônicas do país, e passaram por variadas dificuldades, estranhamentos e adaptações forçadas.

Quanto ao fenômeno da assimilação devemos considerar os apontamentos de William Thomas – expostos por Coullon (1995) – segundo o qual a assimilação tem por exigência a construção de uma memória comum entre o nativo e o imigrante, chegando a recomendar a familiarização do nativo para com a cultura do imigrante.

A partir desta contribuição notamos o importante papel exercido pelo Festival Matsuri de Londrina³⁷ no processo de familiarização da cultura nipônica por parte dos demais indivíduos que compõe a pluralidade social brasileira, possibilitando, assim, a valorização e influência da cultura japonesa na formação da identidade londrinense.

Devemos considerar também a notável hibridização cultural (nipo-brasileira) no ambiente da própria Igreja – a disponibilização da tradução simultânea das falas em português

³⁷ Festival anual, que ocorre no mês de Setembro, aberto à toda sociedade local e regional.

para o japonês; a diversidade de pratos típicos, orientais e ocidentais, nas festas da comunidade; a realização de eventos característicos tanto da raiz oriental como da ocidental; a valorização da utilização de ervas medicinais (típica da cultura oriental) em um meio evangélico ocidental.

A Igreja Holiness pode ser tomada, portanto, como um ambiente que possibilita, não só a assimilação da cultura ocidental, como também, a valorização e a continuidade da cultura japonesa, um processo de hibridização cultural, não apenas típico, mas, também, necessário para os movimentos de imigração.

Seguindo a perspectiva de Robert Park (1979) entendemos o papel fundamental da associação – neste caso, religiosa – de imigrantes que se mantém até a atualidade como um espaço predominantemente japonês, que, contudo, não deixa de transparecer a absorção das diferentes culturas, brasileiras e ocidentais.

É possível afirmar que os imigrantes japoneses em Londrina PR foram inseridos em um ambiente totalmente alheio aos seus costumes e tradições – salientando a possibilidade de resistências sociais, hostilidades, ao processo de imigração por parte dos “nativos” da sociedade. Estes indivíduos encontraram na associação de imigrantes um meio no qual podem se constituir como grupo, assimilar a cultura da nova sociedade na qual passaram a compor, ao mesmo tempo em que preservam ou modificam valores sociais, religiosos e culturais trazidos pelos imigrantes japoneses no Brasil e em Londrina PR.

Considerações Finais

A partir do método da observação participativa encontrou-se a possibilidade de analisar a realidade social em meio ao ambiente de socialização da Igreja Holiness – salientando a superficialidade de assimilação da vivência e das visões de mundo dos membros da comunidade por parte dos pesquisadores, dado o curto período de tempo empreendido na pesquisa e a opção pelo posicionamento observador participante no processo.

Foi possível, contudo, delimitar o papel exercido pela comunidade religiosa, no que diz respeito ao processo de hibridização cultural, que possibilitam a assimilação das diferentes culturas, tanto por parte dos imigrantes japoneses como pelos diferentes grupos sociais que constituem a pluralidade cultural da sociedade londrinense, favorecendo a produção de uma identidade londrinense múltipla e rica nas diferentes contribuições culturais decorrentes do processo de imigração.

O espaço de sociabilidade proporcionado pela fundação da Holiness de Londrina permitiu a legitimação da cultura e religiosidade, bem como, fomentou a solidariedade social entre seus membros.

A chegada da imigração japonesa pode ser entendida como um momento de “situação marginal” para os imigrantes e seus descendentes por se tratar de um deslocamento que implica dificuldades de adaptação à nova cidade, que possui uma cultura diferente, hábitos, tradições idiomas.

Essas dificuldades caracterizaram uma experiência de alteridade e instabilidade para esses indivíduos. A eficácia do sagrado, mencionada por Berger (1985), pode ser percebida no caso investigado, pois a instituição religiosa serviu como mediadora para legitimar sua cultura e suas crenças e criar um meio de inserção social para tais pessoas.

Como hipótese para futuras pesquisas, poderíamos fomentar que as denominações religiosas nipo-brasileiras como a Sociedade Missionária Oriental, Igreja Local, Igreja Gnóstica Oriental, Templo Budista Hompoji, Templo Budista Honganji e Templo Budista Hongwanjio desempenharam um papel fundamental no processo de socialização desses imigrantes japoneses em Londrina PR.

Referências

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Editora Paulus, 1985.

COULON, A. *A Escola de Chicago*. São Paulo: Editora Papirus, 1995.

JOSEPH, I. A respeito do bom uso da Escola de Chicago. In: VALADARES, L. (org). *A Escola de Chicago*. Rio de Janeiro: IUPERJ/UFMG, 2005, pp 94-128.

PARK, R. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, pp 26-113.

Fontes eletrônicas

Igreja Evangélica Holiness do Brasil: <http://www.holiness.org.br/holiness/> - acesso em 09/08/2014 as 21hrs33min.

Igreja Evangélica Holiness de Curitiba: <http://www.holinesscwb.com/> - acesso em 09/08/2014 21hrs47min.

Igreja Evangélica Holiness de Londrina: <http://holinesslondrina.wordpress.com/> - acesso em 09/08/2014 22hrs03min.

IMAGEM COMO DOCUMENTO PARA A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES CONCEITOS E APLICAÇÃO

André Luiz Marcondes Pelegrinelli*

Resumo: Há algumas décadas as imagens têm sido acolhidas pelos historiadores como documentos possíveis para o estudo de História. Michel Vovelle, por exemplo, na década de 60 estudou o imaginário do Purgatório, dentro da corrente de História das Mentalidades, a partir de altares com a figuração deste espaço. Neste estudo, pretendemos revisar parte da historiografia que estudou as funções e usos da imagem na religiosidade cristã ocidental, principalmente no período medieval, momento de conformação de muitos dos usos de imagem no cristianismo. Autores como Jean-Claude Schmitt (1996), Jérôme Baschet (2006) e Daniel Russo (2011) defendem que estas imagens devem ser analisadas não apenas enquanto veículo de apresentação de determinada coisa, mas contendo a possibilidade de ser a própria coisa apresentada, daí o caráter místico destas.

Palavras-chave: Imagem Religiosa; Imagem-presença; Imagem Medieval.

No ano de 1970, o historiador francês, expoente da chamada história das mentalidades, publicou o estudo *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XVe au XIXe siècles d'après les autels des ames du purgatoire* (No Brasil, As Almas do Purgatório, 2010, Unesp), nesta obra, Vovelle e sua esposa, Gaby Vovelle, procuraram demonstrar as transformações mentais com relação a ideia do terceiro lugar, Purgatório, a partir de altares dedicadas as almas que residiam nesse espaço. Para essa pesquisa, os autores recolheram dados de mais de 93 comunas francesas, 128 igrejas e sua análise é horizontal, estatística, considerando maior ou menor circulação dessas imagens em cada período.

Apesar do trabalho dos Vovelle ser passível das mesmas críticas duramente impostas a história das mentalidades, constitui-se uma das obras que trabalham amplamente com a questão da imagem religiosa que alcançaram grande circularidade em um momento que a História acabava de viver a grande explosão documental ao se abrir a corpus documentais para além do texto escrito sem desvalorizá-los com menor grau de importância.

Os trabalhos com a imagem religiosa têm tomado na produção historiográfica recente um caráter muito maior de trabalho monográfico micro-histórico, se a análise dos Vovelle era horizontal, hoje nos inclinamos muito mais para uma análise vertical. Nesta breve reflexão inicial pretendemos demonstrar como alguns conceitos pensados para o estudo de imagem, principalmente aquela do medievo, são úteis para o estudo da imagem religiosa, destacando aqueles que pensaram a imagem com caráter de ser, com potência de agir, encontramos traços dessa reflexão sobre a imagem nos conceitos de imagem-presença, imagem-objeto, imagem-corpo e mesmo no conceito de representação de Carlo Ginzburg.

* Universidade Estadual de Londrina.

Chamamos de imagem-presença, tomando o termo emprestado de Daniel Russo (2011), a imagem que evoca um significado de presentificação para além do significado contido em sua pura visualidade. A ideia comum de representação é a de expor verbal, escrita ou visualmente algo que faz parte de nosso universo mental, neste sentido, a imagem é veículo que faz a ponte entre o exposto e as memórias que ligam o observado ao já conhecido. A imagem religiosa com caráter de ser não é veículo de ligação entre o protótipo e a coisa supostamente figurada, mas pode, por vezes, ser a própria coisa.

Uma imagem que evoca significados pode evocar símbolos³⁸ ou presença. As primeiras, que evocam símbolos, referem-se as imagens que trazem a tona ideologias, conceitos, lembranças, etc., como a bandeira francesa no contexto revolucionário, a combinação das faixas vermelha, branca e azul evocava um símbolo para além das três cores, evocavam a ideologia revolucionária iluminista. O segundo grupo de imagens que evocam significados carrega a ideia de presença, presentificação. Tornar presente um ser através do recurso imagético é não apenas materializar tal ser, mas presentificá-lo para além da materialidade. A manifestação da imagem, ou através da imagem, a Francisco de Assis não trouxe novamente o corpo de Cristo, mas a manifestação de sua presença através da voz.

Destacamos essas duas possibilidades de evocação de significado através de imagem: a imagem-símbolo, aquela que evoca idéias e conceitos; e a imagem-presença, aquela que invoca um ser.

Ressaltamos que uma imagem presença, ou mesmo esse grupo que evoca significados, não é dotado deste caráter pela imagem figurada, mas necessariamente precisa da aceitação e relação com o observador, é ele quem vai acreditar na manifestação, ele quem vai, a partir de seu universo mental, entender os significados dos gestos e falas. Uma cruz não é presença pela sua materialidade ou figuração, mas pelo sentido que o fiel atribui à mesma, o exterior dá o sentido de transposição da visualidade. A mesma cruz que pode servir de ferramenta de elevação para o fiel dentro de uma igreja ou um oratório doméstico deixa de ser presença, por exemplo, em um museu.

Daniel Russo (2011), escrevendo para a Revista de História (USP), revisa a historiografia pós década de 50 que ofereceu chaves de interpretação para a imagem que iam além da sua pura visualidade. A inserção das imagens como fontes documentais funcionais para o ofício do historiador ampliou os estudos imagéticos para além das preocupações

³⁸ Não deve ser confundido aqui com o conceito de símbolo da semiótica.

majoritariamente estéticas do campo da História da Arte³⁹; a influência e seu maior uso pela História Cultural não só aumentou as reflexões teóricas sobre o que é a imagem, ou ser imagem, como também permitiu o estudo do evento religioso da relação entre fiéis e imagens que agem. Aliamos estas a outras colaborações das ciências humanas, principalmente a antropologia, a psicologia e teologia.

Reflexões como a dualidade presença/ausência através e na imagem embora como ressaltado por Russo, tenha sido ampliado pela historiografia pós anos 50 e muito mais depois pelo trabalho da EHESS a partir da década de 80, encontra reflexões iniciais modernas no trabalho de Jean-Paul Sartre (1905-1980) que em *L'imaginaire* (1940) propõe que a imagem está ligada à morte, uma vez que essa apresenta a não presença apesar da imagem presente: o morto está, mas não é.

William J. Thomas Mitchell professor de História da Arte da Universidade de Chicago parte das reflexões de Marx e Freud para insistir dizendo que na experiência das imagens, mesmo contemporâneas, há uma pulsão idólatra, fetichista, “totemizante”, emprestando o termo de Freud, por parte do observador para com a imagem, (MITCHELL, 1986 *apud* RUSSO, 2011, p. 48).

Não temos a pretensão de revisar toda a bibliografia que pensou a presença das imagens, tampouco os pioneiros modernos dessa reflexão, mas damos créditos a um dos trabalhos modernos que lançaram luz sobre essa reflexão, o estudo “Os Dois Corpos do Rei”, de Ernst Kantorowicz (1998), publicada em alemão em 1957. Nessa obra, o historiador reflete sobre a crença moderno-européia de que o rei possuiria dois corpos: um mortal, perecível, e outro imortal. A partir dessa crença, estatuetas, manequins, passaram a ser usados nos funerais reais, a imagem presenciaria o corpo imperecível. Apesar de Kantorowicz não ter realizado nenhuma reflexão teórica aprofundada sobre as imagens que são, encontramos em seu trabalho traços desta visão marcada pela imagem para além da sua pura visualidade.

Carlo Ginzburg (2001), ao pensar o conceito de “representação” também reflete sobre o fenômeno do duplo corpo real, mas não tão somente. Para o autor, essa crença do duplo corpo surge primeiramente porque o cristianismo soube criar a idéia da perenidade da presença do corpo de Cristo, para além da sua presença humana. A eucaristia, dentro da crença católica, não representa ou tampouco faz lembrar o corpo de Cristo, mas é, atemporalmente. Para o autor, há dois tipos de representação: a mimética, impulsionada pelo

³⁹ Referenciamos essas reflexões quase que puramente estéticas na História da Arte principalmente se pensado pelos historiadores da arte mais tradicionalistas, sem querer generalizá-la ou diminuir a contribuição de historiadores da arte que muito fizeram e tem feito para uma História da Arte mais ampla, como Gombrich e Michael Baxandall.

cristianismo e sua necessidade de tornar presente, e aquelas que não possuem comprometimento com a semelhança de seu modelo.

Mas talvez, a maior contribuição para a solidificação dessa forma de ver a imagem, no que concerne as do medievo – e que aqui estendemos a outras imagens- , são as elaboradas pelo Laboratório de Antropologia Histórica da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris. Uma extensa lista de obras que pensam a imagem a partir dessa visão pode ser feita, destacamos aqui os trabalhos de Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet, Jean-Claude Bonne e seus colegas de trabalho que não teorizaram especificamente a imagem, mas refletiram em conjunto, como Jacques Le Goff.

Jean-Claude Schmitt chamou as imagens dotadas dessa especificidade de imagens-corpo (1996; 2007), uma vez que possuíam caráter corporal. Jérôme Baschet, por sua vez, as chamou de imagens-objeto (2006; 2008), pois aderem objetos que conferem a possibilidade de tais qualidades: uma relíquia, a eucaristia, as paredes sacras do edifício religioso, etc. A extensa contribuição do laboratório merece uma futura revisão historiográfica a parte.

A influência deste grupo na historiografia mundial e ainda maior naquilo produzido no Brasil tem aumentado o número de reflexões nacionais sobre a imagem que se servem dessas considerações. Apesar deste crescimento, os trabalhos desenvolvidos no Brasil ainda tem se restringido, em sua grande maioria, a trabalhos que se servem dessa ferramenta para análise, mas pouco reflexionam e teorizam a imagem medieval, o que estendemos, sem querer generalizar, a reflexões sobre a imagem como ser.

A fim de apontar como estas reflexões, pensadas para o medievo podem muito bem nos servir para tantas outras imagens que evocam o ser, estudamos o caso de duas práticas imagéticas não medievais mas que podem se servir dessas ferramenta: 1) A imagem da Virgem de Guadalupe, no catolicismo mexicano; e 2) as práticas mortuárias nipônicas através dos *ihais* nos *butsudas*.

A imagem da Virgem de Guadalupe (imagem 1) demonstra como o conceito de imagem-presença bem se conforma enquanto ferramenta de análise de imagens que possuem caráter de ser. Característica de imagens que agrupam grande multidão e devoção, como as Virgens nacionais da América Latina, diversos milagres se inscrevem em sua história, ocorridos por intermédio da imagem

A imagem, símbolo identitário latino-americano, surgiu no século XVI, envolvida em lendas e mística própria. Juan Diego, índio novo-hispano teve um encontro com a Virgem Maria, surgida envolta em um manto de estrelas e com aparência indígena, tez morena. A fim de provar para o bispo local, a Virgem faz com que sua imagem surja na tina, espécie de

manto indígena, de Juan Diego. A essas imagens, surgidas e não criadas, damos o nome de *acheiropoieta*, em grego, não feita por mãos humanas. Luis Becerra Tanco, lingüista, historiador, matemático e astrônomo novo-hispano publicou em 1666 a obra *Origen Milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* em que afirmava que a imagem havia sido produzida pelo próprio Deus. Tanco, ao analisar fisicamente a imagem, percebe que a impressão na tina possui certas deformações, irregularidades, o autor as justifica porque para ele a impressão na tina se deu como o reflexo de uma imagem em um espelho

causava protuberância no manto (após o joelho da Virgem), e ao colocar-se em pé para receber nela [na tina] as rosas, dividia o espelho em duas partes, alta e baixa, e o fazia dividido em duas partes: estando mais iluminada a parte superior, necessariamente ficaria deformado, o que aparece neste trecho ⁴⁰ (TANCO *apud* CUADRIELLO, 2001.)



Imagem 1 – Virgem de Guadalupe

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Virgen_de_guadalupe1.jpg, acesso em 02/05/2014.

⁴⁰ Tradução livre do original: “causaba eminencia en la manta (tras la rodilla de la Virgen), y al irse poniendo de pie para recibir en ella las rosas, dividía el espejo en dos partes, alta y baja, y le hacía dividido en dos porciones: estando más iluminada la parte superior; necesariamente había de parecer más disforme, lo que em este trecho se figurarse.”

Uma imagem que é reflexo, guarda características físicas de um ser humano projetado. Mas, as imagens-presença não estão inseridas somente no culto católico ocidental e tampouco se referem somente a presentificação da divindade, é o que vemos como exemplo, nos relicários domésticos nipônicos, *butsudan* - 仏壇 (Imagem 2), que através do uso dos *ihai*, aliando-os as fotografias de ancestrais mortos presentifica estes espíritos (ANDRÉ, 2005, p. 118).

O imaginário religioso nipônico cultiva o cuidado com os ancestrais mortos através de, entre outras práticas, os *butsudan*, altares domésticos dedicados aos falecidos. Essa prática foi, em grande parte, herdado pelos *nikkeis* – aqueles que possuem ascendência japonesa e moram fora do Japão – inclusive entre os nascidos no Brasil.

Após a morte do parente, acreditava-se que o espírito passaria um tempo vagando a casa em que habitava, após quarenta e nove dias de luto e rituais domésticos, o espírito se transformaria em um *senzo* - 先祖, ancestral em português, espécie de espírito bom que traria benefícios aos parentes vivos (FUJII, 1983 *apud* ANDRÉ, 2005, p. 127).

Nessa espécie de altar encontramos objetos ritualísticos do culto, como velas e flores e ofertas ao falecido, saquê, água, arroz, etc., a foto do falecido e o *ihai* - 位牌. Após os quarenta e nove dias de rituais o espírito do falecido seria absorvido por essa tabuleta. Com o passar do tempo, e a incorporação do uso de fotografias na cultura japonesa, as fotos do ancestral e o *ihai* se confundem, a memória, própria do objeto fotografia complementa a presença contida no *ihai* e a presença desse objeto complementa a memória das fotografias. Os *ihai* são imagens-presença na medida em que não representam, mas são os ancestrais, fisicamente falando. (ANDRÉ, 2005, p. 127)



Imagem 2 – Butsudan contendo ihai, fotografias e oferenda. Fotografia de Richard Gonçalves André, tomada em 2008.

Fonte: Acervo pessoal do fotógrafo.⁴¹

Imagens como a Virgem de Guadalupe ou os *ihai* japoneses são também artefatos de cultura material. A concepção moderna de imagem a prende muito a materialidade: uma foto, uma pintura, estatueta, etc., ainda que essa idéia venha sendo alterada graças às imagens digitais, afinal, qual a materialidade da imagem cinematográfica, por exemplo, ou uma foto em jpeg? Não há, problematizando dessa forma, uma definição muito clara do termo “imagem” em nossa contemporaneidade.

A sociedade medieval também problematizava a idéia de imagem, e segundo Jean-Claude Schmitt (1996), concebia imagens muito para além da sua possível materialidade, a noção latina de imagem, *imago*, além de acolher a definição de imagem que ocupa o lugar comum, ia além ao ver na antropologia cristã a imagem e semelhança entre homem e Deus, o homem era uma imagem; além dessa definição, o imaginário, a memória, sonhos também são imagens.

Se o historiador que optar por trabalhar com o conceito de imagem presença buscar entender as imagens abarcando também a sua definição imaginária, dos sonhos, eis outra possibilidade de aplicação para além da Idade Média. O relato de um indivíduo, por exemplo, que sonha com um falecido e crê, através deste sonho – dessa imagem – haver se encontrado presencialmente com o morto, é uma boa oportunidade para aplicação deste conceito.

⁴¹ Agradecemos ao Prof. Dr. Richard Gonçalves André pela concessão do uso das imagens e orientação do trabalho, especialmente no que se refere à religiosidade nipônica.

Não buscamos em nosso trabalho esgotar a revisão sobre a historiografia que pensou os seres das, e nas imagens, esta reflexão possui caráter apenas de ensaio inicial, faltam, por exemplo, as reflexões de Gombrich, Panofsky, Barthes, e tantos outros que pensam a imagem que age, ou como citamos a partir de Daniel Russo, a imagem-presença. Este campo, ainda em consolidação, visto por exemplo, a pouca quantidade de trabalhos traduzidos para o português, merece ainda mais atenção e incentivo por parte dos historiadores. Nossa sociedade, em constante racionalização e laicização ainda se depara com imagens de caráter transcendental, como o episódio do “Chute na Santa”, em 1995, que reanimou as discussões sobre a sacralidade de imagens, inclusive no meio católico.

Referências

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entre o ausente e o duplo corpo: apropriações mortuárias da fotografia na cultura religiosa japonesa. *Discursos fotográficos*. Londrina, v. 7, n. 11, p. 115-136, jul./dez. 2011.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *L'iconographie Médiévale*. Paris: Gallimard, 2008.

CUADRIELLO, Jaime. El Obrador Trinitario o María de Guadalupe creada em idea, imagen y materia. In: *El Divino Pintor: La creación de María de Guadalupe en el Taller Celestial*. Ciudad de México: Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RUSSO, Daniel. O Conceito de Imagem-presença na Arte da Idade-Média. *Revista de História*. São Paulo, n. 165, p. 37.

SCHMITT, Jean-Claude. La culture de l'imgo. *Annales*. Historie, Sciences Sociales, 51^e année. n. 1, p. 3-36, 1996.

_____. *O Corpo das Imagens*. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru/SP: EDUSC, 2007.

VISALLI, Angelita Marques. O Crucifixo de São Damião: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis. *Notandum*. São Paulo/Brasil, Porto/Portugal, n. 32, p. 85-100, maio/2012.

DO CORETO E A FUNERÁRIA AO TEMPLO DE SALOMÃO REPRESENTAÇÕES DOS ESPAÇOS SAGRADOS IURDIANOS

Wander de Lara Proença*

Resumo: Propalado como réplica do antigo templo judaico e o maior espaço religioso do País - quatro vezes maior do que o Santuário Nacional de Aparecida - o recém-inaugurado Templo de Salomão, pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), notabiliza-se não apenas pela ostentação e requinte, que custaram R\$ 680 milhões de reais em sua edificação, mas especialmente pelas novas apropriações e ressignificações de práticas vinculadas ao judaísmo, catolicismo e protestantismo. Da pregação solitária de Edir Macedo, em um coreto, na cidade do Rio de Janeiro, em 1977, seguindo-se pela ocupação do espaço de uma antiga funerária, a ousadia iurdiana viria a romper com os modelos convencionais de templos evangélicos, ocupando espaços antes considerados profanos pelo tradicional pentecostalismo, como cinemas, casas de shows e praças esportivas. Na década seguinte, a opção por suntuosas catedrais, ofuscadas agora pelo novo templo, o qual, pela riqueza simbólica, passa a se constituir em local de peregrinação, capaz de promover simultaneamente uma espécie de reconversão histórica: do cristianismo ao judaísmo e da fé protestante-evangélica ao catolicismo. As representações desses espaços, e os significados dessas práticas, é o que se pretende analisar no presente artigo.

Palavras-chave: Templo de Salomão. Representações. Espaço sagrado. IURD.

Introdução

A combinação de um conjunto de práticas, aparentemente conflitivas, além da capacidade de ousar e inovar, sempre, têm sido características marcantes deste que pode ser considerado um dos principais fenômenos do campo religioso brasileiro: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Já no início de suas atividades, demonstrava ruptura e inovação quanto aos lugares de culto. Começando pela pregação solitária de Edir Macedo, em um coreto, na cidade do Rio de Janeiro, em 1977, estabeleceu em seguida como sua primeira sede o espaço de uma antiga funerária.

Logo depois, estrategicamente a IURD buscava romper com os modelos convencionais de templos evangélicos, avançando inclusive para espaços antes considerados profanos pelo tradicional pentecostalismo, como cinemas, casas de shows e praças esportivas. Contrastando com os modelos arquitetônicos padrão comumente adotado por segmentos pentecostais, como são os casos da Assembléia de Deus e Congregação Cristã, o aluguel de grandes espaços outrora ocupados por galpões, lojas e supermercados – nas ruas e avenidas de maior movimentação das médias e grandes cidades brasileiras – era mais um sinal de que buscava lugares públicos, de notória visibilidade, atingindo assim essencialmente as massas,

* UEL/LERR.

em suas necessidades mais prementes em um contexto urbano marcado por instabilidade, crise e violência. Na fachada, em letras góticas, sempre muito visíveis, a frase *Jesus Cristo é o Senhor*, ao lado de “Igreja Universal do Reino de Deus”, logo se tornou uma referência dos templos iurdianos. As várias portas, sempre abertas, também se constituíram outra característica típica. O escritor Caio Fábio D’Araújo Filho descreve bem este aspecto, ao afirmar: “É só porta. A IURD não tem porta, ela é uma porta. A arquitetura dela é uma porta (...) fica aquela boca assim aberta, gulosa, aberta e na calçada...” (VEJA, 1990, p.31).

A partir da segunda década, uma nova estratégia iurdiana: a construção de suntuosos templos, com capacidade para abrigar confortavelmente milhares de pessoas, chamados de catedrais. Com a expressão “não erguemos esse templo para possuímos conforto ou luxo, mas para termos mais trabalho para o Senhor Jesus”, o bispo Macedo declarou inaugurada a Catedral Mundial da Fé, “a glória do novo Israel de Deus” – como é denominada pelos líderes - na cidade do Rio de Janeiro, no ano 2000. Com auditório para comportar 12 mil pessoas confortavelmente assentadas, o suntuoso e moderníssimo templo agrega ainda em seu complexo uma espécie de *shopping-center* com lojas de roupas, livrarias, praça de alimentação, cinema, parques infantis, museu com exposição de objetos trazidos de Israel. A inauguração desse templo marcou uma nova tendência da IURD: edificar megas “catedrais da fé” nas principais cidades brasileiras, começando pelas capitais dos diferentes Estados do país. A significativa presença de adeptos oriundos das classes econômicas mais elevadas, exigindo um espaço de maior conforto e acomodação, pode ter sido um dos motivos. Porém, mais do que isso, para a IURD era o momento de tornar visível a eficácia de sua mensagem ancorada na chamada “teologia da prosperidade” - que apregoa o sucesso econômico mediado pela fé cristã. A ostentação e o poderio econômico do capital acumulado - transfigurado em bênção divina por uma economia de oferenda, como assinala o sociólogo Pierre Bourdieu – buscavam demonstrar aos fiéis uma coerência entre o discurso e a prática.

E, por fim, o recém-inaugurado Templo de Salomão, propalado como réplica do antigo templo judaico e o maior espaço religioso do País - quatro vezes maior do que o Santuário Nacional de Aparecida. O evento de inauguração – ocorrido em 31 de julho de 2014 - contou com a presença de ilustres autoridades do País, com destaque para a presidente da República, Dilma Rousseff, e do vice-presidente Michel Temer, além do governador de São Paulo, Geraldo Alckmin, e do prefeito da capital paulista, Fernando Haddad.

O novo santuário impressiona pela imponência: “O prédio frontal tem 11 andares e mede 56 metros de altura. Já o prédio dos fundos tem cerca de 41 metros de altura”

(G1.GLOBO.COM, 2014). A ostentação e requinte, que custaram R\$ 680 milhões de reais em sua edificação, já provoca impactos simbólicos no cenário religioso do País:

Bairro de tradição operária e de imigrantes, onde há três décadas se formou o maior polo de vendas de roupas do País, o Brás, na região central de São Paulo, vai ganhando nova paisagem. A região vive um boom religioso sem precedentes do turismo religioso e do mercado da fé. Inaugurado na semana passada, o Templo de Salomão, da Igreja Universal, já recebe, por dia, o dobro de visitantes do Cristo Redentor, no Rio, o ponto turístico mais famoso do Brasil. Até o final de agosto, cerca de 400 mil pessoas devem passar pelo megatemplo da Universal, para ver os cultos ou só para visitá-lo (O Estado de S. Paulo, 2014).

O megatemplo também se notabiliza pela estratégica apropriação e ressignificação de práticas vinculadas ao judaísmo, catolicismo e protestantismo – avançando na conquista de novos capitais simbólicos do campo religioso, à semelhança do que vem fazendo desde seu surgimento em relação às crenças de matriz africana. Essa identificação com os elementos culturais do campo potencializa o fascínio:

O Templo de Salomão, erguido num terreno de 100 mil metros quadrados, no primeiro mês está aberto somente para convidados e fiéis em caravanas. São cerca de 10 mil fiéis/dia a visitar, desde o dia da inauguração, o maior espaço religioso do País. Eles aguardam em filas enormes, que começam de madrugada nas calçadas da Celso Garcia. Outras centenas de curiosos e de turistas se aglomeram do lado de fora, para observar a grandiosidade da construção, com colunas com mais de dez metros de altura. Quase não dá para andar ou atravessar as faixas de pedestres no entorno da igreja. Até motoristas de ônibus reduzem a velocidade e tentam fazer fotos com o celular. (...) As ruas ali vivem engarrafadas, com ônibus de caravanas. O movimento começa às 5 horas e se estende até às 23 horas (O Estado de S. Paulo, 2014).

Representações dos espaços sagrados iurdianos

Ao contrário do que ocorre com as igrejas tipologicamente pertencentes ao protestantismo clássico, na IURD os templos permanecem abertos todos os dias, das 7 da manhã às 10 da noite, sendo que muitas vezes esses horários se estendem pelas madrugadas nas programações de vigílias que frequentemente se realizam. Com isto, a igreja faz jus a um de seus *slogans*: “Há sempre um pastor e um milagre esperando por você!” E, mesmo fora dos

horários pré-estabelecidos das reuniões ou correntes, sempre há pelo menos um obreiro ou obreira (auxiliares dos pastores) para acolher e atender a quem procura pela igreja. São solícitos e muitas vezes ficam à porta dos templos convidando os transeuntes para participar das reuniões ou simplesmente para entrar e conversar ou receber uma oração. Sobre isso, a pesquisadora Maria Lucia Montes afirma que os templos, disponibilizados pela IURD, em movimentados locais públicos do mundo urbano, têm como uma de suas funções estabelecer “mediações que, no domínio do sagrado, se interpõem entre o indivíduo e a vida social mais ampla”:

A IURD promoveu extensão da rede física dos seus locais de culto, com suas portas sempre abertas e seus pastores disponíveis em diversos horários para pregação e oração comunitária dos fiéis (...) Instalados em pontos estratégicos, permitem que as pessoas que saem apressadas dos escritórios, lojas de comércio, à sua volta, possam aproveitar as reuniões nos intervalos de almoço ou nos finais de expedientes (...) Esses templos situados em locais de grande movimento respondem, para os fiéis, a uma demanda individual pelo sagrado (...) recriando para eles, diante do anonimato em que se perdem, na voragem da vida urbana, um certo ar de família (...) Cria-se, com isso, uma rede de sociabilidade, recriando para seus frequentadores um novo sentido de pertencimento à cidade (MONTES, 2002, p.149).

No templo também há linhas telefônicas à disposição daqueles que necessitam de orientação e atendimento, atividade esta chamada pela Igreja de “S.O.S. espiritual”. As sedes regionais também possuem estúdios instalados em suas dependências, de onde são produzidos os inúmeros programas mantidos em emissoras de rádio e TV, muitos deles transmitindo ao vivo os cultos realizados.

Desde o início, a IURD buscou romper com a aridez de símbolos normalmente observada no protestantismo clássico, pois utiliza uma riqueza de objetos significantes em seus cultos e ritos. E o que é mais inusitado: muitos desses objetos cúltricos são típicos dos ritos católicos e dos cultos afro-brasileiros - aspecto que denota o lugar fronteiro ocupado por essa Igreja no campo representacional. Estabelecendo uma comparação, vale dizer que, procurando construir uma identidade de negação em relação ao catolicismo, o protestantismo brasileiro estabelecido no País ao longo do século XIX, elaborou um culto ausente de riqueza simbólica e com forte apelo à razão. Para isso, dessacralizou a missa católica, eliminando símbolos, luzes, cores e vestes, tornando desencantado o seu próprio culto:

A Reforma Protestante colocou, no lugar da devoção em movimento, uma platéia de boca fechada e ouvidos abertos, estacionada ao redor do púlpito, lugar de onde o sagrado se irrompe através da palavra articulada racionalmente. O protestantismo também delimitou a criatividade litúrgica e, mesmo condenando a missa católica, impôs sobre o culto um *script* rígido. O resultado foi o culto formal, que, no caso brasileiro, o protestante histórico aprendeu a prestar à divindade com os missionários norte-americanos, a despeito de todas as influências católicas sobre ele exercidas (CAMPOS, 1997, p.67,68).

Também, diferentemente dos púlpitos utilizados pelos protestantes históricos - que escondem o corpo do pastor por trás de uma tribuna a fim de enfatizar sua fala ou sermão, ou também das igrejas católicas em que o padre convencionalmente fica atrás do púlpito e também da mesa eucarística - o templo/palco iurdiano faz com que toda a performance verbal e não verbal seja absorvida de forma mais dinâmica e envolvente. Não importa apenas o que o pastor diz em seus sermões, é preciso que seus movimentos também expressem sua narrativa; não basta vituperar com socos e pisões sobre o demônio nem dizer que se está “cheio do Espírito Santo”, se fenômenos extraordinários não acontecerem.

A IURD realiza eventos religiosos em grandes espaços públicos, como ginásios e estádios de futebol, porém, o culto no templo é, sem dúvida, com seus ritos, cerimônias e todo o ritualismo e simbolismo que o envolve, o cenário preferido para as práticas dessa Igreja. Devido a tal importância, os templos iurdianos são estrategicamente construídos ou adaptados em forma de teatro onde o altar e o púlpito ficam elevados numa condição de palco. Aliás, muitos deles foram antes utilizados como cinema, já predispondo assim espaços cênicos com vistas à construção de uma ação representativa. Nesse sentido, aproximam-se mais do catolicismo do que ao protestantismo. Nos templos católicos, a suntuosidade observada também causa impressões de grandeza e de poder do sagrado em relação aos fiéis que comparecem para assistir a algo. O que se destaca, entretanto, é que no culto neopentecostal iurdiano a participação da platéia é mais interativa e constante durante os rituais, através dos quais são revividos, a cada encenação, eventos carregados de força simbólica, fazendo que se tornem também protagonistas das práticas que lá ocorrem. Fora do grupo talvez não fossem vistos muito além de massas anônimas constituídas de negros, pobres, mulheres... Mas no âmbito iurdiano todos se tornam agentes, personagens ativas de práticas que constroem sentido.

Vale ressaltar que a concepção do “espaço sagrado” como algo miraculoso ou mágico é muito presente na cultura religiosa brasileira: assim, os santuários católicos de forte apelo e

devoção popular, por exemplo, são concebidos como locais a serem visitados em busca de milagres e os próprios terreiros das crenças afro-brasileiras, identificam-se como espaços de manifestações do sagrado. No templo da IURD tudo é público. O atendimento *particular* dado pelo pastor é à vista de todos, assim como a oração, imposição de mãos, exorcismo ou unção com óleo aos enfermos. Há, de uma certa maneira, a reconstrução simbólica do antigo confessionário católico e das consultas aos guias para receberem “passes”, tal como no kardecismo e nas religiões afro-brasileiras. Em vista disso, o templo se constitui em espaço para o desenvolvimento de ritos, utilização de símbolos, configuração da imagem do líder carismático, cruzamentos, injunções, remodelagens, apropriação e resignificação de um fertilíssimo capital simbólico disposto no campo religioso brasileiro.

Desempenhando o templo um papel fundamental nas práticas da IURD como local sagrado, há uma orientação dentro da Igreja para que os ritos de cura e exorcismo não ocorram em qualquer ambiente. Segundo o próprio bispo Macedo, os templos são espaços propícios para a ação do Espírito Santo. Por isso, pastores e obreiros são orientados a não se envolverem afetivamente com o doente ou quem esteja sob “influência do mal” e, quando nas visitas a doentes nos hospitais ou residências, convidarem para ir ao templo a fim de participar dos rituais lá desenvolvidos.

Mesmo quando ocorre algum tipo de auxílio através dos programas de rádio e TV, o apelo e orientações finais a que a pessoa procure pelo templo da IURD mais próximo são sempre enfáticos. Toda a publicidade desta Igreja, na sua própria mídia, está voltada para um objetivo central: levar pessoas ao templo. Esse lugar é, assim, ideal para a realização do milagre, e mesmo que o prodígio aconteça em casa, é naquele espaço sagrado que ele é aprovado, legitimado e divulgado. Por isso serem frequentes nas programações de rádio e TV apelos como estes: “você precisa tomar uma decisão” (sinônimo de “ir à igreja”); “vença o Diabo, que não quer que você vá até a Igreja”. Tais apelos acabam surtindo resultado. Os que são atingidos pela mensagem da IURD preferem o comparecimento ao culto, a participação pessoal no clima do ato religioso, a presença na apropriação da fé proporcionada pelo ofício no espaço considerado sagrado.

Nos templos iurdianos, como parte da ornamentação, no palco-altar, sobre o púlpito, fica permanentemente colocada uma Bíblia aberta. Na frente do palco, uma cruz de madeira sem imagem do Cristo crucificado posiciona-se entre o rigor protestante, que excluiu de seus templos o crucifixo, e a Igreja Católica, que faz dele sua marca distintiva. No pé da cruz estão a “água abençoada” e uma tigela de “azeite orado”, marcas dos cultos kardecistas e afro-brasileiros. Sobre a mesa está a *menorah*, castiçal judaico de sete velas. É possível constatar,

através da observação participante na IURD, que tal segmento religioso rompe com o protestantismo clássico à medida que este contribuiu diretamente para que o “pensamento iconoclasta imperasse entre nós”, ao retirar dos seus templos as imagens que eram comuns nos espaços sagrados do catolicismo (BERNARDO, 1998, p.140).

O espaço do templo é, por excelência, o lugar estrategicamente ornamentado pelas representações mágicas dos objetos litúrgicos. Quando se desenvolve o espetáculo cúltico, os auxiliares dos pastores, no momento oportuno, trazem outros objetos que serão utilizados: o “óleo consagrado”, os “galhos de arruda”, as “rosas do amor”, a “água do rio Jordão”, o “sal grosso”, a “água orada” etc. Este enorme arsenal simbólico pode significar ainda lavar-se com sabonete ou xampu abençoados; andar com um retalho de manto sagrado no bolso; levar uma lâmpada elétrica para ser ungida pelo óleo sagrado e colocá-la acesa no quarto, com o propósito de que “ilumine a vida”; pode-se levar, de casa ao templo, uma foto ou um sapato de alguém “problemático”, para ser abençoado, para que a pessoa representada seja então colocada “no caminho certo”. Fala-se ainda em “fechamento do corpo”⁴² e, no chamado dia de Cosme e Damião, reedita-se uma prática típica do catolicismo de devoção folclórica: distribuição da “bala ungida” para as crianças.

No templo também, em determinadas campanhas ritualísticas, são disponibilizadas aos fiéis o pão da fartura, a maçã do amor, a rosa consagrada, o óleo ungido, o sabão da purificação - fetiches e amuletos utilizados para exorcizar o mal e afastar os infortúnios. Assim, faz-se jus à afirmação de que “o pensamento popular sempre gostou de procurar nas imagens simbólicas a menção de acontecimentos concretos” (BLOCH, 1993, p.171); os objetos cúlticos tornam-se, para o indivíduo, a sua casa e seus negócios, proteção contra os males atribuídos e personalizados na figura do diabo e seus demônios.

Com os devidos cuidados, em relação ao anacronismo, pode-se dizer que ocorre na IURD algo semelhante ao que é analisado por Jacques Le Goff no período medieval: “o homem medieval possui uma 'mentalidade simbólica’”, vivendo numa “floresta de símbolos”. A simbologia comanda o culto, a vida e os templos com sua estrutura simbólica. Nota ainda, este autor, que em tal período “o livro essencial, a Bíblia, tem uma estrutura simbólica. A cada personagem, a cada acontecimento do Velho Testamento, corresponde uma personagem e um acontecimento do Novo Testamento”. O homem medieval é assim um “decodificador contínuo, o que reforça a sua dependência em relação aos clérigos, peritos em simbologia”. “O analfabetismo, que restringe a ação do texto escrito, confere às imagens um poder muito

42 Prática típica dos terreiros de umbanda, segundo a qual os devotos recebem “passes” de benzimentos para que o corpo fique, por exemplo, protegido contra doenças e outros males causados por forças negativas.

maior sobre os sentidos e sobre o espírito do homem medieval. Representações iconográficas” (LE GOFF, 1989, p.27).

Podem ser identificadas algumas finalidades representacionais no emprego dos símbolos nos espaços sagrados iurdianos. Primeiro, a utilização para ensino de ilustrações de relatos bíblicos. Afirmando que a Bíblia é um livro “cuja linguagem é repleta de símbolos”, o bispo Macedo ressalta que “os símbolos devem ser empregados para transmitir ensinamentos”, acrescentando ainda que “um objeto é figura ou ideia que representa e garante a realidade daquilo que está sendo simbolizado” (MACEDO, 1997, p.16).

Em segundo lugar, o emprego dos objetos visa instigar a imaginação dos participantes daquele universo para o que chamam de “exercício da fé”. Macedo faz questão de frisar que os objetos simbólicos são “pontos de contato, elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso às respostas de Deus para seus anseios”:

Muitas pessoas têm dificuldade para colocar sua fé em prática, por isso precisam do ponto de contato, que podem ser o óleo de unção, a água, a rosa, uma peça de roupa e outros elementos. Esses objetos despertam o coração e as mentes das pessoas para a realidade de que o Senhor está presente para abençoá-las (MACEDO, 1999, p.101).

Terceiro, utilização dos símbolos como fetiches ou amuletos. Isto se observa, por exemplo, em relação aos frascos de água, de óleo ou sal, às vezes vendidos, às vezes distribuídos gratuitamente, os quais, usados no templo ou em casa, cumprem funções de proteção ou realização de desejos com efeitos mágicos. Por meio desses, acredita-se que o próprio Cristo se faz presente nas reuniões ou instala-se no lar de cada um. E por fim, estabelecer uma conexão direta com o universo do catolicismo e das crenças afro-brasileiras, onde a presença de símbolos e objetos ritualísticos exerce papel fundamental nos cultos. Os *Estatutos* da Igreja Universal oferecem para os objetos simbólicos as seguintes explicações:

Muitas pessoas necessitam de sinais exteriores, coisas concretas para fortalecer sua fé ou para crer. Foi por isso que Jesus quando curou a um cego fazendo um lodo de sua saliva e terra (cf. João 9:6). Nem todas as pessoas necessitam de “pontos de contato” para desenvolverem fé suficiente, mas a maioria precisa, razão pela qual realizamos em nossos trabalhos as correntes e distribuimos coisas ligadas à Palavra de Deus... (ESTATUTO E REGIMENTO, s/d, p.50).

Os episódios descritos a seguir demonstram com mais detalhes as funções desempenhadas pelos símbolos nas práticas iurdianas. Acionando o capital simbólico acumulado no imaginário e de acordo com a procedência do fiel, o bispo Gonçalves fazia o seguinte apelo em uma das programações levadas ao ar pela TV Record:

Venha à Igreja Universal receber uma fita para colocar no seu braço. Você que hoje está com uma fita vermelha, venha na próxima semana receber uma fita azul em que está escrito: ‘persegui os meus inimigos e só voltei depois que os esmaguei’. Venha! Pois no Domingo, você vai receber a fita azul em todas as Igrejas Universal; largue a fita do Senhor do Bonfim, dos santinhos e venha receber a nossa fita azul da cor do céu (CAMPOS, 1997, p.79).

Em *jingles* da IURD, veiculados por diferentes emissoras de rádio que transmitem em rede nacional suas programações, é possível ouvir anúncios das virtudes miraculosas da “rosa ungida”:

A rosa ungida! Para você que está doente, procurou os médicos, tomou remédio e nada adiantou. A rosa ungida! Para você que é uma pessoa deprimida, triste, tem problemas interiores, vive perseguido por lembranças do passado. A rosa ungida! Para você que tem problemas nas suas finanças, está endividado, envolvido com apostas, indo à falência e não sabe mais o que fazer. A rosa ungida! Para você que tem problemas na vida sentimental e nunca foi feliz no amor! (...) (PONTO DE LUZ, 2004).

Vale observar que a “rosa”, no imaginário católico brasileiro, consiste num símbolo que possui um significante de grande apelo mítico: representa Maria, mãe de Jesus. Assim, não obstante se opor à prática do culto mariano, para conseguir que sua mensagem fique mais tangível, a IURD mantém estrategicamente um elemento de grande apelo de massa “pela sua potencialidade de mobilizar as pessoas”. Com este símbolo, consegue desempenhar papel importante na vida imaginativa pelo fato de representar “uma ideia abstrata por meio de um objeto concreto” (EPSTEIN, 1985, p. 59,66).

Os símbolos desempenham no ambiente iurdiano importante papel na “construção do mundo como representação”, pelo fato de promover uma “relação compreensível entre o signo visível e o referente por ele significado” (CHARTIER, 1990, p.20, 21). Os imaginários sociais entram em cena quando a linguagem simbólica comunicável exprime representações. Contribui diretamente para a vivência do universo representacional iurdiano, num processo de

identificação com os elementos culturais-religiosos do contexto brasileiro, o fato de muitos dos seus fiéis já terem pertencido ao catolicismo de devoção folclórica e às religiões afro, além das igrejas do pentecostalismo clássico, havendo, portanto, na vivência religiosa de tais membros, um fertilíssimo substrato cultural que retrata bem a “matriz religiosa brasileira”, a qual, segundo Bittencourt Filho, é constituída por “catolicismo ibérico, magia européia, religiões indígenas, religiões africanas, espiritismo europeu e catolicismo romanizado” (BITTENCOURT FILHO, 1998, p.99).

Há, pois, uma relação de continuidade com o mundo mágico das religiões afro-brasileiras e do catolicismo de devoção popular, imaginário este que é - parafraseando Marc Bloch - “herdeiro tanto das tradições do cristianismo quanto das velhas idéias [ditas] pagãs”, e que tem demonstrado grande capacidade de filtrar elementos de uma tradição cristã mais elitizada, legada do protestantismo, que se desenvolveu no Brasil a partir de “prerrogativas da estirpe”, arraigadas como substrato cultural desde o período colonial e que se reportam, até mesmo, ao mundo do medievo (BLOCH, 1993, p.169).

Em relação mais propriamente ao judaísmo, há tempos que a IURD promove, por exemplo, incursões à Terra Santa, levando petições e oferendas dos fiéis por meio de um rito denominado “fogueira santa de Israel”. Nesse procedimento, ao invés de sacrifícios de animais como pressupunham os escritos bíblicos na antiguidade, são oferecidos bens materiais, tais como casa, carro e outros valores econômicos. Desse modo, reedita-se uma prática típica ocorrida com grande evidência no período medieval: peregrinações a Israel e aquisição de objetos tidos como sagrados da Terra Santa. As campanhas de fé denominadas “campanha do Monte Sinai” e “fogueira santa de Israel” ostentam especial destaque nos ritos propostos pela IURD. Visto como um “solo sagrado”, Israel está à espera de uma peregrinação *concreta*, para os que tiverem condições ou por *procuração*, feita pelos fiéis aos pastores, bastando para isso preencher uma folha de papel com os seus “pedidos de fé”, cujas cinzas serão, segundo os pastores, por eles levadas para Israel. É estabelecida, desta forma, uma conexão simbólica entre a Terra Santa e o templo iurdiano por meio de objetos como água, pedra, sal, óleo, trazidos pelas caravanas de pastores e fiéis que periodicamente fazem turismo àquele país. Nesse imaginário, Israel é mais do que um território, pois transcende as fronteiras geográficas e adquire uma dimensão mítica nas pregações dessa Igreja. Israel é a terra “abençoada”, onde tudo dava certo para os que temiam a Deus, e está pontuada por locais “carregados de poder”, tais como os montes Carmelo e Sinai, o Rio Jordão, o mar da Galiléia, as minas do rei Salomão e o túmulo de Jesus, entre outros. Como espaço mítico,

Israel serve de suporte para nele se apoiarem as necessidades e desejos concretos a serem satisfeitos, como se pode observar no exemplo de uma propaganda, transcrita a seguir:

Não perca a “unção dos dizimistas”. No próximo domingo, haverá a consagração dos dizimistas com óleo santo, que o Bispo Paulo estará trazendo de Israel e na segunda-feira iremos apresentar as imagens das peregrinações, que 300 pessoas de nossa Igreja fizeram a Israel. Foram momentos inspiradores, inesquecíveis mesmo, como a Santa Ceia no Getsêmane, com a participação do Bispo Macedo (O DESPERTAR DA FÉ, 2003).

Em uma das reuniões, num dos templos da IURD, sobre a mesa, localizada no altar, foi colocada uma pedra que, segundo os pastores, havia sido trazida do Monte Sinai. Em outra ocasião, uma pedra apresentada aos fiéis teria sido tirada, segundo um dos obreiros, das “minas do rei Salomão” – personagem bíblico notadamente lembrado como possuidor de grande riqueza e poder. Mediante uma oferta financeira especial, as pessoas tinham então o direito de colocar as mãos sobre aquela pedra, através da qual se transfeririam para os fiéis as energias de origem divina que no passado teriam gerado a prosperidade daquele personagem bíblico (PROENÇA, 2011, p.316).

A numerologia tem importante significado nos ritos iurdianos. É o que ocorre, por exemplo, em relação ao número 7,⁴³ pois, como afirmam, “representa a perfeição divina: sete são os dias da semana; sete foram os altares que Balaão pediu para Balaque edificar (Números 23:1); sete são as bem-aventuranças (Mateus 5); sete foi o número dos primeiros diáconos da igreja” (FOLHA UNIVERSAL, 2000, p.4). Ocorre algo semelhante ao que Le Goff também observa: “Também, o homem medieval vive fascinado pelo número simbólico: o três, número da trindade; o sete, número dos sete sacramentos; 12, número dos apóstolos” (LE GOFF, 1989, p.27). Em setembro de 2003, apareceram em programas televisivos da IURD, pastores contando que se banharam sete vezes no mar com roupas de pessoas doentes, dizendo que garantiam a cura para os que viessem a usar tais peças de roupas.⁴⁴ É também comum pessoas levarem para as reuniões no templo, seguidamente por sete dias, garrafas com água, fotografias de parentes e roupas de enfermos e colocá-los sob a cruz de madeira para receber a bênção.

43 Número também bastante utilizado nos ritos das crenças afro-brasileiras.

44 Uma alusão ao episódio bíblico de I Reis. Segundo tal narrativa, o rei acometido de lepra banhou-se por sete vezes no rio Jordão sob recomendação do profeta Eliseu, sendo por isso curado de sua enfermidade.

Esses ritos de oferendas, vinculados ao universo de crença do judaísmo ou da Terra Santa, passam a ser, agora, redirecionados para o Templo de Salomão, visto que no imaginário religioso uma pequena porção da Terra Santa foi transplantada para a capital paulista. Uma significativa quantidade de símbolos e objetos foi inserida na ornamentação do referido templo, possibilitando aos fiéis um contato mais direto com o corolário descrito nas escrituras bíblicas, numa espécie de transposição simbólica capaz de reinventar ou reconstruir, o tempo e o espaço:

Todo o piso do templo e o altar são revestidos com pedras trazidas de Israel. O altar traz a Arca da Aliança, descrita na Bíblia como o local em que Salomão construiu para guardar os Dez Mandamentos no primeiro Templo, em torno do século 11 a.C, em Jerusalém (G1.GLOBO.COM, 2014).

Considerações finais

Na análise anteriormente feita, sobre o percurso histórico da IURD quanto às representações dos espaços sagrados que a envolve, é possível afirmar que tal segmento reedita uma prática com histórico valor simbólico para a fé monoteísta: se o muçulmano deve ir ao menos uma vez na vida à cidade sagrada de Meca, o judeu a Jerusalém, o cristão iurdiano, agora, deverá fazer o mesmo, em São Paulo.

Em relação ao catolicismo, especificamente, o Templo de Salomão passa a ser mais uma eficaz estratégia na disputa pela conquista do capital simbólico do campo religioso brasileiro. Desde seu surgimento, o movimento iurdiano nunca escondeu suas três maiores ambições: ser detentora do maior meio de comunicação de massas no Brasil, eleger um presidente da República pertencente à IURD e, finalmente, tornar-se a maior igreja no Brasil, substituindo, para isso, o catolicismo. O novo templo é mais um passo intencionado na busca dessa grandeza, pois, como noticiado, constitui-se no maior espaço religioso do País, quatro vezes maior do que o Santuário Nacional de Aparecida. Além disso, ao construir um centro de adoração com tal suntuosidade ornamental, o movimento iurdiano reaproxima seu discurso de grande parcela do catolicismo, afeita às romarias e peregrinações a locais sagrados.

Em relação ao protestantismo, o novo templo representa uma ressignificação de temporalidade histórica. Práticas de indulgências – oferta de perdão e milagres em troca de valores financeiros – combatidas pelo movimento que deu origem ao protestantismo no século XVI, são agora repaginadas em uma moderna versão “protestante” de indulgências, tornando imprescindível o pagamento pela bênção divina ali ofertada. Outro fator é a riqueza simbólica

que ornamenta o templo. Naquele ambiente, o imaginário católico de veneração às imagens é mantido por meio da devoção aos objetos dispostos como ícones no ato de devoção. Desse modo, ali é possível vivenciar a fé evangélica sem deixar de ser católico; agregar novos elementos culturais, sem que se perca a identidade de origem.

Por tais aspectos - numa trajetória iniciada em um coreto, passando pelo espaço de uma funerária, para finalmente chegar ao requinte do Templo de Salomão - a IURD parece promover simultaneamente duas reconversões históricas: do cristianismo ao judaísmo e da fé protestante-evangélica ao catolicismo. Nessa alquimia do inusitado e da inovação – capaz de combinar o que já se convencionou por dogma e heresia - talvez resida um dos segredos do fenômeno iurdiano.

Referências

BERNARDO, Teresinha. Técnicas qualitativas na pesquisa da religião. In: *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP/Edições Simpósio, 1998.

BITTENCOURT FILHO, José. In: SOUZA, Beatriz M. (org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado*. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Difel: Lisboa, 1990.

EPSTEIN, Isaac. *O signo*. São Paulo: Ática, 1985.

ESTATUTO E REGIMENTO INTERNO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Cap. VI. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Universal, s.d.

FOLHA UNIVERSAL, Rio de Janeiro, 30 jul., 2000.

G1.GLOBO.COM. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/07/templo-de-salomao-e-inaugurado-em-sao-paulo> Acesso em: 01/08/14.

LE GOFF, Jacques (Org.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

MACEDO, Edir. *O perfeito sacrifício*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1997.

_____. *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1999.

_____. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1988.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil 4. Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

O DESPERTAR DA FÉ. São Paulo, Rede Record, 02 fev. 2003, Programa de TV.

O ESTADO DE S. PAULO. São Paulo, 10 ago., 2014. Disponível em: sao-paulo.estadao.com.br/noticias/templo-de-salomao. Acesso em: 15/08/14.

PONTO DE LUZ. Londrina, Rádio Atalaia AM, Londrina, 20 jun., 2006.

PROENÇA, Wander de Lara. *Sindicato de mágicos*. Uma história cultural da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

VEJA, São Paulo, p. 31, 14 nov., 1990.

O RITO LUTERANO EM LONDRINA CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE PATRIMÔNIO RELIGIOSO IMATERIAL⁴⁵

Thaís Ayres da Silva*

Resumo: A discussão a respeito de patrimônio e memória, situado dentro do campo historiográfico, é elaborada neste trabalho com exemplificação na questão religiosa. Os conceitos trabalhados, de patrimônio imaterial e memória, vêm ganhando cada vez mais espaço dentro da historiografia brasileira, sendo por isso relevante sua contextualização e definição dentro dos limites do campo da história. O objetivo principal deste trabalho é analisar aspectos do rito luterano atual que possam representar permanências configuradas em patrimônio imaterial, ainda que ressignificadas em relação às práticas de origem, datadas do contexto da Reforma Protestante, no século XVI. Além de discussão bibliográfica, para identificação e análise desses aspectos foram utilizados recursos do método da observação participante, com acompanhamento de cultos realizados no ambiente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, na cidade de Londrina.

Palavras-chave: Patrimônio imaterial. Memória. Luteranos. Rito.

O presente artigo apresenta considerações sobre o luteranismo em suas origens, além de traçar um breve panorama da história luterana em Londrina, com destaque para as atuais práticas da igreja local, objetivando analisar os ritos e símbolos que permanecem como patrimônio religioso imaterial dentro desse segmento religioso.

1. Patrimônio religioso e memória histórica

A noção de *patrimônio* desenvolvida nesse trabalho tem como enfoque principal a questão da memória e o patrimônio religioso imaterial, exemplificado com a observação dos cultos na Igreja Luterana de Londrina.

Logo de início, podemos pensar no significado da palavra *monumento*, que segundo a autora Françoise Choay, tem seu sentido original na ideia de lembrar, trazer de volta a memória, sentido estritamente ligado à afetividade. O monumento tem a função de atuar sobre a memória (CHOAY, 2006). Nas palavras de Gilmar Arruda, os monumentos são “[...] testemunhos de uma época, mas testemunhos que pretendem perpetuar uma visão, uma interpretação, uma memória”(ARRUDA, 2013, p. 5). Ainda de acordo com esse autor, é oportuno citarmos o conceito de *semióforos*, que são os articuladores de memória que ligam o passado e o presente e assim estimulam a memória. O semióforo invoca o invisível e o traz

45 Artigo apresentado como exigência de trabalho de conclusão de curso do Programa de Especialização em *Patrimônio e História*, da Universidade Estadual de Londrina, sob orientação do Prof. Wander de Lara Proença.

* Universidade Estadual de Londrina.

para o mundo do visível, ou seja, traz algo do passado que não é mais acessível, mas que deve ser rememorado no presente; esses objetos semióforos têm por marca não ter mais utilidade no presente, mas ser preservado pelo seu valor de memória.

Esse sentido mais original de monumento – trazer à memória – vem perdendo cada vez mais seu significado nas sociedades ocidentais. Em concordância com Choay podemos citar a autora Márcia Sant’anna, que diz que o monumento tem perdido sua função original na medida em que recebe novos significados, inclusive a ideia de monumento histórico - que é um fenômeno ocidental, e tem por função e característica selecionar, partindo do presente, um objeto do passado (SANT’ANNA, 2003). Entretanto, hoje a questão do patrimônio tem ido muito além do sentido de preservar objetos do passado. O século XX trouxe consigo uma invocação: a preservação da memória para o futuro, ou seja, busca-se registrar e preservar o presente para o futuro, isso em conformidade com um novo regime de historicidade – que se entende como as várias formas de uma sociedade se relacionar com o tempo – que adéqua o passado e o futuro segundo a necessidade e busca preservar o presente como se este já fizesse parte do passado, voltado para o futuro.(HARTOG, 2006)

Segundo a autora Choay, o patrimônio não contribuía para formar uma identidade cultural, mas agora contribui para uma identidade genérica, ou seja, o patrimônio defenderia uma identidade comum ameaçada; a autora chama esse fenômeno de efeito narcisista. Logo, vemos o patrimônio servindo de suporte para formar, legitimar e lembrar uma identidade coletiva, até de cunho nacionalista, porém, que se vê ameaçada a cair no esquecimento.

A respeito do alargamento dessa noção de monumento e patrimônio, podemos pensar também na questão do patrimônio histórico imaterial, que é relevante para a produção deste trabalho. Fazendo uma alusão ao título do texto escrito pela autora Maria Cecília Londres Fonseca, o que se tem visto nas últimas décadas é que o patrimônio vai “Para Além da Pedra e Cal” (FONSECA, 2003, p.56-76). Esta ideia de patrimônio imaterial ou patrimônio intangível é uma discussão recente; segundo Márcia Sant’anna, preservar a memória através de construções é costume comum nas sociedades, embora após a Segunda Guerra Mundial o patrimônio comece a ser visto não somente enquanto um objeto físico; em contrapartida, antes o patrimônio era encarado como uma memória reificada, minimizada a algo físico e suas práticas de preservação poderiam ser resumidas em selecionar, guardar e preservar.

No ocidente, nas últimas décadas, o que vemos é uma mudança ocorrendo na ideia de preservação do patrimônio, lembrando que essa mudança é necessária para agregar as novas noções de patrimônio, principalmente no que diz respeito ao patrimônio imaterial. Percebe-se que retirar um determinado objeto de seu período e uso comum e simplesmente armazená-lo

em um museu não faz sentido. Nas palavras da autora Márcia Santana:

Não faz sentido, por exemplo, nos casos em que o que tem valor não é o objeto, inúmeras vezes rapidamente perecível ou consumível; importa saber produzi-lo. Não faz sentido, igualmente, nos casos em que nem mesmo há objetos, mas apenas palavras, sons, gestos e idéias. (SANT'ANNA, 2003, p.53)

O que a autora chama de “[...] apenas palavras, sons, gestos e idéias”, é parte do que podemos compreender como patrimônio cultural imaterial, o que escolhemos por trabalhar nesse artigo. Essa discussão é contemporânea, inclusive aqui no Brasil dentro do campo da História; o registro oficial de patrimônio imaterial foi instituído em 2000, por meio do Decreto 3-551, de 4 de agosto de 2000. Podemos listar as categorias consideradas bens de registro: Livro de registro dos saberes, onde constam modos de fazer e conhecimento; Livro das celebrações, que consideram festas e rituais; Livro das formas de expressão, que compreendem músicas, literatura, plásticas; Livro dos lugares, referentes a espaços onde existem manifestações culturais.

Até esse momento fica claro que houve uma transformação na noção de patrimônio histórico: antes, era resumido somente a um monumento físico com a função de preservar e guardar memória; hoje, percebemos através de inúmeras discussões que o patrimônio histórico vai muito além de sua materialidade. Em cima dessa discussão notamos que algo sempre esteve em voga: a questão da memória, que passamos a analisar, a seguir.

Segundo vários autores que tratam do tema da memória, esta é uma discussão muito abordada nos dias de hoje. Para Peter Burke, por exemplo, o historiador deve se interessar pela memória por dois motivos: a memória deve ser vista como uma fonte histórica, e deve ser vista sob um olhar crítico; deve ser entendida também como um fenômeno histórico, o que o autor chama de “história social do lembrar”. (BURKE, 2000, p.73)

A proximidade do historiador com a memória se dá pelo fato da história ser constantemente alimentada pela memória; nas palavras de Le Goff: “Tal como o passado não é a história mas o seu objeto, também a memória não é a história, mas um de seus objetos e simultaneamente um nível elementar de elaboração histórica”(LE GOFF, 1992, p.49). Podemos prosseguir com uma breve definição de memória interpretando-a como um complexo sistema de conhecimento e registro de informação, proveniente de um contínuo processo de construção e reconstrução. A memória não é mais que representações do passado de um indivíduo ou um determinado grupo. (MENEZES, 1992, p. 9-24).

2. O rito luterano em sua origem histórica

Ao falar a respeito das origens do movimento luterano não podemos deixar de mencionar a Reforma Protestante e alguns elementos que nos ajudam a melhor compreender o cenário de crise religiosa que cercava a Europa em meados do século XVI, caracterizada por trazer aos indivíduos um emaranhado de medos, incertezas e preocupações. A Reforma Protestante tanto faz parte dessa crise como é promotora de outras.

O medo, o pecado e a morte perseguiram de forma ameaçadora a mentalidade medieval, sendo que foram aspectos sempre ressaltados pelo próprio discurso religioso, que tinha grande influência e amplitude naquele contexto. Com a noção de proximidade da morte - devido à peste, fome e tensões sociais - a partir do final do século XV houve um aumento do culto aos santos e a busca por suas relíquias:

Bastavam, era crença, ter olhado uma estátua ou imagem de São Cristovão para escapar, pelo resto do dia, a um acidente mortal. São Roque era o grande patrono contra a peste, Santa Apolina era invocada nas dores de dente... Ia renascendo o politeísmo, particularmente por meio do culto dos quatorze santos auxiliares. (DELUMEAU, 1989, p. 65)

Além do medo escatológico, ou seja, das coisas do porvir, outro componente religioso do período, e que não podemos deixar de mencionar, foi a crença purgatório, que marcou o imaginário e a fé das pessoas, e contribuiu para o aumento das missas realizadas após a morte. O purgatório era descrito como um lugar para onde iam as pessoas que, enquanto em vida, não tiveram tempo suficiente para compensar seus erros, e isto ajudou a aumentar a busca por missas realizadas em favor dos mortos e a venda de indulgências para pagar pelos pecados e retirar o fiel daquele lugar. Em relação à venda de indulgências, podemos mencionar ainda o ensino de que os santos venerados não livravam o fiel somente enquanto em vida, mas poderiam também garantir a salvação e muitos pensavam ser possível comprá-la. A Igreja apregoava que para obter uma indulgência era necessário confessar e comungar, e isso inicialmente não estaria ligado a nenhum tipo de bem material oferecido pelo fiel, porém, os fieis pouco instruídos e muito desesperados, acabavam, ou por escolha própria ou por algum tipo de manipulação, comprando essas cartas de indulto.

Além das questões religiosas existiam também as rápidas mudanças sociais em curso no período. Uma mudança na economia, com o surgimento da economia monetária, trouxe novas tensões; podemos citar inclusive o êxodo rural, proveniente tanto da crise na agricultura

quanto do crescimento do comércio, que trouxe o crescimento das cidades. Com tudo isso houve o surgimento de novos ricos assim como novos pobres, inclusive, podemos citar a classe burguesa em ascensão no período. Além do que, o surgimento do laico em distinção do religioso, ocasionando uma confusão de valores entre o sagrado e o profano.

Em tal contexto, Martin Lutero⁴⁶, assim como grande parte da população do Ocidente Medieval, também sofria as consequências da crise religiosa e acreditava na proximidade do juízo final. Lutero era consumido pelo medo do fim escatológico, inclusive por acreditar que o Papa da época era a encarnação do Anti-Cristo. Em sua viagem a Roma, percebe a desordem pela qual passava a Igreja no período, que ele chama de a “Grande Prostituta” (FEBVRE, 2012, p. 32). Ele presenciou de perto a falta de moral e os abusos cometidos pela Igreja, além de comportamentos pouco dignos de algumas autoridades religiosas, configurando na visão do futuro reformador, abusos por parte da Igreja.

As considerações feitas acima podem resumir um pouco do que sentia a população com relação à religião no período da Reforma. Porém, não podemos simplificar, pensando que Reforma Protestante é apenas uma reação aos abusos da Igreja; é também, mas não é somente isso:

A tese segundo a qual os Reformadores teriam deixado a Igreja romana porque ela estava repleta de devassidões e impurezas é insuficiente. Tempo de Gregório VII e de São Bernardo, existiam tantos abusos na Igreja como na época da Reforma. Não resultou daí, contudo, nenhuma ruptura comparável à do protestantismo. (DELUMEAU, 1989, p. 59)

É importante ressaltar que em outras ocasiões já houve tentativas de reforma dentro da própria Igreja; Lutero não foi o primeiro a propor uma reforma, porém ele se fez ouvir, e o que disse e escreveu teve grande repercussão, tanto no meio erudito, quanto no meio popular.

O movimento – que viria a se configurar posteriormente no luteranismo, ou, movimento luterano - tem como marco simbólico no ano de 1517, quando Lutero dá o primeiro passo – ao publicar 95 teses com crítica e proposição de mudanças doutrinárias - rumo ao que ficou conhecido como a Reforma Protestante. Nesse mesmo ano, um fato que

46 Martinho Lutero nasceu na cidade de Eisleben, em 1483 no dia 10 de novembro. O desejo de sua família, principalmente de seu pai, era que ele buscasse por uma carreira que pudesse render lucros, por isso seu pai o envia à universidade em Erfurt no ano de 1501 para que pudesse se formar em direito. Em Erfurt se tornou bacharel em 1502 e mestre em 1505; este mesmo ano ficou marcado como sendo o ano de sua conversão. Lutero ingressou no convento dos Eremitas de Santo Agostinho de Erfurt, onde foi um monge muito cuidadoso; em 1507 foi ordenado padre. Durante sua estada no convento suas confusões e decepções apenas pioraram e no ano de 1517 dá o primeiro passo rumo ao que ficou conhecido como a Reforma Protestante. Sendo assim, Lutero foi o líder religioso que desencadeou a Reforma Protestante.

deu grande impulso para que ele redigisse as 95 teses, foi a venda de indulgências. Os pregadores de Wittenberg vendiam indulgências para arrecadação financeira visando à construção da Basílica de São Pedro em Roma; indulgência – como já destacado anteriormente - nada mais é que perdão, assim sendo, a Igreja vende aos fiéis a remissão dos pecados, bem como também a ideia de que poderiam tirar pessoas mortas do purgatório. Lutero, porém, via essa atitude por parte da Igreja como abusiva, uma vez que ele acreditava que só a fé poderia salvar.

Lutero não buscava uma ruptura com a Igreja, mas nos anos seguintes, a partir de 1517, ele se viu forçado a tomar decisões que cada vez mais alargaram o espaço entre ele e a Igreja; talvez também não pudesse imaginar as repercussões e consequências que suas atitudes teriam, uma vez que “[...] quem lança o grito nunca sabe que ecos sua voz despertará.”, mas o eco da voz indignada de Lutero foi muito grande:

Em poucos dias, porém, as 95 teses, reimpressas, traduzidas em língua alemã, difundidas em todos os círculos, traziam até o monge, para sua imensa surpresa, o eco de uma voz cujo tom e vigor perturbaram-no profundamente. A voz de uma Alemanha inquieta, surdamente palpitante de paixões mal contidas, que esperava apenas um sinal, um homem, para revelar em público seus secretos anseios. (FEBVRE, 2012, p.116)

A criação da imprensa, em período anteriormente próximo, certamente teve um papel importante para disseminar as obras de Lutero, ajudando com isso a propagar o alcance de suas ideias. A tradução da Bíblia e a publicação de comentários de trechos bíblicos, teriam um papel determinante para o estabelecimento de uma prática fundamental da fé reformada: a leitura das escrituras bíblicas. Com essas considerações podemos perceber como se deu o nascimento do movimento luterano e que, tempos depois, consolidou-se no protestantismo.

A seguir, passaremos a analisar como a chegada dos primeiros alemães na região norte-parananese, no século XX, foi responsável pelo estabelecimento do luteranismo na região de Londrina, permitindo assim ao pesquisador um acesso mais próximo aos ritos religiosos ali praticados.

3. O rito luterano em Londrina

Havia se criado na Alemanha, em 1927, a Sociedade para estudos Economicos do Ultramar, que tinha o objetivo conhecer lugares na América Latina adequados para a

colonização alemã. Este órgão contratou Oswald Nixdorf, agrônomo que veio ao Norte do Paraná para conhecer o empreendimento inglês então custeado pela Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), empresa inglesa responsável por colonizar grande parte dessa região do Estado paranaense.

No ano de 1932, com uma reunião feita com o general Asquith, vice-presidente da CTNP, e Oswald Nixdorf, iniciaram-se as vendas dos lotes na região onde hoje é a cidade de Rolândia. Com uma forte campanha publicitária na Europa, em 23 de abril de 1932 foi vendido o primeiro lote; no primeiro ano foram vendidos 11, ao todo. Com a subida de Adolf Hitler ao poder aumentaram e muito as vendas dos lotes, inclusive para parte dos pertencentes do alto escalão da República de Weimar.

Mais adiante, com o estreitamento das perseguições nazistas, foi estabelecida uma rede de auxílio na tentativa de trazer ao Brasil perseguidos do regime nazista. Em 1933 se iniciou a chegada sistemática dos imigrantes que percorriam um longo caminho até estar na Gleba Colônia Roland, como era chamada a futura cidade de Rolândia; aumentou a procura por lotes na região e o interesse dos colonos em se fixar. Em 1934 surgiu uma pequena vila que inaugurou os primeiros lotes urbanos na região, sendo assim, a Gleba Roland passava a ter dois polos, urbano e rural.

A partir de 1935 temos então dois locais ou duas frentes para o assentamento de refugiados, a zona rural, pois lotes ainda estavam à venda e a pequena vila, onde terrenos pequenos, denominados *datas* eram negociados pela companhia inglesa. (SOARES, 2012, p.125)

Assim se iniciou a colonização da cidade de Rolândia, que é importante mencionarmos, pois trouxe vários alemães à região do norte do Paraná, alguns professantes da fé reformada e praticantes do rito luterano. No mesmo período e financiado e incentivado pela mesma empresa, a CTNP, nascia também o que hoje é a cidade de Londrina. Cabe observar que, inicialmente, no final de 1923 chega à região de Londrina um grupo de ingleses liderados por Edwin Samuel Montagu; juntamente com ele veio também Lord Lovat, perito em agricultura e reflorestamento, que viu na região uma grande área fértil a ser ocupada. Lord Lovat voltou para a Inglaterra onde conseguiu apoio de seus sócios na Sudan Plantations para investir no Brasil; para isso foi criada a Paraná Plantation, que se tornou a grande matriz da Companhia de Terras Norte do Paraná. Com um forte investimento de propaganda em outros países, a região rapidamente despertou o interesse de investidores que passaram a comprar terrenos na região.

Pensando em aspectos mais propriamente religiosos, destaca-se que no ano de 1932 chegam à região as primeiras famílias de tradição evangélica:

Na Primavera de 1932, numa tarde chuvosa, Maria Thereza Vieira chegou com seus oito filhos às margens do Rio Tibagi. Maria Thereza nasceu em 06 de janeiro de 1892, no interior de São Paulo. Era membro da Igreja Presbiteriana Independente, na fazenda onde morava, em Paraguaçu Paulista. Ao chegarem ao Norte do Paraná, desceram do trem e seguiram viagem em uma jardineira da Companhia de Terras, que rumou mata adentro em uma estrada que mais parecia um atoleiro do que propriamente uma estrada. O chefe da família já se encontrava em Londrina e levou-os para a pensão Vila Real. No momento da primeira refeição, Maria Thereza pediu licença e elevou a primeira oração a Deus feita em público, em Londrina, de que se tem conhecimento, agradecendo a viagem e o alimento. Com este gesto, Maria Thereza marcava o início do testemunho da fé evangélica na nova cidade que se formava. (PROENÇA, 2003, p.45)

Ao falarmos do início da Igreja Luterana de Londrina, não podemos deixar de mencionar a cidade de Rolândia, que foi o berço do luteranismo no Norte do Paraná, isso devido à grande quantidade de imigrantes alemães que recebeu no início de sua colonização. A comunidade luterana de Rolândia nasceu em 1937 com o objetivo de atender aos imigrantes que chegavam na região, o primeiro pastor Hans Zischler chegou em 1936 e permaneceu na comunidade por 26 anos. Aquela comunidade religiosa atendia também os moradores do bairro Heimtal em Londrina, onde foi construído o primeiro templo luterano de Londrina. Antes da construção do templo, os cultos já eram realizados no espaço onde funcionava uma pequena escola e nas casas. Assim sendo, o Heimtal e Rolândia foram os berços do luteranismo na região. No Heimtal a Igreja foi oficialmente constituída em 1932; o templo foi inaulgurado somente em 1936; dez anos após foi inaugurado um templo no centro da cidade.

Atualmente, portanto, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana de Londrina está situada na rua Alagoas, Bairro Canadá. Os horários de realização de suas atividades são: aos domingos de manhã a partir das 9:30, e todo primeiro sábado do mês a partir das 19:30.

Feitos estes apontamentos, passamos agora a pensar no rito luterano em si. Como passaram a ser feitos os ritos luteranos de culto em Londrina? Quais seus simbolismos? Que ênfase identitária apresentam em sua realização? O que foi preservado ou ressignificado? Em busca de algumas respostas, fizemos observações participantes no templo local, em Londrina, buscando identificar as características destes ritos, para com isso melhor percebermos o que se tornou patrimônio imaterial na vivência histórica e religiosa desse segmento.

Nesse artigo, tomamos para o termo *rito* a seguinte noção conceitual: um conjunto de práticas incluindo gestos, palavras, sons e o objetos que tem a função de enquanto conjunto simbólico agir sob determinado grupo social. O rito pode evocar uma série de sentidos sob aqueles que participam, uma vez que traz em suas práticas elementos principalmente visuais e auditivos; além disso, é fundamental para prática de um determinado rito um local, o tempo e os personagens. Neste artigo, o rito a ser analisado está ligado a elementos que nos reportam à Reforma Protestante, no século XVI, por isso é importante ressaltar que ele não é um fenômeno inerte, mas está suscetível às alterações do tempo e do processo histórico:

[...] ele está imerso na história, submetido não apenas às durações próprias do rito (o tempo médio de seu decorrer, o tempo cíclico dos ritos, calendários, ou ainda o tempo da vida marcado pelos ‘ritos de passagem’ do ‘berço ao túmulo’), mas também às transformações inerentes à duração histórica (SCHMITT, 2002, p.419)

Para análise do rito luterano, estabelecido em Londrina, lançamos mão do método da observação participante, que vem sendo muito utilizado por pesquisadores, principalmente no que diz respeito a observar práticas religiosas. Neste trabalho, as observações foram realizadas na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), situada na cidade de Londrina, no endereço já citado anteriormente. Na utilização desse método, devemos estar cientes de que pode trazer consigo alguns equívocos e que devem ser evitados, como por exemplo: a observação superficial e falta de inserção no universo religioso do qual esta proposto a observar, além de preconceitos e generalizações. Podemos apontar também outros equívocos a serem evitados, quando o pesquisador vai a campo:

Primeiro, analisar o campo religioso dependendo demasiadamente de opiniões emitidas por reportagens jornalísticas ou veiculadas nos grandes veículos midiáticos, que nem sempre estão comprometidas com critérios de investigação mais profundos sobre tais assuntos. [...] Um segundo procedimento que pode representar armadilha ao pesquisador consiste no estabelecimento de uma interpretação das expressões religiosas tão somente por tipologias generalizantes, tomadas sem o devido cuidado com as especificidades e as mutações. (PROENÇA, 2008, p.9)

Através de leituras bibliográficas e a observação participante, podemos então levantar alguns aspectos das práticas de culto luteranas, e até mesmo da própria estética do templo, que estão ainda presentes nos dias de hoje, buscando investigar e compreender o que pode ser configurado como patrimônio religioso imaterial.

Um primeiro aspecto que podemos apontar é com respeito ao uso de representações imagéticas, dentro do templo. As imagens religiosas se firmaram como um grande

componente do universo religioso medieval, principalmente do período da Alta Idade Média. Em uma sociedade em que a grande maioria da população era composta por analfabetos, as imagens, principalmente as representadas em textos, tinham grande circulação; imagens que traziam principalmente narrativas bíblicas ou imagens de santos, que serviam como uma espécie de amuleto para as pessoas se apoiarem numa época em que o medo era constante. Além da iconografia de santos é possível também identificar nesse período representações referentes ao inferno e aos demônios.

Segundo Peter Burke, os protestantes – surgidos a partir do movimento luterano – inicialmente também usavam várias imagens, principalmente grafadas em madeira, com o objetivo de alcançar as pessoas analfabetas, bem como as crianças. (BURKE, 2004) Ao mesmo tempo, porém, de acordo com historiador Hans Belting, citado por Burke, a Reforma foi um momento de “crise da imagem” e que foi também a passagem da cultura da imagem para a cultura textual. Nesse aspecto, ao observarmos a estética do atual do templo luterano, (BURKE, 2004, p. 70) percebemos que não é tanto explorada a questão visual; nas paredes não é exposta nenhuma imagem ou quadro, e no púlpito também não há nenhuma imagem, exceto uma cruz e uma Bíblia exposta. E isso é algo que vem permanecendo em contraposição aos templos católicos, que nos dias de hoje continuam valorativamente utilizando imagens.

Um segundo aspecto, diz respeito à valorização da leitura da Bíblia. Como visto anteriormente, esse foi um elemento preponderante no movimento luterano do período da Reforma. Ao adentrarmos o templo luterano, torna-se notória a presença de diversas Bíblias e hinários distribuídos em todos os bancos da igreja, disponibilizados a todos os que comparecem para participação do rito naquele ambiente; e isso é algo que chama a atenção no momento em que voltamos a ressaltar que o próprio Lutero valorizava muito mais o uso de textos do que imagens. Algo que era uma constante na teologia de Lutero, e que nos cabe citar, é a ideia de que todos devem ter livre acesso à Bíblia, e isso é algo a ser pensado quando entramos no templo luterano e observamos que esta é uma preocupação presente na organização daquele espaço, uma vez que existem Bíblias disponibilizadas em todos os bancos da igreja, o que pode passar a mesma noção de que todos devem ter acesso a essa literatura, preservando desse modo um elemento característico do luteranismo de que todos, tanto clérigos quanto leigos, têm o direito de ter acesso as escrituras bíblicas. A valorização do textual mais do que visual consiste, portanto, em um elemento a se destacar como patrimônio religioso do rito luterano, em Londrina.

Como um exemplo final, nessa reflexão sobre o patrimônio cultural e identitário do luteranismo, é importante destacar a relação entre dinheiro e fé, visto que esse foi um aspecto bastante decisivo no movimento luterano do século XVI, em relação à questão das indulgências. Nesse aspecto, temos visto no atual cenário religioso brasileiro significativa revalorização do dinheiro como mediador entre o fiel e Deus; isso pode ser observado, por exemplo, na proposta da chamada teologia da prosperidade, que prega:

[...] respostas imediatas aos problemas pessoais e financeiros; a identificação dos demônios como causadores de todos os males; a possibilidade de acesso às benesses do paraíso idílico, representadas pela projeção econômica e ascensão social, já no tempo presente, e não mais no “além pós-morte”. (PROENÇA, 2009, p.120)

Essa relação da Igreja com o dinheiro pode ser vista como uma espécie de nova forma de indulgência, algo que nos chama atenção se comparado com o período da Reforma, quando era bem forte a prática da venda de indulgências. Alguns pontos são bem evidentes dentro do discurso da teologia da prosperidade, entre eles podemos citar: o dinheiro - segundo a doutrina da prosperidade a vontade de Deus é que o fiel seja próspero financeiramente e possa desfrutar das melhores comidas, moradias e meios de transporte; a saúde - a fé é vista como suficiente para curar todas as doenças, por isso o fiel não deve gastar seu dinheiro com remédios e médicos, que servem somente para os incrédulos. (PROENÇA, 2009)

Nesse modelo de religiosidade, a fé e o comércio se encontram novamente lado a lado; o dízimo faz parte de contrato onde o fiel deposita sua confiança e seu dinheiro em Deus, que é obrigado a retribuir com benção materiais, dinheiro e bens. Nas igrejas onde essa teologia é pregada os pastores e líderes focam bastante no momento de entregar os dízimos e ofertas, dando muito importância a este elemento não só com relação a igreja, mas principalmente em relação ao que representa na vida dos fiéis que buscam sua benção.

Contraopondo a esse perfil, dentro do discurso luterano apresentado na Igreja Luterana de Londrina não há evidências de aspectos relacionados a esse tipo prosperidade, assim como não se observam nem críticas nem apologias à teologia da prosperidade. O momento de culto que vemos mais valorizado dentro da liturgia luterana é o da pregação do pastor. No decorrer dos cultos observados o momento de ofertar os dízimos não foi nem mesmo mencionado; durante uma das músicas tocadas no momento do louvor foi passada uma pequena cesta, circulando de mão em mão entre os fiéis, onde devia ser depositado o dízimo, e isso ocorrendo de maneira muito discreta.

Com todas essas considerações feitas, podemos perceber como que a questão da memória, principalmente no que se refere ao âmbito religioso é algo intrigante, uma vez que

dentro de um espaço religioso estão presentes elementos que instigam a memória e ao mesmo tempo instigam o sentimento religioso nos fiéis. Bíblias, hinários, símbolos de fé como a cruz, e práticas religiosas como orações e ceias, podem rememorar fatos e personagens desde que esses façam parte da história ou do contexto religioso de determinado grupo de pessoas, podendo configurar assim, no caso do rito luterano aqui observado, em um tipo de patrimônio imaterial.

Referências

- BONI, Paulo César. *Fincando estacas!:* a história de Londrina (década de 30) em textos e imagens. Londrina: Ed. Do autor, 2004.
- BURKE, Peter. História como memória social. In: *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p. 67-89.
- _____. *Testemunha ocular: História e Imagens*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- _____. *O Renascimento*. Lisboa: Texto e Grafia, 1987.
- CHOAY, Françoise. *A alegoria do Patrimônio*. São Paulo: UNESP, 2006.
- CERNEV, Jorge. *Memória e cotidiano – cenas do norte do Paraná*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina / MEC-SESU, 1995.
- DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- FONSECA, Maria Cecília. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 56-76.
- HARTOG, François. Tempo e patrimônio. *Varia História*, Belo Horizonte, vol 22 nº 36: p. 261-273, jul/dez 2006.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.
- LIENHARD, Marc. *Martin Lutero, tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- MENEZES, U. T. B. A história, cativa da memória? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Revista do Instituto de Estudos Brasileiros São Paulo, 1992, p. 9-24.
- PROENÇA, Wander de Lara; SOUZA Raimundo Soares de. Formação e desenvolvimento das primeiras igrejas evangélicas na cidade de Londrina. IN: MUZIO, Rubens R. *A revolução silenciosa: transformando cidades pela implantação de igrejas*. São Paulo: 2003.
- PROENÇA, Wander de Lara. O método da observação participante. *Revista Antropos*, Londrina, v 2., p.1-26 mai., 2008.
- _____. *Magia, prosperidade e messianismo*. Práticas, representações e leituras no neopentecostalismo brasileiro. Curitiba: Instituto Memória, 2009.
- SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). *Memória e*

patrimônio: Ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. Rito. In: SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF Jacques (Orgs.) *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002.

SOARES, Marco Antônio Neves. *Da Alemanha aos trópicos: identidades judaicas na terra vermelha (1933-2003)*. Londrina: EDUEL, 2012.

Registros de campo

Observações participantes realizadas nas seguintes datas:

Dia 07 de junho de 2014, no horário das 19:30 às 21:30.

Dia 27 de julho de 2014, no horário das 9:30 às 11:00.

Local: Igreja Evangélica de Confissão Luterana de Londrina

Endereço: Rua Alagoas, nº1733 - Bairro Canadá, Londrina - PR

A PAISAGEM MEDIEVAL NA OBRA A MADONA DO CHANCELER ROLIN, DE VAN EYCK

Rafael Fernandes Speglic*

Resumo: Por volta do século XV, importantes mudanças podem ser percebidas na sociedade medieval. A distinção entre profano e sagrado, a interiorização e individualização das práticas religiosas, a revolução artística pré-renascimento no âmbito cultural, paralelamente à revitalização urbana são importantes elementos insurgentes que nos permitem reflexões importantes sobre esta sociedade. A partir da obra do pintor flamengo Jan Van Eyck, *A Madona do Chanceler Rolin*, podemos perceber que o principal foco do artista era, claro, o primeiro plano da imagem, ou seja, o encontro entre doador (Nicolas de Rolin) e o divino (Virgem Maria) além da vinda do sagrado ao terreno. Mas igualmente importante para a compreensão da sociedade do final do baixo medievo, está a paisagem ao fundo da obra.

Ao passo que a paisagem permite pensar um processo muito característico do fim do medievo, a revitalização urbana, permite também entender a plataforma que permitiu e legitimou a existência da própria obra em estudo. Em outras palavras, ao fundo de sua obra, Van Eyck apresenta a cidade que permitiu seu próprio devir, artista especializado, viajante, autônomo, importante no quadro social. Desta forma, este estudo se propõe a compreender as possíveis implicações e reflexões tendo-se como ponto de partida a paisagem ao fundo da obra selecionada.

Palavras-Chave: Van Eyck. Cidade Medieval. Artista Medieval.

Nosso objetivo principal neste trabalho é entender a presença da paisagem ao fundo da obra em questão, *A Madona do Chanceler Rolin* (figura 1), também conhecida como oração pintada, de Jan Van Eyck, pintada em 1435. Van Eyck foi, senão o maior, um dos maiores pintores de sua época. Flamengo, nasceu por volta de 1390 e faleceu em 1441. Acredita-se que seja da região de Maesheyck, próximo do que hoje conhecemos como Holanda. Pintou para a corte de Filipe, o Bom, duque de Borgonha. Fez muitas viagens para aprimorar sua técnica, para pintar diferentes paisagens. Além disso, Van Eyck teve sua própria oficina, onde pintou juntou com seu irmão Hubert, além de ter tido muitos discípulos.

Van Eyck é visto de forma importante por seu método inovador. É considerado o inventor da tinta a óleo. E justamente por esta “novidade”, aliada à sua excelente técnica, é tido como o primeiro pintor do protorrenascimento Europeu. (ROLF, 1999, p. 406). Van Eyck, ainda temporalmente situado no Medievo, se apresenta como uma ponte (não apenas, mas ainda sim) entre a arte Medieval e a Arte Renascentista. Visualmente, por sua técnica, poderíamos situá-lo facilmente no século XVI ou XVII. Mas a análise da obra em profundidade ainda nos permite perceber uma forte identidade medieval.

* Universidade Estadual de Londrina.

Antes de apresentar a reflexão sobre a paisagem, faz-se necessário abordar o primeiro plano da pintura da Madona do Chanceler Rolin. Três processos relacionados ao tema podem ser evidenciados.

Segundo Visalli, o século XII foi o século mais importante no que se refere às conquistas laicas (2004, p.1). Além disso, o homem medieval passou a recusar o orador especializado, passando então a buscar diretamente o contato com Deus. Como consequência, o laicado também se aproximou da Bíblia. Esta aproximação com as Escrituras, junta e paralelamente ao fortalecimento das crescentes ordens dos franciscanos, dominicanos, dentre outras, levou a um enaltecimento da humanidade de Cristo. Este sentimento, iniciado no século XII, prevaleceu de maneira geral até o final da Idade Média, até que o individualismo Renascentista e as novas religiões da Idade Moderna se fizessem presentes.

O segundo processo é fácil de deduzir a partir do anterior. Se o laicado passou a se interessar direta e ativamente pela Bíblia, é fácil compreender que, como consequência, Ela ganhou o espaço privado. Dentro das Igrejas, pequenas capelas privadas surgiam providas com seus próprios relicários e mobiliários e eram geralmente destinadas a algum indivíduo e sua família ou grupo especial, como as confrarias.

O terceiro processo remete-se a um surto de devoção Mariana, iniciado principalmente a partir do século XII. A imagem da Virgem passa a se associar à própria Igreja. Por ser Mãe de Deus, e pelo atribuir da sociedade medieval deste mesmo papel à Igreja, uma vez que concebe o corpo cristão, firma-se a figura da 'Theotokos'.

Esboçados superficialmente estes três processos podemos compreender os contornos e os principais elementos do primeiro plano. Mas ainda permanece um aspecto. Podemos perceber que o doador, Nicolas de Rolin está representado no mesmo tamanho, plano e espaço que a Virgem. Além disso, é a imagem da Virgem que se faz presente no plano terrestre, e não o divino como um todo representado. Seria uma invocação, uma reunião ou uma aparição? A pintura parece transbordar por sua autoridade. É quase como se Rolin quisesse representar uma evocação, por meio de suas orações.



Figura 1

O celestial e o mundano. O mundo interior meditativo e o ruidoso mundo exterior, o gesto da oração e o gesto divino da bênção... Tudo isto se encontra reunido, quase que se diria em uma sinopse mística, na Virgem do Chanceler Rolin [...] No entanto, ora aparece a Virgem coroada por um anjo como Rainha do Céu, com o menino Jesus em seu colo, abençoando com a mão direita. O Chanceler levanta os olhos, na quietude do reconhecimento e contempla o grupo celestial. Também o mundo é testemunho deste acontecimento; ou melhor, a aparição acontece no mundo e para o mundo. No terraço, veem-se plantas com flores, como o lírio símbolo da maternidade virginal de Maria [...] A mensagem do quadro é legível, ainda que esteja escondida: Cristo veio ao mundo para libertar o homem do pecado. Nicolas Rolin, repleto da palavra de Deus, é quem transmite esta mensagem. (ROLF, 1999, p. 411).

Ora, até que ponto podemos inferir as intenções de Van Eyck ou de Nicolas de Rolin? Elaborando melhor esta pergunta, uso-me da já feita por Michael Baxandall, “Até onde podemos penetrar na estrutura das intenções de pintores que viveram em culturas ou períodos

históricos distantes do nosso [...] Até que ponto podemos provar ou validar em algum nível nossas explicações.” (2006, p. 157). É do mesmo autor a afirmação de que “não temos conhecedores com autoridade especial” (2006, 195-196). Ademais, mesmo respeitando diferenças de conhecimento acerca do contexto em que a imagem se insere, investigá-la e destrinchá-la será sempre uma atividade intrínseca de escolhas pessoais. Não creio que este seja o espaço para tamanha discussão, mas devo acrescentar que as já disseminadas ideias de Roger Chartier quanto às recriações presentes nas apropriações realizadas pelos receptores, mesmo que passivamente, interferem também nesta discussão. Não quero cair aqui em um subjetivismo absoluto e dizer que qualquer narrativa seja possível, mas ainda assim creio em uma subjetividade ativa e presente em qualquer indivíduo que deite seus olhos em uma obra, tal como a de nosso estudo. Assim sendo, coloco a discussão abaixo como uma tentativa, ou uma interpretação, dos principais processos e elementos presentes e remetentes à obra e a intencionalidade de Van Eyck.

Inúmeras outras obras semelhantes comprovam a tendência do período, onde há um predomínio de imagens religiosas com a paisagem citadina ao fundo. Algumas delas são: *A Virgem e a Criança com quatro anjos* (1515) e *Natividade* (David Gerard, 1490), *Retábulo da Virgem de Montserrat* (1485) e *Pietá do Conego Luis Desplá* (Bartolomé Bermejo, 1490), *Anunciação* (Botticelli, 1489-90), *Retábulo de Meróde* (Robert Campin, 1428), *Paixão* (Hans Memling, 1471), além de Roger Van Der Weyden, Hubert Van Eyck, etc.

É importante mencionar que, além das mudanças sociais que permitiram a presença destas novas perspectivas, o avanço das técnicas de pintura (arte em geral) permitiram a produção destas novas obras. Se tomarmos as obras de Giotto como exemplo, vemos ali a temática religiosa em seu auge, na transição do século XIII para o XIV. Em suas obras, o fundo geralmente se remete a um preenchimento ou a algo relacionado ao primeiro plano. Além disso, esta sociedade ainda preservava de maneira muito forte a sobreposição do religioso ao mundo terreno. No século XIII, a ação das ordens mendicantes estava em seu auge, pregando a necessidade de se desvincular do material e se entregar a uma vida Crística. Em duas de suas obras mais famosas, *O Beijo de Judas* (1304-1306) e *A Lamentação* (1304-1306), percebemos claramente que o fundo azul se refere a um espaço aberto, mas não há nada pintado ali. Se adotarmos as reflexões propostas por Baxandall quanto às intencionalidades dos artistas, podemos nos perguntar: “Ele não tinha a técnica para pintar a paisagem”? Ou ele conhecia a técnica, mas não intencionava pintar a paisagem? Ou então, seria a paisagem importante? Parece-me que o processo de laicização da arte, além da

separação das coisas terrenas e divinas pelo homem medieval, tenha contribuído diretamente para esta mudança de percepção.

O mestre de Giotto, Cimabue, reforça este exemplo. Suas obras, cujo estilo é muito semelhante ao do discípulo, não fazem menção a qualquer paisagem de fundo. Apenas o caráter religioso em primeiro plano importa. No caso de Fra Angelico, que viveu entre 1395 e 1455, contemporâneo de Van Eyck, vemos já uma paisagem sendo esboçada. Porém, se considerarmos obras como “O Juízo Final” ou “Adoração dos Reis Magos”.

A presença do doador pode ser explicada tanto pela forte presença do sentimento individual, que aos poucos se sobrepõe ao coletivo medieval, como veremos mais adiante no texto, mas também pela funcionalidade da imagem medieval. A imagem-objeto, como propõe Baschet, se dá pelo fato de que a imagem medieval dificilmente existe como pura representação. Ela geralmente ocupa um espaço, remetendo-se a ritos, usos e manipulações. [...] “Mesmo quando não é esse o caso, a imagem adere a um objeto ou a um lugar que tem, ele mesmo, uma função, uma utilização.” (BASCHET, 1996, p. 3).

No período em questão, século XV, as cidades de maneira geral já haviam se reestabelecido firmemente no cenário medieval (que por sinal, aludem mais ao cenário moderno-renascentista que propriamente o medieval). Cresciam imponentes no horizonte aos olhos dos viajantes. Seu ponto mais alto via-se de mais longe ainda. As Igrejas, que sempre foi presença inabalável no Medievo, manteve sua forte presença neste novo mundo citadino.

Contudo, ao falar em ‘novo’ mundo citadino, podemos estar nos equivocando. É sensato afirmar que houve um momento em que as cidades pulsaram de maneira mais forte, que o comércio se dinamizou e expandiu a ponto de extrapolar os limites continentais. Mas este período se remete ao século tratado em questão, o século XV. Van Eyck – autor da obra em questão viveu e produziu neste período. E porque então falar em novo mundo citadino seria equivocado neste período? Talvez ‘novo’ não seja tão novo assim.

Segundo Jacques Rossiaud, “Por volta de 1250, a rede urbana da Europa pré-industrial, salvo alguns pormenores, está já traçada. Na nossa opinião, os resultados são ainda modestos...” (1989, p. 99). Modestos, ou seja, cresceriam ainda mais. Paris, segundo Rossiaud, um monstro, teria por volta de 1250 mais de 200 mil habitantes. Gand e mais 6 metrópoles italianas com mais de cinquenta mil. Cerca de 70 cidades com mais de 10 mil, e mais de uma centena de cidades com mais de mil habitantes. Cronologicamente falando, ainda estamos no medievo, inclusive no século XIV. Mas esta realidade já não faz mais parte do período. Para podermos imaginar substancialmente, visualizar de maneira mais semelhante possível ao que acreditamos ser o “real”, devemos tentar visualizar já na “Paris monstro” o embrião das

grandes cidades renascentistas, que foram nada mais que a grande porta de entrada para o mundo moderno.

As cidades criam suas próprias hierarquias. Ousemos dizer que tem vida própria. Uma vida forte, pulsante, abrangente e exclusiva ao mesmo tempo. Para Rossiaud, “sua influência ultrapassa estranhamente a sua consistência demográfica”: formam-se, dentro dela, elementos de uma sociedade muito mais complexa. Surgem escolas, instalam-se mendigos, príncipes as escolhem como suas capitais, o artesanato e o mercado se expandem. Esta sociedade complexa, de acordo com o autor, ao mesmo tempo em que se adapta ao sistema senhorial e sua ideologia, produz suas próprias hierarquias.

Complexa devido à sua dinamicidade, à sua dimensão tanto geográfica quanto simbólica e à sua importância como principal motor da insurgente renascença e mundo moderno, mas até certo ponto semelhante e homogênea dentro do processo maior. As variadas cidades não apresentam uma diferença de natureza, mas apenas de gradação. Para Rossiaud, se não podemos falar em sistema urbano, desenvolve-se ao menos um Ocidente urbano onde todos os membros tem uma origem semelhante, partilham da mesma origem. Dentro desta relativa homogeneidade, o que haveria de comum então entre todos os habitantes destas cidades? E entre o cidadão do desenvolvimento urbano primitivo e o do século XV?

Embora seus habitantes sejam os mais variados, principalmente no século XV, onde as ramificações e variações das novas profissões e atividades, e possuam diferentes mentalidades e condição social, não podem evitar o simples fato de que dividem o mesmo espaço. O espaço urbano cria um pequeno universo que pode ser analisado dentro das esferas micro e macro. Rossiaud ainda ressalta o cuidado de não nos deixarmos subjugar pela velha mitologia cidadina, onde seus valores são exaltados em oposição à inércia rural. “Entre o camponês e o cidadão subsiste apenas uma diferença de cultura” (ROSSIAUD, 1989, p. 100). Ademais, vale destacar que na maior parte dos casos e do período urbano medieval, não se nasce nas cidades. Nasce-se no campo e na juventude há o deslocamento para a cidade. A aculturação é difícil, assim como a aceitação.

Porque a dificuldade de aceitação? Porque a cidadania, os direitos e as liberdades foram conquistados não sem lutas pelo homem medieval. “A partir de finais do século XII, os costumes opressivos ou humilhantes estavam, aqui e ali, reduzidos a vestígios” (ROSSIAUD, 1989, p. 101). Morar na cidade era um privilégio, uma segurança. Do lado de dentro das muralhas, podia-se sobreviver em tempos difíceis, onde mesmo em tempos de desemprego e miséria, tinha-se uma chance de não morrer de fome. Portanto, beneficiar-se dos privilégios cidadãos exigia tempo e trabalho: admissão, apadrinhamento, período de residência maior que

um ano por vezes, ser aceito em determinado ofício, adquirir um imóvel. Aos olhos dos já habitantes, os recém-chegados eram ao mesmo tempo necessários e perigosos.

Mesmo que um novo cidadão tivesse uma condição financeira idêntica, seu semelhante já antigo cidadão tinha muito mais conexões, relações, possibilidades de ascensão e participação política. Por isto mesmo, hábito comum da ‘gente nova’ era a invenção de antepassados, uma vez que as relações de poder muito se davam devido às linhagens.

Difícil também era a convivência. Para quem vinha do campo, acostumar-se com aquela nova vida exigia tempo. Vivia-se rodeado de vizinhos. Os ofícios eram os mais variados. Os tipos sociais, ainda mais. A atividade que cada indivíduo exercia dentro do medievo o enquadrava, classificava, distinguia. A vestimenta possuía características e funções parecidas.

Parece simples imaginarmos, mas o processo de saída do campo para a cidade durou aproximadamente três séculos. A instabilidade do mundo rural, seguido pela exploração do trabalho servil, fome, medo levou multidões de pobres e famintos a buscar sua sobrevivência dentro dos muros citadinos. Rossiaud ainda pontua que, de maneira generalizada, os recém-chegados chegaram rapidamente a ultrapassar os naturais da cidade.

Sabemos que a “Idade Média” já carregou por muito tempo o estigma de “Idade das Trevas”. George Duby (2002, p. 99) define como “sombrio” o quadro explicativo dado pela maioria dos especialistas. Segundo o autor, os documentos explorados geralmente propiciam um entendimento de desordem, miséria, violência, ao mesmo tempo em que muita riqueza se acumula nas mãos de poucos. Além disso, ao passo que poucos enriqueciam, a terra empobrecia generalizadamente devido aos custos da Guerra dos Cem anos. Ademais, o desenvolvimento agrícola que havia propiciado um grande impulso foi prejudicado por sua recessão. Neste momento, muitos fogem para as cidades em busca de melhores condições. É de Duby também a afirmação de que este período tumultuado permitiu ainda que a roda da fortuna girasse mais velozmente, pois estes ofereciam maiores possibilidades de enriquecimento, devido às armas, ao tráfico, à especulação de metais preciosos, etc. (2002, p. 101).

Não era difícil ganhar dinheiro. E era fácil gastar. Fosse para redimir-se dedicando à ornamentação dos locais de culto uma parte dos bens recém adquiridos, fosse para celebrar alguma vitória com indumentárias ostentatórias, fosse para satisfazer o prazer de gozar a vida, o qual era estimulado pela presença da morte insidiosa. Tudo isso fez com que, no meio de tantos estragos e desgraças, a produção da obra de arte não tenha enfraquecido, pelo contrário. Foram suas

formas que se modificaram, sob a influência de uma mistura de diversos movimentos (DUBY, 2002, p. 101).

Ainda contornando a discussão, ressalto a análise de Guy Lobrichon. Segundo ele, esta “coorte de misérias que ensombra o outono da Idade Média” (2002, p. 367) não atrapalhou a produção artística. Pelo contrário,

o espetáculo das artes plásticas, da música e da literatura dessa época mostra-nos, pelo contrário, múltiplos centros de criação... As cortes [...] eclipsaram definitivamente os núcleos de criação tradicionais, enclausurados entre as paredes dos mosteiros e das catedrais. A sua procura crescente favoreceu os artistas laicos que, a partir de finais do século XIII, se impõem decididamente às oficinas eclesiásticas. As grandes encomendas dos prelados e das igrejas dirigem-se de agora em diante a essas oficinas independentes. A grande criação artística deixa de ser encaminhada exclusivamente para a Igreja, liberta-se pouco a pouco das suas peias religiosas, serve os governos e as nações (p. 367, 2002).

No século XIV, uma nova mudança de perspectiva acomete ao homem medieval: distinguem-se então as coisas terrestres das divinas. Até o século XI, a arte sagrada tinha seu espaço nos mosteiros. Já no século XIII, este espaço passa a ser a opulente catedral. Um século depois, este espaço torna-se a capela. Construídas e mantidas por pequenos grupos de pessoas unidas fraternalmente ou famílias, funcionavam como retiros espirituais circunscritos, onde a prática religiosa toma formas cada vez mais individuais, emotivas e egoístas (DUBY, 2002, p. 111).

Passa a ganhar terreno o processo de laicização da arte, que aos poucos se liberta das mãos dos homens da Igreja, como já mencionado. (DUBY, 2002, p. 101). Contudo, apesar de sua laicização, não perde força o caráter sagrado que emanavam as obras produzidas. As obras ajudam os fieis a entrar em contato com o divino, exercendo o papel de mediadora entre céu e terra. Segundo Duby, os séculos XII e XIII viam a comunicação com o divino como um raio luminoso. “O século XIV, mais concreto, a vê se estabelecer e durar por meio de uma troca de olhares entre duas pessoas. Assim se transmite a graça, assim se mantém o fervor. (2002, p. 108)”.

Vemos também neste momento um amplo processo em que as pessoas passam a desejar uma maior proximidade com as imagens, para que o reconforto do encontro Deus seja mais frequente, ou mais fácil. Na busca pela posse individual de obras com temática religiosa,

geralmente com a representação do doador na própria tela, passa-se a encomendar as obras diretamente com os artistas.

Começa-se a pendurar imagens de devoção, senão mesmo quadros religiosos, nas salas mais privadas das casas, quartos de dormir ou oratórios pessoais. Sinal de uma proximidade com o sagrado que ninguém ousaria sequer imaginar dois séculos antes (LOBRICHON, 2002, p. 395).

Duby nos fala ainda de um processo de vulgarização progressiva da obra de arte: “à medida que essa região do mundo se torna menos pobre, vai paulatinamente propagando, pelos diversos níveis do corpo social.” (2002, p. 119-122).

Toda essa “revolução” urbana, - se me cabe utilizar o termo-, cria o ambiente necessário para enormes mudanças no que concerne a figura do artista. O artista do século XII, de maneira geral (e respeitando-se as variações locais), em muito se difere ao artista do século XV, como Van Eyck.

... a dedicação, a modéstia, as virtudes do artífice medieval, que não desejava outra recompensa senão a divina, a quem repugnava exaltar o seu próprio nome e que vivia, humilde e feliz, no seu ambiente, tendo por única ambição participar no grande esforço coletivo de exaltação de fé [...] Sob muitos aspectos, o comportamento dos artistas medievais parece-nos distante do comportamento daqueles que os tinham precedido e dos que se lhes seguiram, Como se o espaço em que se movimentavam em que manifestavam uma extraordinária e insuperada criatividade fosse muito diferente do espaço em que, antes e depois, operavam outros artistas. (CASTELNUOVO, 1989, p. 145).

O artista que melhor exprime e delinea a imagem do que podemos conceber como artista medieval se faz presente entre o século X e XII. Ele faz parte de uma complexa coletividade que em conjunto, busca a salvação divina. Este século não fazia ideia que pouco tempo depois, um forte processo de interiorização da devoção e um nascente sentimento de individualidade o arrebataria, varrendo as antigas práticas, sobrepondo-se a elas.

Uma reflexão importante a ser mencionada é a proposta por Castelnuovo, onde o comportamento do artista medieval parece muito distante, tanto de seu antecessor quanto de seu predecessor. No caso de seus antecessores - os artistas da antiguidade clássica -, estes eram vistos de maneira preconceituosa devido ao trabalho manual. E esta forma de ver o trabalho do artífice perdurou por praticamente toda a Idade Média. O trabalho manual foi

então, por muito tempo, sinal de inferioridade, assim como as imagens eram vistas de maneira desconfiada, pois eram possíveis veículos de idolatria.

Castelnuovo nos apresenta ainda para uma situação paradoxal. Ao passo que a produção artística aumenta conforme as cidades e o comércio passam a se reerguer, a produção artística aumenta exponencialmente. E neste mesmo momento, poucos artistas são conhecidos e respeitados. Tanto é que uma das maiores características do período Medieval é justamente a ausência de assinaturas nas obras.

É uma época que, mais do que qualquer outra, nos aparece marcada pelas suas brancas roupagens de igrejas repletas de esculturas, mosaicos ou vitrais multicolores, ourivesarias cintilantes, livros coloridos com iluminuras, marfins esculpido, enormes portais de bronze, esmaltes, pinturas murais, tapeçarias, bordados, tecidos de variadas cores e com desenhos singulares e quadros pintados em fundo de ouro. Mas, em toda essa profusão e variedade de produtos artísticos, que suscitam a nossa admiração e excitam a nossa imaginação, podemos reunir um número restrito de artistas e, ainda por cima, nomes isolados, ligados a uma única obra. (CASTELNUOVO, 1989, p. 145).

A maioria dos artistas de que se tem memória, até o final do século XI e começo do XII, são, em sua maioria, religiosos. “No entanto, a situação modifica-se, com o rápido desenvolvimento das cidades, a partir de finais do século XI.” (CASTELNUOVO, p. 1989, p. 154). De maneira geral, com o “renascimento” urbano e comercial, a situação dos artistas passou a mudar e começou então um período de mudanças que encontraria sua expressão máxima quase quatro séculos depois, no período conhecido como “Renascimento”.

Segundo Castelnuovo, é certo apontar que os artistas passaram a ter a possibilidade de ganhar muito dinheiro, até um momento em que eles mesmos tinham a condição necessária de ser o doador da obra de arte. No século XII, muitos destes artistas passam a doar obras a mosteiros. Ainda no século XII, outro processo importantíssimo deve ser apontado: a rápida ascensão do prestígio do artista, dentro da esfera social. Na Itália, por exemplo em Pisa e em Modena, inscrições elogiosas fazem sua presença nas paredes das novas catedrais, celebrando o nome do artistas que nelas trabalharam. Na França principalmente, mas também em outros locais, verifica-se ao final do século XII um novo fenômeno: a nobilitação do artista. Este novo personagem, o artista da corte, passa a conviver com o soberano e seus próximos, promovendo então seu nome para ascender na posição social. É este processo que permite,

por exemplo, a exclamação de Albrecht Durer em Veneza: “Hier bien ich ein Herr” (“Aqui sou um Senhor”). Também serve como exemplo o caso de Giovano Pisano:

...um dos maiores expoentes da arte medieval e, simultaneamente, um caso extremo, um artista que tem um enorme sentido da importância da sua obra, um orgulho desmedido e que não hesita em entrar em conflito direto e até em situação de rupturas com quem lhe encomenda as obras, um artista cujo comportamento parece querer ultrapassar os limites e os entraves que puderam restringir e atormentar o artista medieval. (CASTELNUOVO, 1989, p. 160).

Já no final da Idade Média, pode-se afirmar que a figura do artista não mais ocupa um lugar de preconceito por ser um trabalho manual, mas sim um lugar importante e prestigioso, erudito e intelectual, longe de continuar sendo apenas um trabalho mecânico.

Se o artista não mais produz de forma anônima e genérica, mas na realidade produz uma obra de maneira intelectual, autêntica, podemos pensar em seu trabalho de maneira especializada? Segundo Lobrichon, alguns especialistas acreditam que tal especialização já estaria consumada por volta de 1300, “quando o iluminador, o pintor, o escultor parecem integrar-se cada um numa confraria diferente. (2002, p. 388). É possível ainda afirmar que já não havia mais uniformidade, pois a criação artística já se apresentava extremamente individualista.

De maneira geral, o século XV, período da obra “A Madona do Chanceler Rolin”, de Jan Van Eyck, já apresenta enraizados processos oriundos de tão longe quanto o século XII. A interiorização da religiosidade, a distinção entre profano e sagrado juntamente a um processo de laicização da religião, a revitalização das cidades, o surgimento do artista especializado, o aperfeiçoamento das técnicas artísticas que culminariam no Renascimento. Todos elementos favorecem para preparar o terreno do que seria o século XV. Um mundo medieval pulsante, diferente, já mais parecido com o que conhecemos por Moderno, mas ainda fincado em suas raízes religiosas.

Se compararmos a obra de Van Eyck, com por exemplo, as obras de Giotto, na transição do século XIII para o XIV, perceberemos que além de uma técnica mais rudimentar, não há menção de uma cidade ao fundo. Cabe então a pergunta: Giotto não quis ou não teve condições técnicas de pintar a cidade ao fundo? A cidade tinha tamanha importância para que sua representação ganhasse espaço?

Duas discussões são essenciais para pensarmos estas perguntas, como já mencionadas no início do texto. Primeiramente, a questão da intencionalidade proposta por Baxandall. Ou

seja, até que ponto nós podemos compreender as intenções do passado? As respostas obtidas a partir da interpretação imagética, apesar de se submeterem ao método científico, são subjetivas e subordinadas à interpretação pessoal. Em segundo lugar, as contribuições de Roger Chartier para a teoria da História já deixaram explícitas as ideias de apropriação cultural e resignificação por parte do leitor-ouvinte.

Assim é possível dizer que a obra de Van Eyck, faz parte ao mesmo tempo de uma cultura coletiva, específica do momento estudado e que faz referência às questões discutidas, como arte medieval, vida cidadina e artista medieval, mas ao mesmo tempo responde com uma individualidade e subjetividade própria da liberdade criativa do artista e de quaisquer pedidos que o doador tenha feito. Existe um ponto de equilíbrio, acredito, entre o contexto cultural e a individualidade do sujeito produtor. O contexto pode ser comprovado pelas inúmeras obras citadas anteriormente, e a individualidade por sua vez, pela formação de um artista especialista e criativo. A Madona do Chanceler Rolin nos mostra isto e muito mais, pois mostra também o encontro do universo religioso medieval e as demandas do mundo moderno, citadino, pulsante e ao mesmo tempo latente, pois demoraria até o século XVIII para desabrochar verdadeiramente.

Referências

- BARROS, José D'Assunção. A História Cultural francesa – caminhos de investigação. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais, v. 2, n. 4, 2005.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. Tradução: Marcelo Rede. 1ª Ed, São Paulo: Globo, 2006.
- BASCHET, Jérôme. Introdução: a imagem objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude e BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident Médiéval*. Tradução: Maria Cristina C. L. Pereira. Paris: Le Léopard d'Or, 1996.
- BAXANDALL, M. *Padrões de Intenção: a explicação histórica dos quadros*. Tradução: Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BORCHERT, Till-Holger. *Van Eyck*. Tradução: Jorge Bernardo Boléo. Köln, Taschen, 2010.
- CASTELNUOVO, Enrico. “O artista”. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, pp.145-162.
- DUBY, George. “Arte e Sociedade (1320-1400)”, In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). *História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 98-129.

DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 366-397.

DUBY, G (org.) *História da Vida Privada, 2* : da Europa Feudal à Renascença. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. *Indagações sobre Piero: O Batismo, o Ciclo de Arezzo, a Flagelação*. Tradução: Luiz Carlos Cappellano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. (Oficina das Artes, v. 4).

LOBRICHON, Guy. “Aurora e crepúsculo de uma arte internacional (1320-1420)”, In: DUBY, Georges e LACLOTTE, Michel (coord.). História Artística da Europa. A Idade Média. Tomo II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 366-397.

PELIKAN, J. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. Tradução: Vera Camargo Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ROLF, Toman. *Él Gótico: Arquitectura, Escultura, Pintura*. Tradução: José García Pelegrín e Pablo de la Riestra. Neue Stalling: Könnemann, 1999.

ROSSIAUD, Jacques. “O Cidadino e a vida na cidade” In: LE GOFF, Jacques. (dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1981. P. 99-122.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Tradução: José Rivair Macedo. Bauru: EDUSC, 2007.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (Século VIII a XIII)*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VISALLI, A. M. *Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV*. São Paulo: USP, 2004. (Tese de Doutorado).

DRAMA E MISTÉRIO NAS PRÁTICAS ÓRFICAS

Milena Tarzia*

Resumo: Uma das maiores dificuldades no estudo do orfismo é encontrar fontes confiáveis de investigação. Seita de mistério, o orfismo e suas práticas foram ocultadas do corpo da *Pólis* e reservadas a um pequeno grupo de iniciados, seguidores de Orfeu – personagem fundador da seita. No entanto, seus adeptos nos legaram uma tradição escrita, cujo cânone abrange poemas cosmogônicos e escatológicos, além de uma série de inscrições (papiros, placas, lâminas) de caráter ritualístico que comprovam, arqueológica e simbolicamente, a difusão dessa mística que se expandiu pela Grécia entre os séculos VI e III a.C. Além da literatura que lhe é própria, o orfismo teria nos legado o drama sacramental. A proposta da investigação em apreço é a de analisar as possíveis relações entre o mistério e o drama na ritualística órfica e como essas práticas alegóricas e secretas se propagaram na Grécia sob o signo de Dioniso-Zagreu.

Palavras-chave: Mistério. Drama. Orfismo. Ritual.

Introdução

Por volta do século VI a.E.C., a teologia órfica já estava estabelecida no mundo grego e a figura de Orfeu já era patrona de específicos rituais secretos - ainda que se considere que o corpo total da literatura órfica (*hierós lógos*) não seja anterior ao período helenístico tardio⁴⁷. Orfeu não era visto apenas e tão somente como músico, profeta trácio, mago ou poeta pré-homérico, mas principalmente como o fundador de uma seita e como o transmissor de uma sabedoria antiga e misteriosa, de origem duvidosa⁴⁸. É esse personagem ora mítico, ora histórico, que comove e subjuga a natureza, que deu a conhecer a um grupo seletivo de iniciados os meios práticos, o acesso gradual aos caminhos purificatórios de salvação da alma humana⁴⁹ e as promessas de divinização *port mortem* que tanto atraem curiosos até os dias de hoje.

Os gregos mais desejosos de uma união pessoal com um deus, de uma identificação particular e maior com o divino, afastaram-se da religião tradicional e oficial da *pólis* e

* Estudante em regime especial de Doutorado (UNESP, Assis, São Paulo – Brasil), Advogada, graduada em Direito (Universidade Estadual de Maringá – UEM), graduada em Filosofia (Universidade Metodista de São Paulo - UMESP), Mestre em Filosofia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP), graduanda em História (Universidade Paulista – UNIP) e Professora do Departamento de Direito da Faculdade de Direito de Santa Cruz do Rio Pardo (FASC/OAPEC), São Paulo, Brasil. Residente em Bauru (São Paulo); número telefônico: (+55 14 3223-6779); correio eletrônico: milenatarzia@uol.com.br

⁴⁷O cânon literário teria se desenvolvido principalmente no período romano ou helenístico (Kirk & Raven, 1994, p. 16).

⁴⁸Alguns estudiosos, como Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, insistem em defender que a origem das práticas órficas estaria no Egito, na Samotracia, em Creta, na Frígia ou na Caldeia. Seguimos a tendência majoritária, que compreende o culto órfico como oriundo da Trácia, sem negar as demais influências orientais.

⁴⁹Os órficos consideram a alma humana imortal.

passaram a recolher-se em associações privativas (*thiasoi, eranoi, orgeones*)⁵⁰, casas sagradas, agrupamentos separados que ofereciam aos seus adeptos propostas sedutoras de destinos privilegiados. Os documentos epigráficos e os diversos testemunhos literários (Gernet, 1960) nos dão a conhecer que o orfismo é uma dessas associações que assumem o aspecto de seita e que reclama uma importância determinante na transformação do sentimento religioso grego, sob o signo de Dioniso-Zagreu.

Dentre as novas formas de vida religiosa, o orfismo tornou-se um dos cultos esotéricos mais robustos e ativos, referência simbólica de conduta e disciplina religiosa no período clássico, cujos elementos constituem uma doutrina literária sagrada que se debruça sobre a pureza ritual⁵¹ e que é dotada de coerentes antropogonia, cosmogonia, cosmologia e escatologia-soteriológica. Ao alterar a significação de um corpo mitológico e ritual, os complexos preceitos órficos desabrocharam numa Grécia em plena atividade intelectual. Cabe compreender se tais orientações secretas continham um caráter dramático e em que medida elas auxiliaram na recepção e ampliação do *bíos* doutrinário órfico e do universo clássico do cidadão grego.

Os mistérios órficos

Os mistérios órficos são reconhecidos por terem rompido com o sistema da religião tradicional grega e por terem se valido da literatura como meio de transmissão ritual.⁵² O caráter literário do orfismo é fundamental para a própria iniciação nos mistérios (como conjunto de práticas e revelações secretas não institucionalizadas na e pela pólis) e também para a formação do homem grego, já que esse inovador meio de transmissão de ritos conferiu relativa autoridade ao leitor dos textos sagrados (Burkert, 1993, p. 566).

Em que pesem as controvérsias acerca da tradição órfica, Orfeu é aceito por boa parte dos testemunhos⁵³ e dos estudiosos⁵⁴ como o fundador da seita, como o organizador dos ritos e o transmissor das *teletai*⁵⁵ pois, de acordo, com as narrativas míticas de então, o poeta teria descido ao mundo dos mortos em busca de sua falecida amada, Eurídice e, a partir daí,

⁵⁰Modelos de agrupamento típicos das práticas místicas.

⁵¹Na visão de Guthrie (1956, p. 223), o ideal órfico de pureza diz respeito à pureza do ritual, da forma tão somente.

⁵²Mais adiante, analisar-se-á também a encenação como possível prática de transmissão.

⁵³Ésquilo, Damácio, Heródoto, Aristófanos, Eurípedes, Platão, Aristóteles, Pausânias, Píndaro, o questionável Onomacrito, entre outros.

⁵⁴Burkert, Guthrie, Dodds, Zuntz, Bernabé, Brisson, entre outros.

⁵⁵Iniciação por intermédio de ritos de purificação da alma (*katharmoi*) para alcance da divinização após a morte.

conhecido aquilo que nenhum outro mortal poderia conhecer. Ao iniciar sua *Katábasis*⁵⁶, Orfeu conheceu as trevas⁵⁷ e, por intermédio da música, convenceu a Hades e a Perséfone de retornar ao mundo dos vivos ao lado de sua esposa. Todos conhecem o final da narrativa⁵⁸: Orfeu poderia retornar, desde que, durante a subida (*Anábasis*) não se virasse para mirar a imagem da mulher; mas o músico fracassa, não resiste e, ao se dobrar, perde novamente o seu amor. Por ter sido o único vivo que conheceu o misterioso mundo dos mortos, Orfeu teria instituído os mistérios para auxiliar os vivos na passagem para o além-mundo. Ele não é tido como o criador dos ritos, mas como aquele que introduz, que mostra, que aprendeu para transmitir, que ensina práticas de vida, estabelecendo normas para suas realizações. A comunidade órfica, portanto, assim como o pitagorismo, estaria habituada às palavras secretas (*akoúsmata*) e aos sinais de identificação (*syμβολα*).

Diferentemente da religião pública da *pólis*, os mistérios órficos são conhecimentos transmitidos em rituais de ascese, em cultos privativos acessíveis exclusivamente pela iniciação individual – o iniciado é *mýstes* e o processo de conhecimento pelo qual ele atravessa é conhecido como *mystéria*; as cerimônias secretas eram chamadas de *teleté*. No caso dos órficos, a *teleté* consistia em adquirir e transmitir um conhecimento escatológico sobre o destino da alma no além-mundo, e esse conhecimento girava em torno do mito de Dioniso:

*(...) relatos sagrados sobre el nacimiento, la muerte de Dioniso desmembrado y la culpa antecedente de la que los fieles órficos deben purificarse mediante un modelo de vida muy estricto (...) Entre las prácticas culturales se incluyen súplicas e invocaciones a los dioses y el recitado de ensalmos de carácter mágico. Digno de mención es también el elemento musical que sirve de acompañamiento a múltiples ritos*⁵⁹. (San Cristóbal, 2008, p. 97)

Há vários aspectos a serem considerados no que concerne aos mistérios em geral e, principalmente, aos mistérios órficos. Tradicionalmente, os mistérios comportariam um aspecto agrário, dirigindo-se principalmente ao culto de Deméter ou Dioniso, um aspecto

⁵⁶Descida ao Hades.

⁵⁷Há quem defenda uma possível etimologia para o nome de Orfeu derivada da palavra *órphna*, que significaria escuridão. Bernabé sugere também uma etimologia que remonta ao período micênico (Bernabé, 2008, p. 17).

⁵⁸Ainda que se muito se discuta sobre o final do mito, alguns estudiosos sugerem um final feliz para o casal, como Linforth (1941, p.17) e Robbins (1982, p. 16).

⁵⁹“(...) relatos sagrados sobre o nascimento, a morte de Dioniso desmembrado e a culpa antecedente da qual os fiéis órficos devem purificar-se mediante um modelo de vida muito específico. (...) Entre as práticas culturais se incluem súplicas e invocações aos deuses e a recitação de salmos de caráter mágico. Digno de menção é também o elemento musical que serve de acompanhamento a múltiplos ritos.” (Tradução nossa)

sexual (simbólico), um aspecto musical – como bem aponta Ana Isabel San Cristóbal - bem como um aspecto mítico. Ainda que não fossem eventualmente abertos a ambos os sexos, os mistérios eram sempre acompanhados de narrativas míticas (*hieroi lógoi*) acerca dos sofrimentos dos deuses. O sigilo fazia parte da linguagem esotérica, voltada ao oculto e ao enigmático e, inclusive, possuía relação com a relutância do grego em falar em aberto sobre a morte ou o sofrimento de um deus⁶⁰. Era comum o iniciado sofrer durante o procedimento de iniciação, à semelhança do deus celebrado, enquanto a dor e o temor da morte eram minimizados pela garantia de uma sobrevivência no além. Por intermédio da iniciação alcançava-se um novo estatuto:

Todos esses aspectos diferentes podem entrelaçar-se uns nos outros: a certeza da vida alcançada através da embriaguez [no dionisismo principalmente] e da sexualidade funde-se com a intuição do ciclo da natureza. Há que salientar sobretudo que o estatuto especial alcançado através da iniciação é considerado absoluto e válido para além da morte. (Burkert, 1993, p. 530)

No caso da ritualística órfica, esse novo estatuto era, portanto, permanente e permitia aos iniciados, além da confortável segurança de prosperidade na paradisíaca e futura Ilha dos Bem-Aventurados, a libertação de antigas culpas por meio da purificação (*Katharmoi*). A iniciação não era senão um modo de expiação da culpa original impregnada desde o surgimento da raça dos mortais. O estatuto de “*filho da terra e do céu estrelado*”, conforme indicam as inscrições das lâminas de ouro de Hipónion (atual Vibo Valentia, no sul da Itália), Petélia (atual Strongoli, no sul da Itália), Pharsalus (Tessália, Grécia), Entella (Sicília, Itália), todas as lâminas de Eleuterna (Creta, Grécia), Milopótamo (Grécia) e Tessália⁶¹, esclarecem que a cosmologia, a antropogonia e a escatologia órficas explicam-se pela necessidade de salvação, pela purificação da alma manchada. Era pelo mito de Dioniso-Zagreu⁶² e pela mistura entre o bem e o mal que o orfismo explicava a natureza humana. O estatuto doaria ao iniciado a pureza dionisíaca e não o *miasma* titânico, já que, segundo a tradição, os mortais teriam sido criados a partir das cinzas dos Titãs fulminados por Zeus. Num tempo primordial, os Titãs haviam cometido um crime terrível: atraíram com brinquedos, desmembraram e devoraram Dioniso-Zagreu ainda menino, para que ele não se tornasse o sucessor de Zeus no

⁶⁰ Não se falava abertamente sobre o desmembramento de Dioniso, tampouco sobre o destino das almas purificadas pela ascense órfica.

⁶¹ As lâminas de Turi, Roma, Pelina e Feres não contêm o “*status*” indicado. As placas de Ólbia contêm, dentre outras, a inscrição *DIO ORPHIKOI* (*Dioniso Órfico*), comprovando a expansão do culto até o sul da Rússia.

⁶² Zagreu é um dos epítetos do deus Dioniso, comumente representado como um touro.

Olimpo. Irado, o Rei dos deuses fulminou os Titãs, e os órficos acreditavam que a raça que fora criada a partir dessas cinzas continha um elemento titânico, maligno, criminoso, uma mácula, e um elemento divino, dionisíaco, celeste.

A partir dos ensinamentos órficos, os iniciados concluíam que a natureza humana era dúplice, simultaneamente ctônica e celeste, de forma que o corpo (*sôma*) é ctônico e a alma (*psychê*) é celeste. É célebre (e polêmico) o apontamento platônico inserido no *Crátilo* e no *Fédon*, de que, para os órficos, “*sôma*” é como “*sêma*”, ou seja, corpo é túmulo; o corpo seria o sepulcro da alma imortal, o cárcere que a aprisiona⁶³. Caberia aos ritos órficos libertar o homem dessa dupla natureza, separando o corpo da alma, preparando-o para a morte, limpando a impureza original enraizada (assassinato de Dioniso-Zagreu). É por essa razão que uma das crenças órficas, semelhantemente as doutrinas indianas, se debruça justamente sobre a metempsicose ou a transmigração das almas. A alma humana, que é imortal, reencarnaria diversas vezes para se purificar da mácula inicial herdada, para expiar o crime de sangue titânico. O objetivo final era retornar ao seio dos deuses. Ser iniciado no orfismo era o único modo de, praticando o ascetismo, livrar-se prematuramente do ciclo doloroso de reencarnações e alcançar a bem-aventurança e a final deificação. O ponto nevrálgico desse ritual órfico era justamente a *kátharsis*⁶⁴, entendida aqui como meio pelo qual se mantém a alma pura. Não é por acaso que Dodds (2010, p. 150) relata que há nas crenças órficas uma espécie de “*eu*” mágico, não racional, que sente necessidade de limpar-se e para o qual os ritos catárticos e musicais se direcionavam.

Em certa medida, os órficos estabeleceram um sistema de crenças em punições e recompensas no além que ainda não era propriamente comum ao grego tradicional, bem como a transformação do próprio conceito de alma: ela provém dos deuses e, por ser imortal, deve retornar aos deuses - se purificada. O destino dela é resguardado por uma conduta em vida moralmente adequada, um estilo de vida rigoroso em sua essência (*askesis*) e pelos ritos de mistério.

A mudança de *status* do iniciado, além de irreversível, tornava-o membro de um novo grupo, de uma associação particular, não mais pertencente ao seu ambiente sociocultural

⁶³Não cabe aqui explorar a polêmica já mencionada por Wilamowitz, Festugière, Linforth, Bernabé, Dodds, entre outros, sobre o horror ao corpo e a rejeição da vida presente, a cultura de culpa e penitência, e a necessidade inconsciente de auto-castigo – interpretação moral que Platão teria alcançado ao observar os testemunhos e relatos sobre o *bíos* órfico.

⁶⁴Purificação/Libertação

anterior. O *bíos* órfico é composto basicamente de música⁶⁵, palavra (oral e escrita) – que ocupava um local de extrema importância no rito –, vegetarianismo, utilização do leite, proibição do uso de lã, vestimenta branca, rejeição ao derramamento de sangue (assassinato e sacrifícios) e recusa do vinho. Em oposição aos demais mistérios que procedem a sacrifícios sangrentos e à omofagia, a dieta restrita dos órficos (abstenção de carnes, ovos, favas) possui relação com o próprio mito de Dioniso-Zagreu, que fora cozido e assado pelos Titãs. A abstinência de tudo que é animado compunha o *bíos* órfico, alternativamente contrário ao universo da *pólis*, pois eram as privações em vida e o estilo rígido de comportamento que acelerariam a alma no caminho da beatitude (Vernant, 2012, p. 84). Se nenhuma alma é inocente, justificava-se o sofrimento humano como punição pelo crime cometido contra um deus num tempo primordial. Era necessário educar a alma para encerrar o ciclo de nascimentos e regressar ao divino. O estilo de vida órfico, portanto, acaba por desembocar na soteriologia moral que o sustenta; aderir a esse novo modo de ser é buscar salvação individualmente, fora dos contornos da *pólis*, é querer escapar à morte e unir-se ao divino.

É comum também atribuir aos órficos condutas celibatárias, mas não há fontes diretas que atestem com segurança essa informação.⁶⁶ O que se sabe é que a abstinência, de modo geral, permeava o ambiente órfico. Além das supressões, um dos traços característicos dos ritos órficos é justamente o caráter doutrinário de suas premissas – o que também o diferencia dos demais mistérios (Elêusis, Samotracia e orientais) e do dionisismo “puro” -, mas que, segundo Vernant (2012, p. 82), o aproxima da Filosofia⁶⁷. Esse conjunto de crenças e práticas catárticas, ainda que apresentem hoje um sincretismo complexo, levavam o iniciado órfico à identificação mística com o deus; havia união entre o iniciado e a divindade (Dioniso-Zagreu); se não em vida, após a morte: “*De hecho, los iniciados lo representaban, o mejor, lo reemplazaban.*” (GERNET, 1960, p. 286). Conectados rito e mito, com efeito, no orfismo, o iniciado acreditava que eliminaria gradualmente de seu ser a mancha titânica, que é a origem de sua impureza, para fazer emergir de dentro de si a pura natureza dionisíaca. Limpa e

⁶⁵Ao que parece, a música exerceria um papel relevante nos ritos purificatórios. Como se sabe, Orfeu é retratado como músico e, de acordo com o testemunho de Apolônio de Rodes, o tambor (timbal), o címbalo e a lira estariam presentes na ritualística órfica.

⁶⁶Segundo Burkert (1993), Orfeu e Hipólito são apresentados como inimigos das mulheres. A própria morte mítica de Orfeu, que coincide com o mito do desmembramento de Dioniso-Zagreu, despedaçado pelas ménades trácias, teria se dado em razão da recusa de união às mulheres após a morte de Eurídice. Também Diógenes Laércio e Plutarco chegam a fazer inferências acerca do celibato órfico, mas nada de efetivamente concreto. Jámblico, na *Vida de Pitágoras* (2011, p. 132), chega mesmo a afirmar que, para os pitagóricos, as relações sexuais são prejudiciais.

⁶⁷Bernabé (2002, p. 209) chega mesmo a sugerir uma relação entre a exegese órfica e a filosofia jônica. Contudo, essa abordagem não é o propósito elementar do presente estudo.

purgada, a alma se reconhecera idêntica à Dioniso-Zagreu. Portanto, é a adesão ao divino que doa aos ritos de mistério órficos a feição da representação (ser e não ser simultaneamente).

O drama sacramental

Não há comprovações diretas de que os mistérios órficos se desdobrassem em encenações propriamente ditas ou que eles tenham sido transmitidos por vias necessariamente plásticas, mas há relatos (Pausânias apud Gernet, 1960, 233) de uma *gens* ática (os Lycomides) que teria conhecido os hinos de Orfeu e que os cantava como acompanhamento de seus dramas religiosos. Tais relatos também nos dão a conhecer que os iniciados seriam apresentados a objetos simbólicos durante a ritualística dos mistérios, tais como os brinquedos que atraíram Dioniso-Zagreu para a morte (dados, espelho, maçã, rolo de lã e cones), e certos objetos sagrados de grande importância para o culto (lira, rede, túnica, cratera) em si mesmo, conforme atesta também a iconografia⁶⁸.

Convém observar que as instruções orais e prescrições nos ritos exerciam papel fundamental não somente no cotidiano do iniciado, mas nos *Katharmoi*. Do que fora exposto, seria *condição natural* simplesmente deduzir que o mistério derivou de um drama sacramental ou vice-versa? Certamente que não. Todavia, é sabido que a palavra *drama* tem origem no dialeto dórico e significava “ação”, “feito”, “ato”, (Brandão, 1993, p. 81), mas, no contexto moderno, seria a ação de representar simbolicamente, de atuar alegoricamente, de substituir, pelo agir, um outro que não é si mesmo, num local determinado (que, na antiguidade grega, poderia ser o *telesterion*, o teatro e até mesmo a ágora). O drama grego nasce, pois, da própria poesia (Orfeu é descrito por todos os testemunhos como um poeta pré-homérico) e, sim, dos coros que animavam as celebrações místicas e, em especial, as dionisíacas (báquicas, órficas e derivações).

É comum entre os helenistas a divergência quanto à concepção de drama e de mistério, nem sempre os identificando numa mesma ordem. Não obstante, o que já foi constatado é que o mistério enquanto ritualística secreta poderia se configurar como uma representação assistida pelo iniciado⁶⁹, como uma ação litúrgica (dramática) ou uma espécie

⁶⁸De acordo com a escola ritualista de Cambridge (Harrison, Cornford, Murray, Cook). Por exemplo, a ânfora de Ganimedes, do século IV, aproximadamente 325 a.E.C. Museu de Basel. Há vestígios iconográficos órficos (um espelho) inclusive na cultura Etrusca.

⁶⁹Em diversas seitas místicas o iniciado teria acesso aural aos textos sagrados, por intermédio de encenações ou procissões (GAZZINELLI, 2007, p. 12).

de cerimônia na qual o sacerdote era a autoridade representativa maior. Rohde (1948, p. 161) chega mesmo a inferir que

“(...) el misterio venia a ser un acto dramático o, mas exactamente, una pantomima religiosa, acompañada de cantos sagrados y de sentencias y formulas sacramentales, en que se representaba (...) en el culto se hallaba bastante generalizada la tendencia a dramatizar los episodios de la vida de los dioses, representando estos actos sacramentales (...).”⁷⁰

Também se chegou a cogitar a hipótese do mistério ser composto exclusivamente pelo coro musical, pela dança e pela mímica, ou como um drama regular intercalado de elementos épicos consistentes na explicação do hierofante (Dietrich apud Macchioro, 1930, p. 172), e, até mesmo, como uma derivação da tragédia grega (Colli, 2008). Não há dúvida de que pensar o mistério como um drama sacramental acarreta uma série de dificuldades materiais⁷¹; não obstante, parece difícil negar o efeito profundo e sagrado de certas ritualísticas de expressão e repetição no orfismo que se desenvolviam por intermédio da revivescência (por recursos visuais) dos sentidos.

A principal objeção à concepção cênica ou plástica do mistério enquanto drama sagrado estaria, segundo Macchioro (1930), nos próprios efeitos místicos desse, já que não seria possível admitir que qualquer representação dramática de tipo comum pudesse obter simultaneamente efeitos intensos e duráveis diante de um público psicologicamente diverso, ou mesmo diante dos iniciados. Era necessário, nesse sentido, que os *sýmbola* e o drama enquanto representação evocassem a conexão entre rito e mito, de tal modo que o fiel órfico se renovasse a si mesmo e, pelo recurso visual, se reconhecesse em Dioniso: era preciso a manutenção da sacralidade do ato dramático, e a manutenção do ato era reavivada pelo sentimento, pela paixão divina. É certo que a palavra, a narrativa mítica em si mesma também era fundamentalmente relevante, porém, era comum o despertar da imaginação por meio do jogo lúdico de incentivo e estímulo das potências artísticas e interpretativas dos escolhidos para participar da comunidade. Apresentava-se ao eleito uma cena mimética (aparência) que o remetia imediatamente aos poemas míticos de Orfeu.

⁷⁰“(...) O mistério vinha a ser um ato dramático ou mais exatamente uma pantomima religiosa, acompanhada de cantos sagrados e de sentenças e fórmulas sacramentais em que se representava. No culto, se encontrava bastante generalizada a tendência a dramatizar os episódios da vida dos deuses, representando esses atos sacramentais (...).” (Tradução nossa).

⁷¹Nos mistérios de Elêusis, por exemplo, o *telesterion* teria, ao longo das décadas e das guerras, modificado de tamanho, dificultando a encenação artística. Os testemunhos e a iconografia não são tão claros nesse sentido e há relativa penúria de documentos.

Não é por acaso que, dentre os objetos sagrados das práticas ritualísticas órficas, o principal não é o mais lúdico, mas o mais simbólico: o espelho. Pausânias teria dito que Dioniso, ao se olhar no espelho, ao invés de enxergar sua própria imagem, vê no seu reflexo a imagem do mundo. É por isso que, nos moldes do orfismo, os homens e as coisas do mundo (Colli, 1981) não possuiriam realidade própria; sem imagem, seriam apenas uma visão, um reflexo do deus menino. Somente Dioniso existiria e, nele, tudo se encerra; para viver, o homem deveria retornar a Dioniso, evocando seu passado mais divino, aprendendo a separar o que deve ser separado e a unir o que merece ser unido.

É por esse motivo que Macchioro (1930, p. 175) aponta que bastava ao órfico olhar para o espelho⁷² para que fosse evocado todo o desmembramento de Dioniso-Zagreu, morto e ressuscitado para sustentar a comunidade dos mortais. Ao *mýstes* bastava uma alegoria ou uma representação para que se completasse a aproximação com a divindade e a experiência da imaginação. Era pela observação da atuação (do ator, daquele que age, do condutor da *teleté*) e pelo cumprimento repetitivo de formalidades invioláveis exigidas pela comunidade órfica que o *mýstes* alcançaria a libertação catártica da herança culposa e titânica e a identificação com o deus celebrado. Somente o *mýstes*, individualmente, era capaz de realizar a salvação de sua alma da palingenesia e obter, após a catarse, o perdão da mãe de Dioniso-Zagreu, a Rainha dos Infernos, Perséfone.

Cumpre esclarecer que não se trata, como nos demais mistérios báquicos de uma representação individual delirante, que arremessa o iniciado para fora de si, em transe ou êxtase ébrio⁷³, despojando-o de sua própria natureza (possessão), tampouco de uma encenação superficialmente redentora, mas da repetição mimética de um ato primordial que consiste em voltar à vida (futuramente), ressuscitar. Como bem lembra Gernet (1960, p. 286), não é a morte de Dioniso, renovada misticamente no culto, o que proporciona a salvação dos homens – posto que Dioniso-Zagreu não é uma vítima voluntária e, ademais, a espécie humana teria surgido das cinzas de seus assassinos –, mas a ressurreição, que garante ao iniciado um triunfo semelhante sobre a morte.⁷⁴ Como Rei do mundo, sucessor de Zeus, Dioniso triunfou porque renasceu. Para o órfico, não interessava reencarnar na via terrestre novamente como filho da terra e do céu estrelado, mas renascer na Ilha dos Bem-Aventurados como divindade triunfante.

⁷²*Sýmbola* dionisíaco.

⁷³Nesse ponto, não nos parece muito apropriada a visão de Colli sobre o delírio. Não ao que concerne às práticas ritualísticas órficas, haja vista a recusa do vinho e da embriaguez e a necessidade de purificação.

⁷⁴Em Elêusis, onde o hierofante revelava o nascimento do filho divino Brimos, supôs-se que o iniciado, mediante uma ação sacramental ou uma assimilação mística, chegava a ser filho adotivo de Deméter. (Gernet, 1960, p. 287).

Recuperar a função da imaginação é o ponto capital para a compreensão dos mistérios órficos: a capacidade de evocar sob o estímulo de um símbolo um determinado grupo de representações. Nem todas as apresentações visuais permitem, no entanto, esta encenação simbólica. Macchioro (1930, p. 176) defende que duas são as condições de existência para tanto: a primeira é que o *mýstes*-espectador conheça integralmente o ambiente no qual está inserido e o contexto, de modo que, ao estímulo dos *sýmbola*, sua imaginação responda imediatamente, evocando no local os mesmos eventos que os *sýmbola* pretendem evocar (processo de referenciação); a segunda é que o drama toque também vivamente o *mýstes*-espectador, o cativo e arreste com a ação. Com efeito, parece-nos que essas duas condições se fundiram no drama sacro, já que ele consagra um apelo reconhecido pelo iniciado como próximo (associação do Mito de Dioniso-Zagreu).

Na visão de Giorgio Colli (1981, p.34), o orfismo enquanto seita impele a um processo interior de revelação de algo que se encontra oculto no *mýstes*, e o ambiente da prática iniciática, com os objetos rituais e os atos (que são acompanhados), as recitações de uma poesia simbólica, é justamente o local onde a forma dramática toma uma dimensão impressionante:

(...) tout se passe comme si, dès le départ, une action entre des personnages, une représentation sacrée, faisait partie du rituel initiatique, ou tout au moins l'accompagnait. Sur les lamelles funéraires, on trouve un dialogue entre l'initiable au mystère et son initiateur : (...) Cet aspect théâtral, dramatique, des mystères nous ouvre peut-être une voie nouvelle pour explorer les origines de la tragédie grecque. (Colli, 1981, p. 36)⁷⁵

Por isso, convém destacar que, ainda que a cenografia simbólica não seja característica peculiar dos mistérios órficos, todavia encontra nele as condições necessárias para operar dramaticamente. Na parte do drama em que os iniciados participam pessoalmente, Gernet (1960, p. 228) entende que as emoções associadas à narrativa mítica são convertidas em emoções individuais de angústia ou alegria e são sugeridas ao destino futuro dos fiéis. São precisamente essas alterações sentimentais que elevariam o iniciado ao grau de

⁷⁵“(…) Tudo acontecia como se, desde o início, uma ação entre os personagens, uma representação sagrada fizesse parte do ritual iniciático ou, ao menos, o acompanhasse. Sobre as lâminas funerárias, encontramos um diálogo entre o iniciável ao mistério e seu iniciador. (...) Esse aspecto teatral, dramático dos mistérios nos abre talvez um novo caminho para explorar as origens da tragédia grega.” (Tradução nossa).

*orphéotélestai*⁷⁶ e ativariam o processo catártico, livrando a cultura de culpa do sujeito de suas amarguras típicas. É de se supor que tal representação do drama místico convertia, mediante o ato sacramental, o filho da terra não em filho do deus, mas, ao final, no próprio deus, com o retorno ao campo celeste.

Considerações finais

Por intermédio dos tabus dietéticos, as práticas órficas podem ser entendidas hoje como um modo de abdicação e rejeição da *pólis* vigente (Detienne, 1970). O ritual central de toda a esfera pública religiosa fora recusado (sacrifício/comensalidade), em detrimento do compromisso com a doutrina da metempsicose. Como fora observado, além da abstinência, outra característica desses ritos consiste no desenvolvimento do mistério enquanto drama sacramental, elemento de ordem fundamental para a manutenção do culto e da seita. A forma pela qual o *bíos* órfico tornou-se sedutor ao grego clássico levou a religião oficial a uma intensa transformação, e o drama místico contribuiu de modo decisivo para a acolhida e expansão, nos séculos seguintes, tanto da figura de Orpheu – os neoplatônicos voltaram a comentar sobre essas práticas –, quanto das associações em grupos de sujeitos que, afastando-se da corporalidade e assumindo-se no círculo fechado do sagrado, consideravam-se eleitos, nomeados (*orphikói*) para retornar ao divino. Um divino que não era senão reflexo de si mesmo, mas que precisava ser externalizado.

Nesse sentido, Vernant teria razão: o orfismo estaria mais próximo da sabedoria filosófica que dos demais ritos de mistério. E quanto mais se avança nos estudos do orfismo, mas nos damos conta de que foi não somente o drama enquanto representação, mas a Filosofia grega que, influenciada por essas condutas miméticas de ruptura, tratou de identificar e reconhecer um princípio divino que haveria de existir em cada um de nós, sem deixar de considerar a condição comum em que nos inserimos: a de que somos todos filhos da mesma terra e vivemos sob o mesmo céu recheado de estrelas.

Referências

BERNABÉ, Alberto. *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. I. Bibliotheca Teubneriana*, München/Leipzig: K.G. Saur, 2004.

⁷⁶ Não no sentido em que Platão e Teofrasto chegaram a mencionar, como mendigos e charlatões itinerantes que viviam de falsas profecias, difusão de livros sagrados e ensinamentos mediante pagamento. Aqui indica-se o sentido de “iniciador” e não mais “iniciante”.

- _____. *Hiéros lógos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. São Paulo, Paulus, 2008.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. II, 10ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999.
- BRISSON, Luc. *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot, Variorum, 1995.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa, inserir editora, 1993.
- _____. *Cultos místéricos antiguos*. Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega*. Vol I. Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- _____. *La naissance de la philosophie*. Paris, Éditions de l'aire, 1981.
- DETIENNE, Marcel. *La cuisine de Pythagore*. Paris, Archives des sociologie des religions 29, 141-61, 1970.
- DODDS, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza Editorial, 2010.
- EDMONDS, Radcliffe G. *The "orphyic" gold tablets and greek religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Redefining ancient orphism: a study in greek religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos órficos*. Belo Horizontes, Editora UFMG, 2007.
- GERNET, Louis & BOULANGER, André. *El genio griego en la religion*. México, Uteha, 1960.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Orphée et la religion grecque: étude sur la pensée orphique*. Paris, Payot, 1956.
- HARRISON, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- JÁUREGUI, Miguel Herrero. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlim/Nova York, Walter de Gruyter, 2010.
- LA FUENTE, David Hernandez. *Vidas de Pitágoras: segun Porfírio Jamblico Diógenes Diodoro y Focio de Constantinopla*. Madrid, Atalanta, 2011.
- LAKS, André & MOST, Glenn W. *Studies on the Derveni papyrus*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LINFORTH, Ivan. *Arts of Orpheus*. Nova York, Arno Press, 1973.

MACCHIORO, Vittorio. *Zagreu – studi intorno all'orfismo*. Napoli, Vallecchi Editore Firenze, 1930.

ROHDE, Erwin. *Psyché: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Panamericana, 1948.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.

IMAGENS DEVOCIONAIS AS DEIDADES NO MOVIMENTO HARE KRISHNA

Marcelo Henrique Violin*

Resumo: O tema da presente pesquisa é o papel das imagens no movimento Hare Krishna. A adoração às deidades é parte do serviço devocional que é a base da filosofia e teologia do movimento, em que tanto as deidades quanto as pinturas são de extrema importância devido à concepção da onipotência de Deus. A tradição Gaudiya- Vaishnava, conhecida popularmente como Movimento Hare Krishna, foi disseminada nos países ocidentais por A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, que foi aos Estados Unidos em 1965 com a missão de propagar o conhecimento védico e a tradição Vaishnava. O movimento Hare Krishna foi inaugurado por Caitanya Mahaprabhu, que espalhou o canto congregacional do mantra Hare Krishna por toda a Índia no século XVI e restabeleceu a sucessão discipular que se segue até os dias atuais. Nesta pesquisa abordo a questão das imagens no movimento Hare Krishna a partir das considerações de Jérôme Baschet sobre a imagem-objeto.

Palavras-chave: História das religiões. Hare Krishna. Imagens.

O fenômeno religioso do qual faz parte a imagem que analisada é o Vaishnavismo, conhecido popularmente como movimento Hare Krishna ou consciência de Krishna, considerado uma ramificação do hinduísmo, o qual engloba práticas religiosas diversas.

O termo hinduísmo, que é usado para denominar a religião indiana moderna, é genérico e não era usado pelos indianos, além de não aparecer em nenhum dos Vedas, as escrituras sagradas das tradições abarcadas pelo hinduísmo. Aisnlee Embree diz que:

O cenário físico é a terra que, desde épocas passadas, o mundo ocidental conhece como sendo a Índia, uma palavra que os gregos tomaram emprestado dos persas, que, por causa da dificuldade que tinham com o “s” inicial, chamavam o grande rio Sindhu (moderno Indu) de “Hindu”. Foi com esta palavra que os estrangeiros passaram a designar a religião e a cultura dos povos que viviam na terra banhada pelos dois rios, o Indo e o Ganges, embora os próprios nativos não usassem o termo. (EMBREE, 1972, apud OLIVEIRA, 2009, p.01)

Max Weber relata que:

A palavra hinduísmo ou hindu é uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação islâmica ao referir-se aos nativos da Índia não convertidos. Os próprios indianos não hão começado a designar como hinduísmo sua afiliação religiosa até a literatura moderna. (WEBER, 1996, apud OLIVEIRA, 2009, p. 2)

* Universidade Estadual de Londrina.

O mestre Prabhupada, que trouxe o Vaishnavismo para o ocidente, fato que nos atentaremos mais adiante, diz que:

Faz-se ideia errada do movimento para a consciência de Krishna ao apresentá-lo como religião hindu. Entretanto, a consciência de Krishna não é alguma forma de fé ou religião que procure destruir qualquer outra fé ou religião. Pelo contrário, é um movimento cultural essencial para toda a sociedade humana e não se considera nenhuma fé sectária particular. Este movimento cultural destina-se especialmente a educar as pessoas como elas devem amar a Deus. Às vezes, os indianos, tanto fora quanto dentro da Índia, pensam que estamos pregando a religião hindu, mas na verdade não é isso. Ninguém encontrará a palavra “hindu” no Bhagavad-gītā. Na realidade, essa palavra “hindu” não existe em nenhuma parte da literatura védica. Esta palavra foi introduzida pelos muçulmanos provenientes das províncias próximas da Índia, como o Afeganistão, o Baluchistão e a Pérsia. Existe um rio chamado Sindhu que faz fronteira com as províncias situadas ao noroeste da Índia, e, uma vez que os muçulmanos daquela região não conseguiam pronunciar corretamente a palavra Sindhu, eles chamavam o rio de “Hindu” e os habitantes desta região de “hindus”. Na Índia, segundo o idioma védico, os europeus são chamados *mlecchas* ou *vavanas*. De modo similar, “hindu” é um nome dado aos indianos pelos muçulmanos. [...] Deve-se compreender claramente que o movimento para a consciência de Krishna não está pregando a suposta religião hindu. Estamos apresentando uma cultura espiritual que pode resolver todos os problemas da vida, e por isso ela está sendo aceita em todo o mundo. (PRABHUPADA,1980. p 121 a 127)

Podemos concluir que o termo hinduísmo é criado para designar práticas religiosas diversas por indivíduos que possuíam cultura e religiosidade diferentes daqueles a quem se referiam como hindus. O termo hinduísmo ou hindu generaliza diferentes tradições religiosas e no início não era usado pelas pessoas tidas como hindus ou praticantes do hinduísmo.

O Vaishnavismo é monoteísta e seus pressupostos baseiam-se em escrituras sagradas da Índia antiga, conhecidas como Vedas. Originalmente o conhecimento védico foi compilado através do sânscrito, um idioma milenar baseado no alfabeto devanagari. Segundo PRABHUPADA⁷⁷ (1981), a raiz verbal de veda pode ter várias interpretações, mas o objetivo é somente um, Veda significa conhecimento. Nesse sentido, os Vedas são o conhecimento original, não são meras compilações de conhecimento humano, eles vêm diretamente do mundo espiritual, do Senhor Krishna.

⁷⁷ Srila Prabhupada foi um grande mestre vaishnava que chegou aos EUA em 1965 sob a missão de divulgar a filosofia Hare Krishna no Ocidente.

De acordo com Prabhupada (1986), os Vedas são divididos em quatro partes: Sama, Yajur, Rg e Atharva. Com finalidade de esclarecimentos, o épico histórico Mahabharata e os dezoito Puranas explicam os quatro Vedas. O épico histórico Ramayana também abrange o conhecimento dos Vedas. Os Upanisads são partes dos quatro Vedas e os Vedanta-sutras representam a nata dos Vedas. Para sintetizar todas essas literaturas védicas, o movimento Hare Krishna aceita o Bhagavad-Gita como a essência dos Upanisads e a explicação preliminar dos Vedanta-sutras, é, portanto, a essência dos Vedas, uma vez que é falado pelo Senhor Sri Krishna, a Suprema Personalidade de Deus. Há também o Srimad-Bhagavatan ou Bhagavata Purana.

Segundo a filosofia da consciência de Krishna, o Bhagavad-Gita foi falado por Krishna ao seu amigo e discípulo Arjuna há cerca de cinco mil anos, no campo de Batalha de Kuruksetra na Índia. Contém dezoito capítulos sendo um grande livro de conhecimento espiritual. O movimento Vaishnava para a Consciência de Krishna tem como princípio apresentar os textos védicos como eles são, procurando não mudar nada do que foi falado por Krishna. O conhecimento narrado por Krishna é passado de mestre para discípulo através da sucessão discipular conhecida como paramparã.

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1980), afirma que na Índia todos os mestres espirituais e escrituras aceitam Krishna como a Suprema Personalidade de Deus. Todas as autoridades reconhecem que Krishna é o Senhor Supremo e que quando Ele esteve presente neste planeta provou isso com suas atividades e opulências. Nesse sentido, Krishna é a Suprema Verdade Absoluta e todos os seres vivos possuem relação eterna com Ele. Krishna é o proprietário e o controlador Supremo, onipotente, onisciente e onipresente, não há ninguém que O iguale ou que O supere, é pleno de poder, de riqueza, de fama, beleza, conhecimento e renúncia.

Segundo a tradição vaishnava, o conhecimento védico foi falado por Krishna, Deus, e vem sendo transmitido através da sucessão discipular. Pabhupada informa que com o passar do tempo a sucessão discipular foi rompida e há cinco mil anos Krishna precisou vir a terra para restabelecê-la. No século XVI esse método de transmissão do conhecimento já havia sido novamente interrompido e então Krishna adveio como o senhor Caitanya Mahaprabhu para restabelecê-la. Para compreender as manifestações de Krishna na terra é necessário considerar que sendo Deus, ele é um só, mas tem o poder de se expandir em diversas formas. Sri Krishna Caitanya, que apareceu no século XVI, na Índia, é tido pelos Vaishnavas como uma das encarnações de Krishna, que apareceu como um devoto puro, que veio para mostrar aos seres humanos como amar e servir a Deus.

Sri Krishna Caitanya Mahaprabhu espalhou o canto congregacional do mantra Hare Krishna por toda a Índia. Foi ele, portanto, que inaugurou o movimento Hare Krishna. Segundo Prabhupada (2010), nesta era de Kali-Yuga, que é uma era de desavenças e hipocrisias, Caitanya prescreveu como método especial para se alcançar a compreensão espiritual o cantar do santo nome de Krishna.

A. C Bhaktivedanta Swami Prabhupada, que está na sucessão discipular que foi restabelecida pelo Senhor Caitanya⁷⁸ recebeu de seu mestre espiritual Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura a missão de ensinar a ciência de Krishna e o maha-mantra Hare Krishna no Ocidente. Seu mestre também pediu que traduzisse os ensinamentos do Senhor Krishna para a língua inglesa. (GOSWAMI, 1995)

Assim, Prabhupada veio para o ocidente incumbido de ensinar bhakti-yoga, o serviço devocional a Deus. Desembarcou nos Estados Unidos em 1965 com alguns trocados e seus livros e em pouco tempo fundou a sociedade internacional para a consciência de Krishna. Deu palestras em diversas partes do mundo e construiu uma confederação mundial de templos, comunidades rurais e escolas. Veio pregar que em essência os seres vivos são almas espirituais eternas e que sua posição constitucional é servir e amar a Deus, alcançando a perfeição da vida. (GOSWAMI, 1995)

Segundo Prabhupada (1983), todos nós somos originalmente entidades conscientes de Krishna. Por causa do contato com a matéria desde tempos imemoriais, nossa consciência está poluída pela atmosfera material. Tentamos dominar a natureza material mas estamos sob suas rigorosas leis. O processo de cantar o mantra “Hare Krishna Hare Krishna Krishna Krishna Hare Hare/ Hare Rama Hare Rama Rama Rama Hare Hare” desperta a consciência pura e original da entidade viva. O maha-mantra origina-se diretamente da plataforma espiritual e é indicado como ferramenta para a elevação da consciência a Deus.

Como vimos anteriormente, para o movimento Hare Krishna, Deus tem uma forma transcendental, sendo uma pessoa, a pessoa suprema. Esse fato facilita a compreensão da importância que a imagem tem para a teologia do movimento e para os devotos, pois segundo a perspectiva vaishnava, podemos vê-lo através da imagem. Escolhi trabalhar com a forma da deidade que é adorada no templo ou em ambiente doméstico, mas há também pinturas das inúmeras formas de Krishna.

Tanto as deidades quanto as pinturas representam diversas formas de Krishna, que é um só, mas se expande em ilimitadas formas devido à sua onipotência para se relacionar de

⁷⁸ Pronuncia-se Cheitanya ou Tietanya.

ilimitadas maneiras com seus ilimitados devotos. A imagem escolhida é a deidade de Sri Sri Radha-Damodara que se encontra no templo medieval Radha-Damodara em Vrindavana na Índia, onde Prabhupada viveu antes de vir pregar no ocidente. A imagem é uma foto do altar onde se encontra as deidades:

Imagem- Deidade de Sri Sri Radha Damodara presente no templo Radha –Damodara em Vrindavana, Índia.⁷⁹



Fonte: site do templo onde se encontra as deidades www.radhadamodarmandir.com

Segundo Baschet, a imagem:

“(...) pode comover o espírito, suscitar um sentimento de compunção que permite o elevar-se para a adoração de Deus. Esse aspecto afetivo e anagógico, já presente em Gregório, será desenvolvido depois dele, em particular na teologia da imagem dos séculos XII e XIII, que amplia a noção de transitus, de passagem para as realidades visíveis através das coisas visíveis. São, então, três funções – ensinar, lembrar, comover – que a maioria dos autores que abordam esta questão – Honorius Augustodunensis, Pedro Lombardo, Sicard de Cremona, Guillaume Durand, por exemplo – atribuem às imagens.” (BASCHET, 1996, p.2)

⁷⁹ ⁷⁹ Sri Sri Radha Damodara. Imagem disponível em: <http://www.radhadamodarmandir.com> Acesso em: 03/07/2012

Em relação à imagem analisada e às imagens em geral do movimento Hare Krishna no que se refere à função de ensinar, elas “ensinam” que Deus é uma pessoa, mas essa função se dá principalmente pelas instruções do mestre espiritual de acordo com as escrituras reveladas, os vedas, como já foi exposto. Algumas imagens tem a função de lembrar, mas mesmo assim não se limitam a essa única função. A função principal que se enquadra no âmbito das imagens Hare Krishna seria então o de permitir a comunhão com Deus e a ampliação da noção de transitus, pois permite o contato do devoto com a transcendência, traz o mundo espiritual para a vida do devoto que está em consciência de Deus e permite um contato direto com a divindade. Podemos identificar essa questão na seguinte publicação de Purushatraya Swami, um mestre Hare Krishna brasileiro:

“Vida espiritual sã implica em ter olhos abertos para a realidade. Não é fuga da realidade, nem fantasias ou delírios. A pessoa sabe muito bem onde está pisando e não se deixa iludir. Sabe distinguir entre o que vale a pena e o que não vale a pena investir na vida. Não engana nem é enganada. Está atenta para não se deixar confundir entre ilusão e realidade. Espiritualidade genuína implica em conhecimento do eu, do mundo e de Deus. Não é algo caprichoso ou meramente sentimental. (Cuidado! Existem muitos produtos de imitação no mercado...) A essência da espiritualidade genuína é a conexão entre a alma individual e a Alma Suprema, Deus, e essa relação é na base do amor e devoção. Estando, assim, consciente da realidade e em comunhão com Deus, pode-se experimentar auto-confiança, paz interior e felicidade plena, mesmo em meio a este mundo caótico.” (Purushatraya Swami ⁸⁰)

No entanto, BASCHET (1996) adverte que essas funções não são suficientes para dar conta das utilizações efetivas das imagens. Essas três funções constituem uma definição normativa, que deve ser considerada como tal e não deve passar como um reflexo satisfatório das práticas.

Segundo Baschet:

“Não há imagem na Idade Média que seja uma pura representação. Na maioria das vezes trata-se de um objeto, dando lugar a usos, manipulações, ritos; um objeto que se esconde ou se desvela; que se veste ou se despe, que se beija ou se come (lembramos que a hóstia traz frequentemente uma imagem); um objeto pedindo orações, respondendo às vezes por palavras ou barulhos, por gestos ou pela emissão de humores (sangue, água, óleo...), reclamando também dons materiais. Mesmo quando não é esse o caso, a imagem adere a um objeto ou a um lugar que tem, ele mesmo, uma função, uma utilização, quer se trate de um altar, de um manuscrito ou de um objeto litúrgico,

⁸⁰ Disponível em: www.pswami.com.br Acesso em 04/07/2012.

ou das paredes entre as quais têm lugar os ritos cristãos.” (BASCHET, 1996, p.8)

As imagens Hare Krishna também não são meras representações e se encaixam perfeitamente no conceito de imagem-objeto elaborado por Baschet, que propõe uma abordagem mais focada nos usos e práticas, concentrar-se não no que a obra representa, mas no que ela é e para quem ela serve. Claro que a imagem não é autônoma em relação ao texto, ela se reporta à escritura, mas se deter somente na palavra imagem apresenta uma contradição em relação à funcionalidade proposta, daí o termo imagem-objeto. As imagens de Krishna são baseadas nas escrituras e veremos agora a sua função.

A imagem escolhida é uma deidade, uma estátua que se encontra no altar de um templo específico, o templo de Radha-Damodara na Índia e que é adorada pelos devotos através de rituais, os pujas, em que são oferecidos incensos, lamparinas, alimentos, trocam-se as roupas das deidades e lhes dão banho. Segundo Baschet (1996) falar de imagem-objeto implica aperceber-se de seu caráter local: não se poderia analisá-la sem levar em conta o lugar específico (ou lugares) onde ela se inscreve, de mesmo que o dispositivo espacial, temporal e ritual associado a seu funcionamento.

A adoração das deidades dentro da perspectiva do movimento Hare Krishna remete à devoção e a relação pessoal do devoto com Krishna. Um verso do Srimad Bhagavatam diz que “Transcendentalistas eruditos que conhecem a Verdade Absoluta, chamam essa substância não dual de Brahman, Paramatma e Bhagavan” (SB 1.2.11).

Brahman é a luz, a refulgência impessoal de Deus que tudo permeia, Paramatma, que significa Superalma, é a forma localizada de Deus que sustenta toda a realidade material e está presente no coração de todas as entidades vivas e em todos os átomos da criação. Bhagavan, então, é a suprema personalidade de Deus, a forma transcendental como já foi exposto anteriormente, é a fonte de Brahman e Paramatma e é considerada a plataforma suprema de amor onde a alma individual se relaciona pessoalmente com Deus como amigo, pai, filho, mãe ou amante, é nessa relação que o ser vivo encontra ilimitadas maneiras de expressar seus sentimentos amorosos para com Deus e executar serviço devocional. Portanto, como afirma Giridhari Das⁸¹, o estado original de toda entidade viva é de estar assim situado numa rica, variada e eterna relação pessoal de amor puro com o Senhor.

Segundo Giridhari Das, uma dessas formas ilimitadas que o Senhor aceita é a Deidade. Em nosso estado condicionado perdemos nossa capacidade natural de ver, tocar, cheirar,

⁸¹ Giridhari Das é devoto Vaishnava e membro da ISKCON. Possui inúmeros escritos sobre o Movimento Hare Krishna em seu sítio virtual www.giridhari.com.br. Acesso em: 02/07/2012.

sentir, etc aquilo que é transcendental. Conseguimos apenas ter essas experiências com a energia inferior de Deus, Sua energia material. Por isso, pela sua misericórdia, Deus aceita uma forma composta de Sua energia material para que mesmo em tal condição possamos nos relacionar com Ele diretamente em Sua forma Bhagavan. A Deidade assim deixa de ser matéria, deixa de ser uma estátua ou pintura, e passa a ser uma forma transcendental do Senhor, apesar de manter as características de uma criação material. Sem Sua forma *de deidade*, e sem já estar na plataforma transcendental liberada, limitamos muito nossa oportunidade de nos relacionar com Deus na plataforma Bhagavan, Seu supremo aspecto. A adoração da Deidade, portanto, é a oportunidade de se situar na plataforma transcendental de serviço amoroso ao Senhor, de realizar importantes aspectos inerentes ao relacionamento amoroso entre duas pessoas, como alimentar, tocar, presentear, cuidar, etc.

Ainda sobre a adoração da deidade, o mestre Prabhupada explica o processo numa entrevista:

“Srta Nixon: Um dos aspectos mais difíceis da consciência de Krishna para um leigo aceitar é a deidade no templo -como ela representa Krsna. O senhor poderia falar um pouco sobre isso?”

Srila Prabhupada: Sim. Atualmente, por que você não está treinada para ver Krishna, Ele bondosamente aparece perante você para que você possa vê-IO. Você pode ver madeira e pedra, mas não pode ver o que é espiritual. Suponha que seu pai está no hospital e morre. Você fica chorando no leito de morte: “Ah! Meu pai se foi!” Mas porque você diz que seu pai se foi? Que coisa é essa que se foi?

Srta Nixon: Bem, seu espírito foi embora.

Srila Prabhupada: E você viu o espírito?

Srta Nixon: Não.

Srila Prabhupada: Então você não pode ver o espírito, e Deus é o Espírito Supremo. Na realidade, Ele é tudo -espírito e matéria- mas você não pode vê-IO em sua identidade espiritual. Por isso, para mostrar bondade para com você, ele aparece por sua ilimitada misericórdia sob a forma de uma deidade de madeira ou de pedra para que você possa vê-IO.” (PRABHUPADA,1980 , p.18/19)

Segundo Baschet (1996), não se poderia encerrar a imagem em uma dada função. Assim, falar de "imagem devocional" apresenta o perigo de fechar a imagem em uma função única, prevista desde sua realização e imutável, enquanto que o uso devocional pode se dar em uma obra que possui outras funções, cultural, litúrgica ou política. Trata-se então de relacionar o maior número possível de aspectos. No caso das deidades e das pinturas do movimento Hare Krishna o uso é exclusivamente devocional, pois a prática espiritual gira sempre em torno do serviço devocional amoroso a Krishna, Deus.

Para encerrar gostaria de frisar um ponto importante salientado por Baschet em que diz que:

“Poderíamos assim discernir mais precisamente o universo de imagens próprio aos homens de diferentes períodos e de diferentes meios. Tratar-se-ia assim de avaliar a quantidade e o tipo de imagens com os quais um indivíduo poderia estar em contato ao longo de sua vida, distinguindo diferentes graus de familiaridade, desde a decoração da igreja de sua paróquia até as imagens exibidas excepcionalmente e as obras descobertas por ocasião de viagens ou peregrinações mais ou menos distantes. Seguramente, esse universo era infinitamente mais reduzido do que nós somos espontaneamente levados a imaginar, tendo em vista o consumo atual de imagens. É necessário ainda pensar que essa relativa raridade era acompanhada provavelmente de uma relação de grande familiaridade, mantida ao longo da vida, com algumas imagens próximas. Em todo caso, o período considerado é o de uma parte desse universo de imagens, em relação direta com as funções e utilizações das imagens.” (BASCHET, 1996, p.13)

É importante ressaltar aqui que a quantidade de imagens devocionais Hare Krishna presentes hoje certamente é muito maior do que no período em que Caitanya esteve na Terra e o devoto escolhe a deidade que mais gosta para adorar, portanto diferentes templos abrigam diferentes deidades, que em última instância são diferentes formas do Ser supremo, Krishna, que é único, mas é ilimitado e por isso se expande em formas ilimitadas para se relacionar com seus devotos.

Referências

BASCHET, Jérôme. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET, Jérôme. *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996. p. 7-26 (tradução: Maria Cristina C. L. Pereira)

BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Bhagavad-gita Como Ele é*. São Paulo BBT, 2009.

BHAGAVATA PURANA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Srimad-Bhagavatam*. São Paulo: BBT, 1995, 19 volumes.

GOSVAMI, Satsvarupa dasa. *Somente ele poderia liderá-los: uma biografia de Sua Divina Graça A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. São Paulo: Editora B.B.T., 1980.

_____. *Prabhupada- um santo no século XX*. São Paulo: BBT, 1995.

OLIVEIRA, Arilson. *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. *A ciência da auto-realização*. São Paulo: Editora B.B.T., 1980.

_____. *Upadesamrta - O néctar da instrução*. São Paulo: Editora B.B.T., 2002.

_____. *Vida Simples, Pensamento Elevado*. São Paulo: Editora B.B.T., 1991.

_____. *Krishna, o reservatório do prazer*. São Paulo: Editora B.B.T. São Paulo: Editora B.B.T., 2008.

_____. *Civilização e Transcendência*. São Paulo: Editora B.B.T., 2010.

_____. *Elevação à Consciência de Krishna*. São Paulo: Editora B.B.T., 1980.

_____. *A Perfeição da Yoga*. São Paulo: Editora B.B.T., 1978.

_____. *Karma, A Justiça Infalível*. São Paulo: Editora B.B.T., 2010.

_____. *Um presente inigualável*. São Paulo: Editora B.B.T., 1981.

_____. *Cante e Seja Feliz*. São Paulo: Editora B.B.T., 1983. Entrevista concedida a Mukunda Goswami.

SRI ISOPANISAD. Tradução e comentários de S. C. Bhaktivedanta Swami Pabhupada. São Paulo: BBT, 1981.

Sites consultados

www.giridhari.com.br

www.radhadamodarmandir.com

www.pswami.com.br