

Clóvis Ecco
José Reinaldo F. Martins Filho
(Orgs.)

Espiritualidade S

múltiplos olhares



Em todos os autores e, inclusive, nos presentes nesta obra, o sentido da espiritualidade expressa o reconhecimento de um novo e crescente grau de liberdade do sujeito religioso, na relação com sua religião, sua religiosidade. Talvez um novo sentido de encontro, que absorve e ultrapassa os processos civilizatórios da modernidade, conferindo-lhe o realismo de que precisa para consolidar as promessas descumpridas. Sim, porque a espiritualidade presente nas religiosidades contemporâneas, institucionalizadas ou não, reverberam novamente os desejos de paz e realização espiritual, justiça e acolhimento, superação e emancipação, solidariedade e cidadania. A criatura oprimida ainda suspira, resiste à morte e à dor, e insiste em fazer bater o coração deste mundo sem alma.

Prof. Dr. Luiz Signates



editora *fi*.org



ESPIRITUALIDADES

ESPIRITUALIDADES

MÚLTIPLOS OLHARES

Organizadores

Clóvis Ecco

José Reinaldo F. Martins Filho



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia / Imagem de Capa: Bernd Dittrich - <https://www.instagram.com/HDBernd/>



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ECCO, Clóvis; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. (Orgs.)

EspiritualidadeS: múltiplos olhares [recurso eletrônico] / Clóvis Ecco; José Reinaldo F. Martins Filho (Orgs.) – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

279 p.

ISBN: 978-65-5917-528-4

DOI: 10.22350/9786559175284

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Espiritualidade; 2. Antropologia; 3. Filosofia; 4. Religião; 5. Fenomenologia; I. Título.

CDD: 200

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia 200

NOTA DOS ORGANIZADORES

O conjunto de contribuições aqui reunidas constitui o resultado tangível de uma iniciativa implementada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, iniciada em agosto de 2020 e concluída em dezembro de 2021. Os esforços se concentraram particularmente na realização de uma disciplina, ministrada conjuntamente pelos professores Clóvis Ecco e José Reinaldo Felipe Martins Filho, com ênfase nos diferentes tratamentos epistemológicos e práticos dados ao conceito “Espiritualidade”, por autores do campo das ciências humanas e da vida, mas também por ascetas, místicos, filósofos e *experimentadores* de modo geral. Ao longo das últimas décadas, pode-se notar a cada vez mais crescente ênfase na espiritualidade, não sem o consequente alargamento de seu alcance semântico, no mais das vezes desvinculado do campo religioso em sentido estrito (ou, quiçá, ao menos não de acordo com a formatação predominantemente a ele impressa). Os textos que seguem são, por isso, janelas pelas quais se pode perscrutar a espiritualidade, ora focalizando os seus agentes, ora a dimensão abstrata da conceitualização. Refletem o amadurecimento de seus autores e os múltiplos acentos possíveis.

SUMÁRIO

PREFÁCIO

11

ESPIRITUALIDADES. O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA HUMANA PROFUNDA

Luiz Signates

1

22

IDENTIDADE E ESPIRITUALIDADE GOIANA NA ARTE DE NAZARENO CONFALONI

Ana Kelly Ferreira Souto Pinto

Daniel Carvalho da Silva

2

47

HESITAÇÕES E CONVICÇÕES NA ESPIRITUALIDADE DE PEDRO: APROXIMAÇÕES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE AS PASSAGENS DE MT 14,22-33 E MC 9,2-8

André Valva

Clóvis Ecco

3

70

A SAUDADE QUE RESTOU EM MIM, MESMO QUANDO VOCÊ ESTAVA ON-LINE: ESPITITUALIDADE(S) E QUALIDADE HUMANA PROFUNDA NO CONTEXTO DA SOLIDÃO

Bianca Soares Magalhães

José Reinaldo F. Martins Filho

4

91

ESPIRITUALIDADE DAS CEBS NO CUIDADO PARA COM OS POBRES E EXCLUÍDOS

Cirone Rodrigues de Almeida

5

119

UM CORAÇÃO INQUIETO: AGOSTINHO DE HIPONA E AS *CONFESSIONES*, UMA ESPIRITUALIDADE VIVENCIAL

Gustavo Augusto da Silva

6

138

PARA DEPOIS DO PÔR-DO-SOL: ESPIRITUALIDADE CRISTÃ E ESPERANÇA DE RESSURREIÇÃO

João Marcos Cardoso Picarti

7

155

ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: ESTADO DA QUESTÃO

Lusvaldo de Paula e Silva

8

189

AUDÁCIA ESPIRITUAL: UMA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DO HUMANO EM ABRAHAM HESCHEL

Narcélio Ferreira de Lima

9

216

ESCRavidÃO E RESISTÊNCIA NO BRASIL COLÔNIA, ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO NO CATOLICISMO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nayara do Vale Moreira

Rosemary Francisca Neves Silva

10

237

ONDE DÓI? A DIMENSÃO ESPIRITUAL COMO CAMINHO PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DA DOR

Rosana Maria Ferreira Borges

Carolina Teles Lemos

11

262

DEPOIS DO PENTECOSTES: UMA REFLEXÃO DA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DO PENTECOSTALISMO E SUAS INVENTIVAS

Ruan Fillipe da Silva Gomes

PREFÁCIO

ESPIRITUALIDADES. O ESPECIFICAMENTE RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA HUMANA PROFUNDA

*Luiz Signates*¹

Na expansão da modernidade europeia, quando o pensamento iluminista atingia seu auge, impulsionado pelo sucesso econômico da atividade industrial, que emergia da intersecção exitosa entre a racionalidade científica e a mentalidade liberal, ainda revolucionária, a experiência religiosa parecia um problema simples, de solução rápida e previsível. O mundo se desencantava vertiginosamente, o Estado se tornara laico e a razão cada vez mais substituiria Deus e todo o seu enredo de fantasias e ilusões. Toda a experiência prática moderna indicava isso, guardando como caso exemplar o sucesso extraordinário da proposição científica, devido, em grande parte, ao fato evidente da expulsão definitiva da divindade da fórmula do conhecimento.

O lugar da religião tornara-se, para sempre, o mundo privado, do senso comum desinformado, das escolhas individuais, estabelecido nas afinidades eletivas, para cuja sobrevivência apenas as memórias e tradições mantinham algum poder de sobredeterminar. A fé perdera a capacidade de dizer alguma verdade que não fosse o dogma, ancorada no critério de autoridade de uma divindade povoada por suspeitas, o que contribuía para que os vínculos sociais gerados pela religiosidade se

¹ Pesquisador Produtividade 2, do CNPq. Professor efetivo do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Goiás. Líder do Grupo de Pesquisas sobre o Espiritualismo Brasileiro e Internacional – INTERESPÍRITO, na PUC Goiás.

tornassem cada vez mais frágeis, fraturados pela multiplicação das ofertas denominacionais e pela transformação paulatina dos fiéis à condição de mercados a serem disputados e conquistados pelas religiões em concorrência.

Enquanto isso, a filosofia debatia de modo febricitante as expectativas pós-metafísicas, isto é, o atingimento de um conhecimento cujo alfa e ômega morassem no mundo dos concretos observáveis, consolidando a guinada materialista como a única epistemologia efetivamente realista. Dessa forma, as expectativas religiosas estariam para sempre dispensadas dos modos de pensar, identificando o abandono definitivo de qualquer concepção de sagrado com os próprios ritos civilizacionais de emancipação do pensamento e da vida. Crer e saber seriam, enfim, territórios não apenas diferentes ou divergentes, mas incomunicáveis, distinguidos pelas dicotomias fáceis, de imediata compreensão, como o falso e o verdadeiro, o inútil e o válido, o real e o irreal.

O universo humano, portanto, teria que ser simples, tanto quanto parecia ser o universo físico, elegantemente resolvido por fórmulas algébricas ensináveis no nível educacional médio. O final do século XIX assiste a intelectualidade europeia vibrar sob as bênçãos do positivismo que, por concessão máxima, propunha uma “religião da Humanidade”, uma quase espiritualidade sem Deus nem transcendência, que galvanizaria o sentimento profundo da alma humana para a racionalidade pura, única salvação do pensamento, definitivamente liberto da dominação dos padres, gurus e feiticeiros.

Ocorre que era também metafísico o impulso que movia os desejos da hiperrazão por abranger o inatingível do ser humano, da vida e do universo. Como denunciou o sociólogo português Boaventura Santos, a

modernidade prometeu em demasia, comprometeu-se com o que não podia cumprir. Ou não quis cumprir o que talvez pudesse... e, ao mesmo tempo, cumpriu demasiadamente outras promessas, especialmente aquelas que incluíam os interesses do capital, mesmo que à custa do sacrifício e do desperdício das vidas...

As conquistas da racionalidade instrumental na tecnologia e na indústria tornaram-se irrenunciáveis, seja pela geração impressionante de riquezas, seja pelo agregado de conforto que propiciou, alterando todos os panoramas do planeta, em detrimento de seu próprio equilíbrio ecológico. As ciências naturais aplicadas deram as mãos ao grande capital e, juntos, ampliaram as expectativas de vida com a invenção das máquinas e os avanços da medicina, ao mesmo tempo que multiplicaram os genocídios com a industrialização das operações de guerra e produção de morte.

Enquanto isso, sonhos simples da Humanidade, como a paz e a justiça social, o amor e a esperança, foram deixados ao largo, sem resposta nem solução, por uma sofisticação científica jamais vista, capaz de levar o homem à Lua e decodificar a relatividade do espaço-tempo, mas incompetente para evitar guerras e eliminar preconceitos. Nem mesmo a filosofia, que produziu a portentosa “*tournee linguistique*”, a partir de Wittgenstein, no início do século XX, e escancarou que o homem é feito de comunicação e linguagem, e não de matéria bruta, foi capaz de atender a expectativas humanas simples como viver em paz e confiar sem reservas.

O prognóstico do desencantamento do mundo fracassou portentosamente, no bátrito desses conflitos, destituindo de razão a epistemologia parcial e fragmentária que se julgava substituta dos

deuses. Nem a filosofia destronou a metafísica, nem a razão substituiu a religião. Versando sobre o tema, em seu célebre texto “Motivos do pensamento pós-metafísico”, Habermas encerrou o assunto dizendo que:

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa (...). Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p. 61).

Será o século XX e a emergência insofismável das ciências humanas e sociais, dotadas de uma epistemologia própria, contra ou, no mínimo, para além das regras positivistas herdadas das ciências nomotéticas, que irão, paulatinamente, conferir à religião o estatuto fundador de um conhecimento que aproxima o dizer, o fazer e o viver humano das possibilidades inscritas na sua própria humanidade. Não há um único autor no campo das ciências sociais, dentre os que participaram das démarches fundadoras destas disciplinas científicas, que não tenha se debruçado sobre a economia de sentidos das religiões, ainda que seja para reverberar o discurso detratador da racionalidade iluminista. Não haveria Marx, Weber ou Durkheim, sem seus textos indispensáveis sobre as relações religiosas, suas origens e consequências.

A experiência religiosa tem seu lugar próprio dentro e além das possibilidades da razão. Certamente não é mais o lugar totalizante, do qual nasce a política e a economia, porque, de fato, como instituição e

atividade, a religião foi deslocada para o chão do mundo civil, embora ainda mantenha, não raro a custo de sua própria espiritualidade, relações nem sempre confessáveis com os interesses do poder e do capital. Mas ainda é o lugar totalizador da condição humana, que percorre todos os espaços da angústia cotidiana por entregar a esperança e a luz onde a razão é cega. Ainda é, como disse Marx, o “suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo” (MARX, 2005, p. 146), no sentido de ser o bálsamo para a dor inatingível, que ele, Marx, imaginava ser produzida apenas social e economicamente.

Não houve a morte de Deus, nem o fim das religiões, nem a supremacia pós-metafísica. E a razão clara para isso é que “há mais coisas entre o céu e a terra que sonha a nossa vã filosofia”, como asseverou Shakespeare (2015) pela voz de Hamlet. Deus tornou-se plural, a religião fragmentou-se, a religiosidade deslocou-se para os demais terrenos da atividade humana e as ciências da religião passaram a descortinar um objeto de alta complexidade e extraordinária relevância.

No quadro teórico e epistêmico visitado por este livro, sequer o conceito de religião é o bastante. Desdobra-se primeiro em religiosidade e, em seguida, em espiritualidade, para evidenciar-se finalmente como espiritualidades.

É que um dia, a Religião foi única, escrita em maiúscula, para expressar a condição imperiosa e imperativa da salvação, ante a qual apenas a perdição eterna configurava como alternativa, mas judicialmente prevista e usualmente punida com a penitência ou a morte. Mas, este tempo foi estilhaçado pelo liberalismo revolucionário, portador do iluminismo humanista, não tanto por suas razões teológicas,

eventualmente sofismáticas, mas, sobretudo, pelas fortes ligações do clero com os interesses da nobreza absolutista – vínculos de tal modo orgânicos, que a queda deste primeiro estamento provocou o inevitável desabamento daquele segundo, com o qual estava indissolúvelmente atrelado.

Entretanto, o que parecia o fim da Religião, seria na verdade a multiplicação das religiões. O cristianismo produziu sua própria versão liberal, na experiência protestante, cujo espírito Weber (2000) soube perceber como ninguém. Diante do questionamento de suas próprias bases políticas e econômicas, a Igreja Católica não pôde, como fizera outrora, cooptar e disciplinar a nova corrente de ideias e práticas, restando-lhe o cruel, porém inútil, recurso da repressão inquisitória. A vitória do capitalismo consolidou nações protestantes inteiras e, paulatinamente, reduziu a religião a uma miríade de denominações concorrentes, cujo poder passou a ser mensurado pela capacidade institucional de agremiar, converter e manter adeptos fiéis.

À medida em que eram descartados os instrumentos repressores da infidelidade religiosa, por conta do afastamento de Deus dos critérios judiciários e da negação da Bíblia como fonte constitucional ou código penal, o Estado perdeu cada vez mais sua condição de representação divina, hereditariamente garantida. A partir de então, pesou apenas à instituição religiosa a responsabilidade da guarda das tradições, dos mitos e dos ritos, num contexto etnocida de extinção das comunidades autóctones e de fragmentação das identidades culturais, em crescente processo de globalização.

O capitalismo é, por natureza, indiferente à dor humana. Juntamente com a inédita liberdade individual de crença, consignada desde a

primeira versão na Declaração dos Direitos do Homem, na Paris pós-revolucionária de 1789, a urgência na reprodução do capital exigia um nível igualmente incomum de insegurança, pois não era mais Deus quem escolhia o homem pelo mistério da salvação, e sim o homem que optava – ou não – por um Deus, por sua própria conta e risco. Para cada um deles, a metanarrativa unificadora das pregações teológicas, hígida no interior dos cultos e igrejas, deixava de existir assim que deixasse o templo, conferindo ao mundo de Deus o status irreconhecível de exceção, ante as novas, plurais e vertiginosas tradições culturais.

Ainda assim, o espaço contraditório de um mundo infiel ou incrêu em permanente conflito com a fé constituída, não teve o condão de eliminar as esperanças religiosas da alma popular. Na esfera pública, as lideranças carismáticas dialogavam ou polemizavam entre si, em torno de interesses comuns ou díspares centrados em temas, problemas e normas nas quais as transformações sociais tocassem elementos dogmáticos e doutrinários. As instituições religiosas assumiam o papel de representantes de suas comunidades e as mobilizavam como grupos de pressão sobre parlamentos e tribunais, na formulação de direitos de preservação de si próprios ou na imposição de regramentos morais alinhados com suas orientações teológicas.

Habermas irá observar com acuidade o desenvolvimento da discursividade religiosa na esfera pública e diagnosticar a emergência de uma moralidade pública, suprarreligiosa e laica, à qual os sujeitos religiosos irão sempre recorrer, para conferir legitimidade às suas postulações teológicas (HABERMAS, 2007). O espaço interreligioso, no qual pode ocorrer a dialogicidade das tradições e crenças, é laico, mas não obrigatoriamente ateu. E, mesmo que ocasionalmente ateu, não está

obrigatoriamente isento dos juízos morais herdados das tradições e crenças.

Há, pois, como postulam os vários autores nesta obra, uma religiosidade que ultrapassa o âmbito das institucionalidades e denominações, pervadindo a sociedade, em articulações e vínculos que já não obedecem mais às restrições típicas das ordenações sacerdotais e ritualísticas. Enquanto orbitam tais vivências no entorno das denominações religiosas institucionalizadas, isto é, no espaço interreligioso, o estudo da religião amplia-se em compreensão de religiosidades.

Este trabalho, porém, reúne diversas contribuições reflexivas, com discussões no âmbito das ciências da religião e da teologia, para abranger um campo de estudos ainda mais amplo: o das espiritualidades, entendidas como sendo a expressão de uma qualidade humana profunda transcendente às religiões e, em certos termos, à própria religiosidade.

Trata-se de um movimento no qual o objeto das ciências da religião é tensionado, ao mesmo tempo, por uma ampliação sócio-antropológica e uma especificação epistemológica. Em outras palavras, em uma dinâmica social ou histórica, o conhecimento das espiritualidades avança das institucionalidades religiosas para espaços sociais muito mais amplos, capazes de abranger inclusive a experiência não-religiosa. Mas, no âmbito epistemológico, o estudo das espiritualidades desenvolve uma espécie de círculo hermenêutico, na medida em que busca no religioso aquilo que fenomenologicamente pode significar a sua essência – embora algumas visadas, também presentes em alguns textos desta coletânea, igualmente apareça como um aspecto, o experiencial, da vivência religiosa.

Parece singular que a ideia de “espírito” – ou, neste caso particular e com maior especificidade, a qualidade do que é espiritual – esteja na centralidade de qualquer fenômeno que venha a ser caracterizado como religioso. Devemos essa singularidade à sabedoria antiga, como condição essencial da existência ou, melhor dizendo, como aquilo que definia a própria essência da vida. Na mais remota percepção biológica do ser vivo, era a cessação da respiração aquilo que definia a morte, assim como o primeiro espasmo pulmonar, por ocasião do nascimento, aquilo que consignava a presença do ser no mundo.

A expressão latina “spiritus”, correspondente ao hebraico “ruah” ou ao grego “pneuma”, significa o vento ou o sopro divino que anima a vida. Nada a ver com a inspiração e a expiração de gases para a oxigenação do sangue; nada a ver com a funcionalidade dos pulmões. É de essência divina da vida que se fala ou, em termos latos, da presença da própria divindade no imo da sustentação do ser. Assim como o relato da experiência religiosa, em sua essência, não tem a ver apenas com instituições, ritos ou mitos, ou tão somente com a dicotomia sagrado-profano, mas sim com uma qualidade profunda e universal, anterior ou central a estes elementos fundamentais nas descrições sociológicas e antropológicas da religião.

Evidentemente, o aspecto social do fenômeno religioso ou da própria espiritualidade não pode ser descurado. Espiritualidade não é subjetividade individual e sim sentimento compartilhado, simbolicamente estruturado. É fato coletivo, histórico, relacionado à cultura e ao tempo. Assim definida, a espiritualidade em seu contexto é o “Zeitgeist”, o “espírito do tempo”, que exprime e ao mesmo tempo determina emoções e comportamentos do grupo social a que se refere, podendo,

inclusive, ser o sentido de uma civilização inteira. O sopro que anima a vida é vento, é ar em movimento, é fôlego compartilhado pela busca do sentido. É, enfim, a matéria prima da religiosidade. Pode haver uma espiritualidade sem igreja e até sem religiosidade; mas, não há igreja ou religiosidade sem espiritualidade. E, apesar disso, a espiritualidade é o que define e, ao mesmo tempo, transcende tais dimensões.

Sendo o espírito da crença, do grupo ou do tempo, a espiritualidade é um termo plural e polissêmico, porquanto repercute as condições históricas e sociais que se fazem presentes. Há, pois, variados tipos de espiritualidade, condição semântica que se revela metodologicamente importante, pois o conceito é heurístico o suficiente para eventualmente tornar-se categoria de análise de fenômenos religiosos de qualquer ordem. Os estudiosos no assunto, todos citados nesta obra, efetuam proposições bastante úteis para a pesquisa. Em Giordan (2004) apreendemos uma “velha espiritualidade”, estabelecida pelas igrejas tradicionais, e uma “nova espiritualidade”, entrevista no cultivo contemporâneo das experiências particulares interiores, bem como na busca por relações comunitárias. Neste mesmo autor, identificamos uma espiritualidade de “morada”, tendencialmente fechada, definida por ritos e certezas próprias dos dogmas religiosos, e uma espiritualidade de “pesquisa”, aberta, verificável no imbricamento de possibilidades oriundas das combinações de práticas, culturas e tradições. Em Catré, certificamos uma espécie de hierarquia das espiritualidades: para Deus, para o mundo, para a Humanidade e a espiritualidade cósmica².

² Ver texto de “Onde doi?”, de Borges e Lemos, nesta obra.

Em todos os autores e, inclusive, nos presentes nesta obra, o sentido da espiritualidade expressa o reconhecimento de um novo e crescente grau de liberdade do sujeito religioso, na relação com sua religião, sua religiosidade. Talvez um novo sentido de encontro, que absorve e ultrapassa os processos civilizatórios da modernidade, conferindo-lhe o realismo de que precisa para consolidar as promessas descumpridas. Sim, porque a espiritualidade presente nas religiosidades contemporâneas, institucionalizadas ou não, reverberam novamente os desejos de paz e realização espiritual, justiça e acolhimento, superação e emancipação, solidariedade e cidadania. A criatura oprimida ainda suspira, resiste à morte e à dor, e insiste em fazer bater o coração deste mundo sem alma.

É, enfim, de esperança que as espiritualidades são feitas.

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Lisboa: Penguin, 2015.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 2000.
- GIORDAN, G. Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro? **Quaderni di Sociologia**, v. 35, p. 105-117, 2004.

1

IDENTIDADE E ESPIRITUALIDADE GOIANA NA ARTE DE NAZARENO CONFALONI

Ana Kelly Ferreira Souto Pinto¹

Daniel Carvalho da Silva²

INTRODUÇÃO

O presente estudo, movido pela pergunta “quem é o goiano?”, busca analisar em que consiste a identidade goiana e como ela é retratada na obra de Nazareno Confaloni. A pesquisa parte das proposições apresentadas por três diferentes teses. A primeira é do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1996); a segunda do historiador Nars Chaul (2011); e a terceira do cientista da religião José Reinaldo F. Martins Filho (2020). Tais abordagens compartilham semelhanças. Contudo, a terceira enfatiza o elemento religioso como fator que não pode deixar de ser considerado numa análise sobre composição da identidade goiana. É nesse contexto que se insere a arte do frade dominicano italiano Giuseppe Nazareno Confaloni e sua leitura sobre a espiritualidade goiana.

Há que se recordar que as pinturas de Confaloni, assim como toda arte sacra produzida no âmbito do cristianismo, são um meio, recursos visuais, em vistas da evangelização. Tal emprego da arte parte do pressuposto de que a contemplação das imagens é capaz de educar a fé dos

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, na Linha de Pesquisa “Cultura e Sistemas Simbólicos”. Graduada e mestra em Filosofia.

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, na Linha de Pesquisas “Cultura e Sistemas Simbólicos”, com bolsa CAPES. Graduado em Filosofia, em Letras e em Teologia.

cristãos e, em alguma medida, despertar neles alguma experiência religiosa e, por conseguinte, uma espiritualidade. O fato é que o emprego das artes visuais nos processos de evangelização esteve sempre atrelado à disseminação do cristianismo entre as diversas culturas, de modo que cada povo pudesse reconhecer-se como destinatário da mensagem do Evangelho. Por isso, o religioso dominicano e artista italiano, destinado a pintar a Igreja do Rosário na antiga capital goiana – atual Cidade de Goiás – certamente necessitou, em primeiro lugar, buscar compreender a identidade goiana para que, assim, pudesse pintar imagens que, desde o prisma da missão, colaborassem na evangelização dos vilaboenses.

A atividade missionária, além de dialogar com as culturas locais, pressupõe uma espiritualidade própria que impulse o religioso a evangelizar. Por isso, parece-nos necessário ressaltar que Confaloni pertence à Ordem dos Pregadores, fundada por Domingos de Gusmão (1170-1221), no sul da França, sob o prisma da mendicância. A mesma ordem religiosa, ao chegar às Américas, ficou conhecida – especialmente pela figura de Bartolomeu de las Casas (1484-1566) – por defender intransigentemente os indígenas em face do genocídio que se cometia contra eles. Essa característica contestatória tem sido uma marca indelével entre os dominicanos, tanto que, nas décadas em que o Brasil esteve sob o regime de governo militar, muitos deles foram presos e, inclusive, torturados (BETTO, 1981). Confaloni está incluso nesse caldo religioso e político.

Para além do fator religioso, no entanto, é preciso destacar ainda que o frade é precursor, em Goiás, do movimento que ficou conhecido como Arte Moderna. Essas duas dimensões – o carisma dominicano e as características conceituais próprias da Arte Moderna – compõem o cenário que possibilitou emergir, na leitura e na atividade pictórica do

artista italiano, uma identidade própria do povo goiano. Ademais, a visão e a produção artística de Confaloni condensa e expressa uma espiritualidade característica do ambiente religioso e do momento histórico brasileiro no qual os dominicanos estavam fortemente envolvidos nas décadas de 1960 e 1970. Considerando tais fatores, nossa pesquisa busca delinear, conforme segue, alguns traços basilares da Identidade e de uma Espiritualidade goianas visibilizada na obra do artista religioso.

IDENTIDADE GOIANA

A forma de abordagem e, conseqüentemente, a compreensão acerca do conceito de identidade mudaram muito no decorrer dos tempos. Dada a não univocidade existente sobre o conceito, foi preciso, em nosso estudo, que elegêssemos uma dentre as acepções disponíveis. Assumimos aquela apresentada pelos Estudos Culturais. Conforme Stuart Hall, um dos expoentes dessa corrente de pensamento, a identidade é algo “formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato (...), ela permanece sempre incompleta, está sempre em ‘processo’” (HALL, 2006, p. 38 - *grifos do autor*). Portanto, identidade não diz respeito a uma essência fixa ou rígida, mas, aos traços característicos que estão em constante mutação.

Sobre a identidade goiana, a primeira “resposta” que destacamos à pergunta “quem é o goiano?” é apresentada pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. Publicado na França, em 1955, a obra *Tristes Trópicos*, é resultado de pesquisa etnográfica realizada pelo autor a partir de suas viagens pelo Brasil central. Nela, Lévi-Strauss confronta as relações existentes entre o que ele chama novo mundo e o velho mundo. Em

suas andanças por Goiás, o antropólogo passou pela antiga capital do Estado e pela recém-fundada Goiânia, e registrou suas impressões sobre elas. Segundo ele, em Goiás, a única testemunha de uma vida provinciana era...

[...] a pequena capital do Estado de Goiás (...) onde os cavalos pastavam diante das igrejas de janelas ornamentadas, metade granjas, metade casas com campanário (...) um rio corria por entre margens limosas, que as vezes desmoronavam sob o peso dos cipós, das bananeiras e das palmeiras que invadiam as residências abandonadas (...) Não sei se devemos deplorar o absurdo ou nos alegrarmos com ele: o governo decidira esquecer Goiás, seus campos, suas ladeiras e sua graça antiquada. Tudo aquilo era pequeno demais, velho demais. “Precisava-se de uma tábua rasa para fundar o gigantesco empreendimento com que se sonhava” (...) visitei Goiânia em 1937. Uma planície sem fim, lembrava um terreno baldio e um campo de batalha, espetado por postes de eletricidade e por fixas de agrimensura (...) a mais importante era o hotel, paralelepípedo de concreto que, no meio daquela monotonia, evocava um aeródromo ou um fortim; de bom grado poder-se-ia aplicar-lhe a expressão “bastião da civilização”, num sentido mais figurado, mas próprio, que adquiria no caso um valor singularmente irônico. Pois nada podia ser tão bárbaro, tão desumano, quanto essa implantação no deserto. Essa construção sem graça era o contrário de Goiás; nenhuma história; nenhuma duração; nenhum hábito lhe satura o vazio ou lhe suavizara a rigidez; ali nos sentíamos como uma estação de trem ou um hospital, sempre passageiros e nunca residentes. Só o receio de um cataclisma podia justificar aquela casamata. (...) Numa terra esfolada e queimada pelo sopro do monstro, esperava-se para ver os homens crescerem (STRAUSS, 1996, p. 117-118).

A descrição do eminente antropólogo europeu sobre as duas cidades goianas e suas impressões revelam um claro desdém por aquilo que os goianos construíam e pelo que poderiam tornar-se. O francês critica a escolha do estilo arquitetônico por ser trazido de fora e, conforme a

opinião dele, não combinar com a geografia do lugar. Vê como absurdo que os goianos aceitem fazer e trazer para esse lugar o luxo e a miséria, o encontro de formas arbitrárias que nada tem a ver conosco e com nossa história, mas, que parimos a fórceps um novo jeito de ser para adentrar de forma arbitrária outro lugar identitário.

Em 2010 e 2011, a Rede Globo de televisão exibiu a novela de Walter Negrão, *Araguaia*, que tinha como espaço geográfico o Estado de Goiás. Como é de se esperar, o enfoque principal estava posto sobre a região do Rio Araguaia. A novela mostrava o rio mais famoso, suas praias, a cor e o jeito do povo sofrido e miserável, os indígenas, as práticas religiosas, os cantores sertanejos e a beleza de um tipo de mulher. Assim, a tele-dramaturgia levou algumas realidades goianas à pauta de discussão nacional no horário nobre.

Estimulado pela novela “das oito” que televisionava certo modo de vida do povo goiano, o historiador Nars Chaul escreveu um artigo icônico sobre a identidade goiana. Seu texto parte das perguntas: “O que é ser goiano? Que bicho é esse com o qual agora começam a se preocupar os estudos brasileiros em geral, desde o crescimento econômico até a novela *Araguaia*?” (CHAUL, 2011, p. 1). Segundo Chaul, Goiás parece ter passado a existir somente em 1722, já que, antes, era unicamente lugar de passagem dos europeus, de gente sem filiação, um território no centro do país cercado pela Bahia, Mato Grosso, Minas Gerais³.

Os goianos assemelham-se aos baianos, mato-grossenses e mineiros, mas, também se diferem deles. Assim, encontramos-nos numa espécie de limbo. Temos café, mas, não tanto quanto São Paulo. Tivemos ouro, mas, não tanto quanto Minas Gerais. Tivemos escravos, mas, nem

³ Somente em 1977, o Estado de Mato Grosso foi dividido em dois dando origem ao Mato Grosso do Sul. Posteriormente, em 1988, a região norte do Estado de Goiás se tornaria Tocantins.

tanto – haja vista que quando o fim da escravidão chegou, nossa economia foi pouquíssima afetada. Na música não floresceu expressivamente nem o samba, nem o rock, mas, nenhum deles foi totalmente descartado. Com a decadência do ciclo do ouro no país, Goiás ficou maculado pela decadência: “Com o esgotamento do ciclo aurífero criou-se um estigma de decadência que passou a permear todas as análises que foram feitas sobre a história de Goiás” (CHAUL, 2011, p. 1).

Goiás cresceu e se desenvolveu entre o antigo e o novo, entre o campo e a cidade, sempre pairando no pensamento e à boca miúda o “estigma de terra do "atraso", da "decadência", do marasmo e do ócio, serviu para se identificar o goiano” (CHAUL, 20011, p. 2). Num movimento de retomada da importância do Estado, no entanto, Chaul menciona nossa literatura, a dança e as artes. E enfatiza, nesse âmbito, a arte pictórica moderna do frei Nazareno Confaloni. Aliás, foi essa arte pioneira que influenciou e colaborou para a fundação da Escola de Belas Artes do Estado. Segundo Chaul, Confaloni – que serviu de inspiração para toda uma geração de artistas goianos futuros – se inspirou também nos indígenas (CHAUL, 2011).

Um aspecto da cultura goiana deixado de lado no artigo de Chaul e sem o qual ficaria manca qualquer análise sobre a identidade goiana é a religiosidade. A religiosidade é elemento central para a compreensão da identidade, abrangendo inclusive o aspecto econômico no Estado. Entre as muitas cidades que se destacam pelas devoções, destacamos o caso do pequeno povoado de Barro Preto que, posteriormente, se tornaria Trindade.

Trindade era, segundo nos diz Zavarez (1989), um arraial de Goiás sem nenhuma importância, “o arraial era apenas um pedaço insignificante de Goiás, sem minas de ouro e pedras preciosas, com cultura fraca de cereais e

uma água péssima” (p. 24). Hoje, Trindade é um enorme centro de romaria a Deus Pai, que cresce apesar de uma variada oferta religiosa local. O povo goiano e os devotos do Divino Pai Eterno seguem tentando resguardar sua fé, sua história e sua cultura (OLIVEIRA, 2011, p. 766 – *grifos do autor*).

No que tange à identidade religiosa em Goiás, o olhar eurocêntrico, especialmente aquele do catolicismo romano, apareceu em diversos momentos de nossa história – ora para validar, ora para remodelar o catolicismo popular que imperava aqui. É imperioso recordar que a história da Romaria do Divino Pai Eterno passou por um processo de romanização, isto é, de adequação das expressões religiosas nascidas espontaneamente a partir da devoção ao medalhão encontrado em Barro Preto aos moldes do catolicismo romano oficial:

O Santuário do Divino Pai Eterno é confiado aos redentoristas, desde 1894 que chegaram com o objetivo de romanizar a devoção ao Pai Eterno controlada, na época, por coronéis (CAMPOS, 1985, p. 28). O trabalho foi árduo, porém profícuo. Os missionários da Baviera, num autêntico trabalho de evangelização conseguiram a atenção e o respeito do povo e mantiveram suas manifestações livres do abuso e explorações dos coronéis (OLIVEIRA, 2011, p. 766).

Uma década depois do texto de Chaul, outro pesquisador da identidade goiana retomou a pergunta sobre “quem é o goiano?” na premiada⁴ tese de doutoramento *Música e identidade no catolicismo popular: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno em Goiás*. De acordo com o pesquisador, a identidade goiana é marcada por uma construção cujo ponto de partida se deu há mais de três séculos e, na perspectiva do que dissemos anteriormente, “ainda se encontra por

⁴ A tese recebeu Menção honrosa do Prêmio de Tese 2020 da área de Ciências da Religião e Teologia da CAPES.

fazer” (MARTINS FILHO, 2020, p. 206). No estudo de Martins Filho, a religiosidade ocupa o lugar central. Mas, sobretudo, o autor enfatiza a investigação da identidade goiana a partir da música no catolicismo popular; em específico, na Folia de Reis, na romaria do Divino Pai Eterno e na devoção aos santos.

A referida tese constatou que, embora a identidade seja um processo em construção e polissêmico, é possível encontrar “pontos estáveis provisórios”, isto é, “sem o intuito de eternidade” (MARTINS FILHO, 2020, p. 408). Ao perguntar “em que consiste a identidade do catolicismo popular goiano” (MARTINS FILHO, 2020, p. 410) é possível apresentar de forma sintética alguns pontos. Segundo Martins Filho: há uma “dimensão imaterial da identidade, que apenas pode ser alcançada por intermédio de recursos como a linguagem e a capacidade simbólica” (MARTINS FILHO, 2020, p. 411). Tal simbologia pode ser observada na ordem e condução da Folia de Reis e na Romaria ao Divino Pai Eterno, nas falas, nos cantos e nos ritos. Isto é, no poder exercido pelos protagonistas que encenam essas festas, o papel de cada qual, o de liderança exercido pelo homem, que acaba por ser uma “devoção masculina, reflexo direto da sociedade que a concebia. Nas folias, de outro lado, a presença de mulheres, mesmo que admitida nos últimos anos, é em geral restrita a funções de apoio” (MARTINS FILHO, 2020, p. 412).

Assim, nota-se que a dimensão religiosa não pode ser ignorada ao se estudar a identidade goiana, porque ela revela nuances das relações de gênero, de estamento social, da importância da família e de um modo de enfrentamento criativo e não violento da “oposição entre clero *versus* leigos, a ênfase dada pelo catolicismo popular ao laicado reafirma a identidade primitiva do cristianismo, centrada nas comunidades familiares” (MARTINS FILHO, 2020, p. 231), por outro lado, a investigação da

dimensão religiosa traz outra vez à tona a ideia da tensão entre o novo e o velho, já antecipada por Lévi-Strauss.

Assegurado o fato de que a identidade goiana e a religiosidade popular e cantante são como que uma unidade, parece-nos bastante pertinente prescrutar como esses elementos são evidenciados na arte de Confaloni, já que, mesclando o moderno e o antigo, o pintor busca expressar as características do ser e da fé dos vilaboenses.

FREI NAZARENO CONFALONI: A ARTE E A RELIGIÃO

Giuseppe Nazareno Confaloni (1917-1977) nasceu na cidade medieval italiana Grotte di Castro. Chegou a Goiás por convite de Dom Cândido Bento Maria Penso (1895-1959), bispo dominicano suíço da extinta prelazia da ilha do Bananal e que residia na Cidade de Goiás. Desde muito cedo Confaloni demonstrou interesse pela vida religiosa e pela arte. Próximo de completar nove anos de idade, foi para a escola do Convento Dominicano de São Marcos, em Florença, e, aos 23 anos, foi aceito na Academia de Belas Artes florentina. Estudou por alguns meses no Instituto Beato Angélico, sendo fortemente influenciando pela temática e a técnica própria. Em Florença visitava frequentemente o ateliê de Primo Conti. Em Milão, estudou na Escola de Artes de Brera e, em Roma, na Escola de Pintura Al Michelangelo. Pode-se afirmar com isso que Confaloni estudou nas melhores Academias de Arte italianas.

O convite de dom Penso era para que Confaloni pintasse os afrescos da Igreja Nossa Senhora do Rosário. Aceito o convite, o artista chega, aos 33 anos de idade, pela primeira vez ao Brasil e, no Estado de Goiás, em outubro de 1950. A vinda era “parte da missão evangelizadora do catolicismo na América, para a qual dispunha sua arte” (ABC CONFALONI,

2017, p. 47). Confaloni chega a Goiás poucos anos depois da visita de Claude Lévi-Strauss. O cenário é praticamente o mesmo e seu olhar também é europeu. Mas, no caso do religioso, o olhar é direcionado por dois elementos que comporão sua visão de mundo pictórica: a espiritualidade dominicana e o movimento da arte modernista.

São Domingos de Gusmão, fundador dos dominicanos, nasceu na Espanha, num contexto histórico no qual parte da Igreja – leia-se: o clero – vivia um distanciamento material, econômico e intelectual em relação ao povo católico. A Ordem dos Pregadores – ou Dominicana, em referência ao nome do fundador Domingos – foi gestada fora dos mosteiros com o intuito de que seus componentes vivessem junto aos povos, de modo comunitário, cultivando o intelecto, vivendo a pobreza espiritual e levando a educação e a evangelização. A pregação das virtudes cristãs é o principal enfoque do carisma, em prol da verdade que liberta, de modo a resgatar elementos do cristianismo primitivo (KELLY, 2015). A formação espiritual de Confaloni bebe desta fonte, com a qual ele articulará a arte moderna.

Frente às transformações sociais, econômicas e industriais ocorridas no início do século XX, a arte teve a tarefa de repensar qual o papel e as possibilidades humanas em face de tais mudanças. Tratava-se de um momento de liberdade no qual se permitiu o uso de novos materiais, o rompimento com as regras estabelecidas, a independência do realismo e da cópia da natureza, a valorização da subjetividade e do inconsciente. Nas palavras de Lucília Garcez “os efeitos estéticos de denúncias sociais e manifestações conceituais, [estavam] desafiando a vivenciar experiências intelectuais e sensoriais significativas” (GARCEZ, 2011, p. 138).

Nesse contexto, a arte moderna no Brasil obteve a contribuição de muitos brasileiros que estudaram fora e voltaram para cá trazendo as

novas tendências europeias. E é assim que Confaloni chega ao Brasil. Esses artistas, inicialmente, “provocaram muitas reações indignadas, pois a arte acadêmica, tradicional, conservadora e realista estava em pleno auge” (GARCEZ, 2011, p. 143). Os artistas modernos buscavam contemporanizar as inovações estrangeiras, e redescobriam os “valores nacionais em busca de uma linguagem brasileira” (GARCEZ, 2011, p. 144). É o caso das obras que retratam homens e mulheres trabalhadores braçais, de tez escura, pés achatados, como ocorre na obra de Candido Portinari. Aliás, esse era o artista brasileiro favorito de Confaloni. Inclusive, um encontro ocorrido entre ambos, no Rio de Janeiro, teria deixado o frei emocionado (SILVEIRA, 2008, p. 70).

Com as influências do movimento modernista e imbuído pela missão dominicana, Confaloni enxerga, em Goiás, a terra esfolada, de gente simples, como um reflexo arquetípico do próprio Cristo, homem do povo, de trabalho humilde, braçal, traços grosseiros, mãos largas e fortes do trabalho na terra, da carpintaria. É nesse contexto que se situa a espiritualidade na arte desse artista. Os personagens retratados nas pinturas são inspirados na gente comum, encontradas nos moradores da cidade. Há, nisso, um propósito de denúncia dos problemas sociais, o que o artista faz enquanto cristão e sem perder de vista as características locais do povo simples, rude e de beleza árida. Por um lado, sua arte sacra sintetiza a vida simples e pacata dos trabalhadores, mas, por outro, traz a espada ao realizar uma denúncia social que já coloca no horizonte a salvação por Cristo.

A espiritualidade que sustenta o empenho do artista revela-se no colocar-se no lugar do outro para evidenciar o sofrimento e a injustiça nos modos de viver e trabalhar dos cidadãos. Ademais, a espiritualidade pode ser observada nos traços simples, pelas pinceladas e pela tinta,

pela escolha da paleta de cores, os tons terrosos e avermelhados que remetem ao sangue e a terra. O que, na temática, simbolizam mensagens de fé, amor a Deus e ao próximo.

A arte de frei Nazareno exalta os traços naturais da terra e do povo, sobretudo, daqueles mais pobres entre a gente goiana. Como religioso, o artista inspira por meio da beleza a quem contempla a mensagem do Cristo de cuidado com os mais pobres, com os trabalhadores, na prática da vida, no convívio fraterno com todos, na ênfase das pessoas e do trabalho simples que supre a todos.

Quase toda a valiosa obra pictórica de frei Nazareno Confaloni versa sobre temas religiosos cristãos. Mesmo quando não retrata exatamente passagens bíblicas, é possível inferir reflexões sobre as virtudes cristãs. As obras expressam carismas religiosos, sobretudo das ordens franciscana e dominicana. A presença de frades e o hábito dessas congregações, Jesus e Maria são apresentados em paisagens que mostram a simplicidade, a pobreza, o trabalho braçal, denúncias políticas, como a perseguição e tortura de religiosos entre as décadas de 1960 e 1980 no Brasil.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ALGUMAS OBRAS

Na obra *O pecado Original* (figura 1), Confaloni aborda o tema mundialmente representado por diversos artistas e sobre o qual o próprio título já anuncia o tema. O artífice interpreta não exatamente a origem do mal, mas, suas consequências: para as mulheres, as dores no parto e a submissão ao marido; para os homens, o sofrimento com o trabalho para arrancar o alimento da terra (Gn 3,16-20). Todo modo, sua obra remete à defesa dos fracos e oprimidos e, assim, conota a denúncia de

quem os oprime e enfraquece. No entendimento de outro frei dominicano que foi amigo pessoal do artista, a

[...] linguagem metafórica cheia de contrastes, o pintor apresenta a árvore de conhecer o bem e o mal” (símbolo da desobediência) e Eva com seu filho primogênito nos braços e já grávida do segundo colhendo o fruto proibido. Em seguida enfatiza com realismo a dureza do trabalho (simbolizada em Adão com as mãos no arado) e a decrepitude física precoce (simbolizada no idoso conduzindo o cavalo), como decorrência do pecado original (PAPIN, 2017, p. 8).

A paleta de cores em tons terrosos, com um tom de vermelho sangue, colore o cenário da terra e das peles dos personagens. Eva aparece com pés largos, achatados, descalços. Porta um filho que chora. Ela é uma mulher negra, quase miserável. Embora não haja detalhes regionais, é possível perceber que mesmo sendo o artista um italiano com formação clássica na escola de Belas Artes de Florença, ele se deixa atualizar com as características de nossa região. Embora não seja rica em detalhes, a imagem mostra o suficiente para inferirmos a dor e o sofrimento decorrido de uma estrutura social e econômica, que no interior de Goiás penaliza os mais pobres.

Figura 1 - Pecado Original: sofrimento e morte – 10m X 4,10m.



Fonte: Nazareno Confaloni – 1964/1968 (Araraquara – São Paulo).

Na figura 2 está o afresco intitulado *Consequências do pecado*. Entre um tronco seco e pedras, com um cantil à cintura simbolizando a beleza do verde, das águas e dos frutos perdida no paraíso, como que em continuidade da obra *Pecado original* as *Consequências do pecado original* “são apresentadas nas figuras de três pessoas acabrunhadas e tristes, como que envergonhadas de si mesmas” (PAPIN, 2017, p. 10). As mãos agigantadas, mãos de trabalhadores com marcas de calos. Observe:

Figura 2 - Consequências do pecado – 4,20 X 4,10m.



Fonte: Nazareno Confaloni – 1964/1968 (Araraquara – São Paulo).

No livro “Frei Confaloni – Via Sacra” há um relato do frei Lourenço Papin, que conviveu com o Confaloni durante quinze anos no Convento Dominicano de Goiânia, e afirma que o artista religioso optou por

[...] exercer sua tarefa evangelizadora, por meio da Via Pulchritudinis, caminho pastoral da evangelização que é percorrido por meio da beleza, cultivada em sua obra em doses precisas e certas”. Isso embora nunca tenha usado a sua arte de forma instrumentalizada em favor da Igreja ou da fé cristã, de forma interesseira ou redutora. O trabalho criativo tem dimensão horizontal, habita um território no qual podemos ver que todo ele foi construído como um ato social, secular e terreno, mesmo que, por vezes, visivelmente extraindo sua força do amor de Deus, diariamente manifestado pelo seu autor (PX SILVEIRA, 2019, p. 21).

A arte, para o religioso, não foi um meio de afirmação social, mas de expressão interior. O ato de pintar era o mais importante. Devido a essa postura, participou pouquíssimo de eventos públicos de competição no cenário nacional e internacional do mundo das artes. Em razão

disso, sua obra, que poderia ter sido muito mais explorada e conhecida, ficou quase anônima. Confaloni não assinava trabalhos, painéis, afrescos e projetos quando julgava serem inadequados aos seus princípios. Para ele o sucesso temporal, relativo, passageiro não constituía seu objetivo: “pintar deve ser um exercício diário, ao qual todo artista deve se entregar por inteiro, sem esperar nada em troca” (SILVEIRA, 1991, p. 70). Contudo, se a arte apenas flui em Confaloni sem nenhum objetivo para além dela, o cristianismo também flui no ser do padre Nazareno.

Confaloni pintou Madonas que parecem inacabadas, incompletas. Sobre o porquê de pintá-las assim, existe registro do seguinte diálogo entre o frei Papin e o artista:

- Confaloni, diga-me: por que você faz estas Madonas desse jeito, incompletas e disformes? - Meu caro, não tente somente enxergar, tente sentir também. Nossos olhos só podem ver realmente quando sentimos. Está aqui o fundamental, para os olhos que sabem ver e sentir. Porque da mesma maneira que eu não posso te fazer ver Deus, não posso também te fazer ver este quadro (SILVEIRA, 1991, p. 84).

Parafraseando PX Silveira, as obras são pensadas como guias que, através da beleza, da arte, deve transpor quem a contempla desde a beleza sensível, captada pelos olhos, até a beleza eterna, o próprio Deus. Desse modo, a arte sacra de Confaloni quer conduzir seus admiradores a enxergar o Criador maior de todas as belezas. Não por acaso Papin afirma que conhecer Confaloni “é sentir um pouco mais essa comunhão com o eterno que é a arte; fluidez e fruição da criação” (SILVEIRA, 1991, p. 12).

De fato, a beleza tem a capacidade de alcançar o coração das pessoas e o poder de transmitir a fé, expressar o mistério de Deus e do

homem, alcançar o invisível do visível e despertar questionamentos sobre quem é o artesão das coisas belas? Isto é, perguntar pela causa primeira. No século XV, Giovano Savonarola, frei dominicano, incentivou a queima de diversos objetos de arte e livros, entendendo que esses eram frutos da mera soberba humana, indignado com os gastos e corrupções dos governantes. Pretendia retomar o sentido da fé católica, no púlpito da igreja de San Marco em Florença, a mesma que marcaria profundamente a arte e a religiosidade de Confaloni. Embora não apoiasse nenhuma radicalização política, parece ter retratado o “frei Savonarola enforcado, uma alusão a outros freis torturados, em específico, o frei Tito, que foi torturado aqui no Brasil e acabou por se enforcar na Europa” (SILVEIRA, 1991, p. 51). Ao contrário de Savonarola, dessa vez, a arte para o dominicano será meio para evangelização, para denúncias sociais e aproximação de Deus (imagem 3 abaixo – a obra retrata os freis executados na forca).

Figura 3 - Foto do livro Conhecer Confaloni.

“O martírio de Girolano Savonarola, padre dissidente enforcado com outros dois no século XV”.



Fonte: PX SILVEIRA, 2017, p. 81.

A ESPIRITUALIDADE FORMADA DENTRO DAS IDENTIDADES

A espiritualidade que se destaca na arte de frei Nazareno emerge do universo de suas memórias. Memórias de sua terra, de seus primeiros mestres italianos, da fé católica e do carisma dominicano em defesa dos mais pobres, fonte de inspiração para as pinturas. A memória de um artista parece ser matéria-prima para sua arte, porém, igualmente, os textos bíblicos encontram destaque na obra de Confaloni.

O texto bíblico é também, a memória da história do povo de Deus e, portanto, constitui-se como um indicativo de caminhos. O salmista, por exemplo, afirma conhecer a Deus desde o seu nascimento e guarda a memória de ter sido conduzido por Ele desde o ventre da mãe: “Pois és tu quem me tirou do ventre de minha mãe, eu fui lançado a ti ao sair das entranhas, tu és o meu Deus desde o ventre materno. Não fiques longe de mim, pois a angústia está perto e não há quem me socorra” (Salmos 22,10-12). A memória do salmista recorda a ação de Deus no passado para invocá-la sobre o futuro.

A memória está no âmago da tradição judaico-cristã. Em outro trecho bíblico se pode ler: “Lembra-te de minha miséria e de minha angústia: absinto e fel! Eu me lembro, sempre lembro, transido dentro de mim” (Lm 3,19-20), o marco mais significativo da história do cristianismo destaca a memória: “fazei isso em memória de mim” (1 Cor 11,24). Recorrer à memória é uma estratégia para aprender e transformar para história. Aliás, a pessoa humana é fortemente marcada, em sua ontologia, pelas memórias que porta consigo. As memórias que emergem da arte de Confaloni, de igual modo, parecem constituir lhe.

A espiritualidade dos artistas foi um tema fortemente destacado pelo papa João Paulo II. Conforme o pontífice, o ato da criação do Pai, de certo modo, assemelha-se ao do artista quando cria. Na “Carta aos Artistas” o papa polonês escreveu que, no Gênesis, todos são chamados a serem artífices de suas próprias vidas, e devem fazer delas obras-primas. No caso do artista, ele continua com esse mesmo chamado, porém, acrescido da técnica da produção dos objetos de arte. Desse modo, há uma conexão fundamental entre a moral e a arte, “o artista, quando modela uma obra, exprime-se de tal modo a si mesmo que o resultado constitui um reflexo singular do próprio ser, daquilo que ele é e de como

o é” (JOÃO PAULO II, 1999, n. 4). Apenas Deus é o criador, mas também ao homem cabe ser artífice e o artista, mais do que os demais, já que em sua construção artística revela-se a imagem de Deus. Isso porque, ele

[...] realiza aquela tarefa, em primeiro lugar plasmando a “matéria” estu-
penda da sua humanidade e depois exercendo um domínio criativo sobre o
universo que o circunda. Com amorosa condescendência, o Artista divino
transmite uma centelha da sua sabedoria transcendente ao artista humano,
chamando-o a partilhar do seu poder criador (JOÃO PAULO II, 1999, n. 1).

Na interpretação de João Paulo II, o artista é criado à imagem de Deus e, assim como a criação emerge de Deus, as pessoas divinas emergem de uma relação. Nesse sentido, a criação é obra da mente e das mãos, e a cola que une mente e mãos é o amor. O amor passa pelas relações. Não há outro caminho para a criação. Trata-se de encontrar as relações dentro do corpo de Cristo. Desse modo, para criar, o artista liberta-se de si mesmo, esvazia-se de si mesmo para que o Espírito Santo o habite. O Espírito santo fala e o artista ouve. A criatividade artística, nesse sentido, é uma obra divina, sagrada; e Confaloni entendia sua arte mais ou menos assim.

Confaloni ao ser questionado sobre o motivo de suas madonas serem inacabadas dizia fazer apenas o essencial, que o resto cada qual completaria. As mãos pintadas pelo artista italiano retratam o amor, mas, também a fome e a dor; e nisso também são belas.

Figura 4 - Frei Nazareno Confaloni - 1966.

Fonte: Foto retirada do catálogo Raisonné – 2015.

É notória a denúncia social nas obras do frei dominicano. Contudo, ele nunca se engajou em movimentos políticos e partidários. A Teologia da Libertação era, no período em que o artista viveu no país, bastante forte no Brasil e na confraria dominicana. No entanto, Confaloni nunca se referiu a ela, embora se posicionasse sempre em favor dos mais pobres. A obra de Confaloni expressa um *ethos* religioso de um italiano da Ordem dos Pregadores que tem como fundamento a liberdade e a defesa dos pobres, pisando o chão do cerrado goiano da segunda metade do século XX em missão. Nesse sentido, é provável que os ideais da Teologia da Libertação povoassem seus pensamentos. Suas obras, em larga medida refletem esses ideais, mostrando situações que correspondem às tensões entre opressores e oprimidos.

A obra intitulada *O Bispo* ilustra essa análise: um bispo minúsculo, gordo, dormindo, pernas curtas, sentado numa grande cadeira. Certamente é uma crítica endereçada a certos setores da Igreja que, no entendimento do pintor, se omitiam em seus papéis de cristãos.

Figura 5 - O Bispo – 1976 - dimensão: 35x45 cm.



Fonte: Nazareno Confaloni – Foto retirada do livro “Conhecer Confaloni”.

A denúncia social de Confaloni é movida por razões evangélicas. Porém, não podemos desconsiderar a existência da Teologia da Libertação naquele contexto e, com ela, o uso de conceitos da teoria marxista. Segundo Michel Löwy, isto pode ser considerado incoerente para alguns teólogos, haja vista que Marx foi um grande crítico da religião, designando-a como “o ópio do povo”. O fato é que as aproximações significativas entre o cristianismo contestatório das estruturas sociais

injustas na América Latina e o Marxismo revelaram pontos de encontro entre eles. Embora a ideia de *liberdade* seja oriunda da obra de Marx *A Ideologia Alemã*, ao ser apropriada pela Igreja, ela tornar-se-ia um imperativo religioso que se traduziria na opção preferencial pelos pobres: “Os pobres como agentes da própria libertação e sujeitos de sua própria história” (LÖWY, 2000, p. 60).

O reconhecimento da dignidade humana e o empenho religioso em vista da libertação dos oprimidos imbuído pelo cristianismo levaram os dominicanos a enxergar que a vivência da fé cristã não poderia ser meramente caridosa. Desse modo, a relação entre religião e política ganha lucidez. Assim, a fé tornar-se-ia propulsora para as utopias sociais de transformação com ênfase na luta de classes. Löwy destaca ainda que a Teologia da Libertação adotou plenamente os ideais da revolução francesa – liberdade, igualdade, fraternidade –, também sobre a democracia e a separação entre Igreja e Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com pinceladas soltas, desenhos livres e inacabados, Nazareno Confaloni radicou-se em Goiás e conseguiu retratar temas do cotidiano, resgatando a espiritualidade e a identidade goiana, reinterpretadas e atualizadas sob o pincel do modernismo. Com sua arte, registrou o jeito agreste de ser goiano a partir de temas bíblicos, da tradição cristã, do trabalho pesado na terra, também como forma de denunciar a injustiça social ante a prosperidade econômica erguida à custa da exploração de muitos.

A arte de Confaloni ajudou a forjar em Goiás o sonho de uma nova capital moderna, vinculada ao que se tinha da Europa de mais

vanguarda, sem perder a dimensão do homem e da mulher simples trabalhadores e a espiritualidade presente na gente goiana. Porém, nesse aspecto, o artista focou na dimensão da espiritualidade dominicana e moderna que enfatiza o povo em sua luta diária no trabalho pela sobrevivência, desafiando os donos das terras e do poder, o que conota traços fortes das ideias da Teologia da Libertação. Em razão disso é possível observar em sua obra que aquele aspecto da espiritualidade católica das romarias e festas de folia que tanto caracteriza a religiosidade goiana, como mostra Martins Filho (2020) em sua pesquisa, ficou apagado. Quiçá, seja esse o motivo de algumas das muitas críticas que recebeu na época da confecção de suas obras.

Goiás não teve o café de São Paulo e o ouro de Minas Gerais, e é verdade também que se aproximou de muitos Estados no que refere às músicas, comidas e crenças. No entanto, há algo muito próprio do goiano, que se assemelha à vegetação predominante no cerrado, que não tem o garbo e o verde do Sul e Sudeste: não temos o mar do Nordeste, mas temos uma resistência por meio qual nós nos desenvolvemos, inventamos e reinventamos nossa identidade.

REFERÊNCIAS

- CHAUL, Nars Nagib Fayad. A Identidade Cultural do Goiano. **Ciência e Cultura**. SciELO. São Paulo, v. 63, n. 3, p. 42-43, jul., 2011. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252011000300016. Acesso em: 17 set. 2021.
- CONFALONI, Nazareno. **Catálogo da exposição “ABC Confaloni – Modernidade inaugural e outras obras”**. Museu de Arte Contemporânea de Goiás, Goiânia, 2017. 80 páginas, 22 x 21 cm.

BETTO, Frei. **Cartas da Prisão**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GARCEZ, Lucília. **Explicando a arte:** uma iniciação para entender e apreciar as artes visuais. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JOÃO PAULO II. **Carta do papa João Paulo II aos artistas.** 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html. Acesso em: 20 out. 2021.

KELLY, Gabrielle. SAUNDERS, Kevin. **Valores da educação dominicana para uso inteligente da liberdade.** São Paulo: Loyola/EdUNESP, 2015.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos deuses** – religião e política na América Latina. Petrópolis, Vozes, 2000.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. **Música e identidade no catolicismo popular:** um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno em Goiás. São Paulo: Edições Terceira Via, 2020.

OLIVEIRA, Irene Dias; ROSA, Rafael Lino. A Religiosidade Trinitária do povo goiano. Dossiê: Panorama Religioso Brasileiro – Artigo original DOI – 10.5752/P.2175-5841.2011v9n23p763. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 763-781, out./dez. 2011.

SILVA, Tomaz T. da; HALL, Stuart. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.

SILVEIRA, PX. **Conhecer Confaloni.** Goiânia: UCG, 1991.

SILVEIRA, PX. **Confaloni por inteiro:** catálogo Raisonné de pinturas, desenhos, monotipias, gravuras, impressos e experimentos de frei Giuseppe Nazareno Confaloni. Goiânia: Mundial gráfica, 2015.

SILVEIRA, PX. **Frei Confaloni** – Via Sacra. Goiânia: Kelps, 2019.

STRAUSS-LÉVI, Claude. **Tristes Trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VIEIRA, Emílio. Nazareno Confaloni & a arte moderna em Goiás. Goiânia: Kelps, 2017.

2

HESITAÇÕES E CONVICÇÕES NA ESPIRITUALIDADE DE PEDRO: APROXIMAÇÕES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE AS PASSAGENS DE MT 14,22-33 E MC 9,2-8

*André Valva*¹

*Clóvis Ecco*²

INTRODUÇÃO

Pedro é um personagem fundamental para compreender o movimento messiânico de Jesus e o cristianismo primitivo, mesmo utilizando-se uma perspectiva histórico-antropológica, justamente porque, a ele, é tradicionalmente atribuído a narração do que viria a se tornar o Evangelho de Marcos.

Não obstante, nas principais passagens dos livros canônicos, Pedro exerce – muitas vezes – um papel de protagonista na história. Sua relação com Jesus, além de muito estreita, é de confiança, sendo ele o responsável por descortinar os enigmas promovidos pelos textos sinóticos.

Assim sendo, entender como sua espiritualidade foi descrita pelos autores dos textos sinóticos e como ela conferiu identidade àqueles que

¹ Doutorado em andamento em Ciências da Religião na PUC Goiás, com Bolsa – CAPES/PROSUP. Mestrado em Ciência da Religião pela PUC-SP, com Bolsa CAPES. Graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Cruzeiro do Sul, com Bolsa 100% de Mérito Acadêmico. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

² Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em que é docente do quadro permanente e atual coordenador.

se tornariam “cristãos”, é fundamental para compreender o cristianismo primitivo e seu posterior desenvolvimento.

O olhar histórico-antropológico é basilar para a construção de uma metodologia que observe, identifique e analise as nuances dos textos marcano e mateano, a fim de fornecer subsídios robustos para a edificação de argumentos que demonstrem a centralidade da espiritualidade de Pedro para a formação do pensamento cristão (BELLO, 2018, p.24).

Envolto em dúvidas e certezas, os discursos e expressões de Pedro auxiliam as redações sinóticas e são instrumentos, por parte dos evangelistas, para a criação de um novo modelo ético de religiosidade (DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2003, p.128-129). Como exemplo dessa volatilidade, é Pedro, segundo o Evangelho de Marcos, que identifica Jesus enquanto Cristo³, quando este pergunta a seus discípulos quem ele era (8,27-30). Os textos sinóticos apresentam Pedro possuindo inúmeras incertezas, entretanto é a ele que Jesus confere seu legado (Igreja) como herança (Mt 16,19), demonstrando a importância desta personagem para a formatação de um novo padrão ético religioso.

Em síntese, o principal objetivo do estudo é identificar e analisar, histórico-antropologicamente, a centralidade da espiritualidade de Pedro na formação e identidade do pensamento cristão primitivo. Portanto, observou-se e analisou-se duas passagens distintas, uma em Mateus (e sua correspondência em Marcos) e a outra em Marcos. A passagem mateana (Mt 14,22-33), relata Jesus caminhando sobre as águas e a solicitação de Pedro para ir ao encontro de seu líder espiritual (BJ); há que se ressaltar que esta narração encontra correspondência em Marcos com pequenas divergências, que serão abordadas com o intuito de

³ As inserções bíblicas no artigo se pautaram pela exegese realizada pela Bíblia de Jerusalém.

embasamento investigativo. A outra passagem destacada, sobre a transfiguração, aparece em Mc 9,2-8, e narra Pedro avistando Jesus conversando com Moisés e Elias.

Como pode-se perceber, o Evangelho de Marcos possui uma centralidade nas investigações propostas, justamente por ser considerado o resultado da interpretação feita por “Marcos”, acompanhante e tradutor de Pedro, segundo a tradição cristã; além de ser considerado o evangelho sinótico mais antigo dos três.

Norteando a investigação, tem-se a questão da espiritualidade de Pedro, como ela foi relatada pelos autores dos livros sinóticos e como ela conferiu identidade aos primeiros cristãos do primeiro século da Era Comum (EC). Por meio de conceitos sobre espiritualidade, religião e religiosidade, além de metodologias histórico-antropológicas, foi possível empreender o estudo investigativo a partir da hipótese de que as narrações de Pedro foram importantes para o cristianismo primitivo, pavimentando um modelo ético identitário e moral que foi remodelado na alta Idade Média (DEL PRETTE, DEL PRETTE, 2003, p.132).

Com base na relevância explícita de Pedro para a história cristã, é imperioso que Eusébio de Cesareia (~265 – 339) seja o preâmbulo das reflexões que pautarão essa jornada investigativa. Conforme exposto anteriormente, Pedro supostamente narrou o período em que esteve com Jesus para seu ajudante, acompanhante; uma pessoa identificada na Bíblia como “Marcos”⁴. Esta informação chegou até os dias atuais

⁴ Em 1Pd 5,13, Pedro chama “Marcos” de meu filho; em At 12,25, Barnabé e Saulo regressam a Antioquia juntamente com João, também chamado de “Marcos”; em At 15, 37, novamente Barnabé fala de João, conhecido por “Marcos”; em Cl 4,10, Paulo fala de “Marcos”, primo de Barnabé. Segundo alguns estudiosos do Evangelho de Marcos, como Paul Achtemeier e James Edwards, esses são alguns dos argumentos que justificam a associação de Pedro com seu acompanhante “Marcos”.

graças a Eusébio de Cesareia e sua *História Eclesiástica*, portanto, eis o início da jornada deste estudo.

EUSÉBIO DE CESAREIA E PEDRO

A tradição cristã afirma que o Evangelho de Marcos foi escrito em Roma, apoiando-se, basicamente, nas informações oriundas de Eusébio⁵, onde, em sua obra, ele apresenta suas referências e suas fontes. Uma delas é Papias de Hierápolis⁶ (~70 – ~155), sendo este último quem declarou Pedro como narrador de sua experiência à ‘Marcos’: “assim, ao escrever Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso” (2000, p.169).

Aceitando enquanto verdade estas colocações de Eusébio, apoiadas nas declarações de Papias, já se pode identificar o autor do Evangelho; uma vez que Pedro narrou suas memórias para ‘Marcos’. Por sua vez, esta identificação de autoria localiza o texto em Roma, dado que Pedro morreu nesta cidade, e ‘Marcos’ teria permanecido na capital do Império até a morte do apóstolo.

De acordo com Paroschi (2012, p.103-107) Eusébio é herdeiro de uma tradição copista que remonta à Orígenes (~185 – ~254). Cesareia estava destacando-se no cenário cristão como um centro teológico importante e, por iniciativa de Orígenes, estabeleceu-se uma escola teológica que “ficou muito famosa e permaneceu em atividade por vários

⁵ A Bíblia de Jerusalém, enquanto documento, sustenta Roma enquanto localidade do texto a partir dos escritos de Eusébio. Conferir a introdução aos Evangelhos Sinóticos, das páginas 1689 a 1701, da versão da 12ª Reimpressão de 2017 (1ª Impressão de 2002).

⁶ Hierápolis, uma cidade da atual Turquia, situada a oeste da Ásia Menor, aproximadamente a 200 km do Mar Mediterrâneo.

séculos” (2012, p.103). Neste centro instituiu-se uma biblioteca com *scriptorium*⁷, que foi ampliada e aperfeiçoada na gestão de Panfílio (~250⁸ – 309), sucessor de Orígenes na diocese de Cesareia. Eusébio foi aluno de Panfílio e manteve a incumbência da diocese de produzir as cópias de manuscritos sagrados para o cristianismo. Tanto o é que, conforme salienta Paroschi (2012, p.104) “foi a ele (Eusébio⁹) que, em 331, Constantino recorreu em busca de cópias das Escrituras para equipar as igrejas de sua recém-inaugurada capital”. Portanto, é plausível supor que os textos antigos alexandrinos (Papiro 45 (P45), o Códice Sinaítico (ℵ01) e o Códice Vaticano (B03))¹⁰ estiveram ao alcance de Eusébio, graças ao trabalho de Orígenes e Panfílio, que perpetuaram a tradição copista dos livros canônicos, fazendo com que chegassem à Palestina entre os séculos II e III.

Mesmo os membros desta tradição copista não sendo contemporâneos à Papias, as informações deste último chegam até Eusébio por meios curiosos! Segundo Roberts e Donaldson¹¹, Papias teria sido companheiro de Policarpo (~69 ~155 EC), bispo de Esmirna e discípulo de João (irmão de Tiago e filho de Zebedeu). Assim sendo, Papias teria tido acesso a informações privilegiadas sobre Jesus e seus discípulos, o que

⁷ Oficina na qual se produziam e copiavam textos e eram comuns estarem anexadas às bibliotecas na Antiguidade (PAROSCHI, 2012, p.104).

⁸ Nenhum dos autores consultados atestam uma data de nascimento, ao contrário da data de falecimento.

⁹ A inserção dos parênteses é de autoria desta pesquisa.

¹⁰ Foram destacados somente os textos que abordam o Evangelho de Marcos. Conforme tabela disposta no Apêndice A deste trabalho, também já haviam sido elaborados os Papiros 52 (contendo partes do Evangelho de João), 46 (contendo as epístolas paulinas e a Carta aos Hebreus), 75 (contendo grande parte do Evangelho de Lucas e alguns capítulos do Evangelho de João), 72 (contendo 1 e 2 Pedro, Judas e o apócrifo de Paulo aos Coríntios), 47 (contendo partes do livro do Apocalipse) e o Papiro 66 (contendo os primeiros livros de João). Para conferir estas informações, consultar: PAROSCHI, WILSON. *Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento*. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

¹¹ O texto de Alexander Roberts e James Donaldson se encontra publicado no sítio eletrônico: <https://www.newadvent.org/fathers/0102.htm>. Acessado em 19 de setembro de 2021, às 17h22m.

justificaria a alegação que Eusébio ressalta em sua *História Eclesiástica* (como destacado anteriormente).

Esmirna, além de ser a região onde Papias e Policarpo morreram, também é a cidade natal de Ireneu (130-202). De acordo com Raymond Brown, Ireneu é a testemunha mais antiga a atestar o caráter canônico dos quatro evangelhos (2016, p.95). Desse modo, é possível que Papias, Policarpo e Ireneu tenham utilizado o mesmo texto marcano como instrução a respeito de Jesus, por isso afirmavam os mesmos pontos de vista sobre o Evangelho de Marcos.

Por consequência, pode-se conectar estes personagens oriundos de diferentes locais: Eusébio encontrou os textos alexandrinos por meio de Panfílio e, ao entregar as cópias de Constantino nas Igrejas da região, provavelmente deparou-se com as produções textuais de Papias e Ireneu, além das tradições cristãs procedentes da região da atual Turquia.

Neste sentido, Eusébio registra a atuação missionária de Pedro em Ponto, Galácia, Bitínia e Capadócia¹², assim como nas cidades de Hierápolis e Esmirna (Eusébio, 2000, p.113). Com base nessas declarações eusebianas, pode-se inferir que o autor do Evangelho de Marcos conhecia a região da Ásia menor, pois esteve no território acompanhando Barnabé e Paulo (Atos 12,25; 13,4), abandonando a ambos em Perge (cidade litorânea ao sul da Galácia). Portanto, conclui-se que Pedro e ‘Marcos’ tiveram uma atuação marcante na região, o que poderia ter proporcionado o surgimento de um imaginário coletivo sobre suas lideranças sobre a igreja de Cristo, embasando os argumentos que ambos estiveram na região e, posteriormente, seguiram para Roma, onde elaboraram o Evangelho de Marcos.

¹² As citações constam em HE, III, 1-2.

PEDRO ENQUANTO FONTE PRIMÁRIA DAS INFORMAÇÕES DE ‘MARCOS’

Assumindo-se que as informações de Eusébio de Cesareia são procedentes, e que, pelo exposto acima, é plausível que o bispo tenha tido acesso às informações originais, é indispensável avaliar a situação de Pedro enquanto locutor do Evangelho para ‘Marcos’; uma vez que a Bíblia de Jerusalém se alicerça neste pressuposto para construir suas conclusões sobre o livro canônico. O texto de Marcos, em algumas oportunidades, é redigido de tal forma que sugere uma transmissão oral diretamente de Pedro, sendo registrada por ‘Marcos’ de acordo com a narração pedrina (assim como argumentou Papias, exposta na obra de Eusébio).

Oriundo de Betsaida, Pedro era morador de Cafarnaum, onde, segundo Helen Bond (2012, p.113), deveria ter uma população em torno de seiscentas a mil e quinhentas pessoas. Esta colocação é significativa, pois o evangelho de Marcos se refere à Cafarnaum enquanto ‘cidade’ (πόλις), o que naquele contexto representava um lugar seguro, cercado de muros, com proteção para seus habitantes e com intensa atividade comercial (AZEVEDO, 2002, p.102-105). Pedro era pescador e seria alguém com posses¹³, pertencente a uma classe artesã independente (MYERS, 1992, p.172), o que proporcionaria uma integração maior com as pessoas da cidade.

Por estas características (o número de habitantes e a atividade profissional de Simão¹⁴), é possível que Pedro conhecesse as pessoas de vista ou pelas reputações que possuíam. Consequentemente, é plausível que

¹³ Edwards afirma que, pelo fato de não serem diaristas e comparando o perfil dos primeiros seguidores selecionados, Pedro seria um homem de “negócios sagazes e bem-sucedido” (2018, p.80).

¹⁴ O trabalho utilizará Pedro e Simão enquanto sinônimos, a fim de não repetir as palavras.

Pedro conhecesse as pessoas das quais relata no Evangelho, como em Mc 2,14. Segundo a BJ: “Ao passar, viu Levi, o filho de Alfeu, sentado na coletoria, e disse-lhe: ‘segue-me.’ Ele se levantou e o seguiu.”

Esta tradução é sustentada por alguns importantes e antigos manuscritos como o P88, o Sinaítico (**ℵ**01), o Vaticano (B03), Efraemita (C04), Régio (L019), Washingtoniano (W032), os minúsculos 1, 579, 700, 892, 1241, 1424 e o lecionário 2211 (estes últimos sendo novos). Esta sustentação é significativa porque demonstra que a informação é uma tradição que remonta aos primórdios do cristianismo e foi perpetuada pelas cópias posteriores que se espalharam ao longo dos anos.

O Códice **ℵ**01 possui uma particularidade: até sua correção no século VI¹⁵, o texto falava somente em Levi (Λευι), justamente como a tradução encontrada em A02, K017, Γ036, Δ037, 28, 33 e 2542 (NESTLE-ALAND, 2018, p.108). Estes textos coincidentemente não são tão antigos quanto a maioria dos manuscritos encontrados com a frase completa (Mc 2,14).

Ao analisar o texto marcano, percebe-se a apresentação de uma situação que pode reforçar essa ideia do ‘conhecimento’ de Pedro sobre os habitantes de Cafarnaum: o redator de Marcos afirma que Jesus “ao passar, viu Levi, o filho de Alfeu”. Tendo em mente que ‘Marcos’ escreveu o que Pedro narrou, o texto marcano é o único que apresenta Simão reconhecendo este novo seguidor de Jesus pela sua ascendência, “filho de Alfeu” (Λευὶν τὸν τοῦ Αλφαίου).

¹⁵ Por volta do século VII e VIII, as escolas bizantinas se popularizam e ganham força. Com isso, elas passam a corrigir e a embelezar os textos mais antigos, como o Códice Sinaítico. Isso acontece porque os chamados textos alexandrinos (mais antigos) são considerados mais suscintos, mais próximos ao original, mas com uma linguagem mais pobre. Dessa forma, alguns textos são revistos e sofrem alterações, as letras são ampliadas e recebem adornos estéticos (PAROSCHI, 2012, p.92-108).

A exclusão dos demais evangelistas da ascendência de Levi é compreensível, uma vez que não deveriam conhecer este detalhe pessoal. O conhecimento de ‘Marcos’, advindo de Pedro, confunde, inclusive, copistas posteriores, como no caso dos manuscritos D, Θ, f³ e 565. Estas cópias são mais recentes do que as já citadas acima, e eles não mencionam Levi, filho de Alfeu (Λευὶν τὸν τοῦ Ἀλφαίου), mas Tiago (Ἰακωβόν), associando-o ao Tiago que aparece em Mc 3,18: Tiago, o filho de Alfeu (Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου).

Assim, como existem indícios que mostram que é possível que Pedro conhecesse Levi, também é possível empregar os mesmos métodos a Zebedeu, Tiago e João. É plausível que Pedro conhecesse Zebedeu, Tiago e João uma vez que estes não deveriam ser pobres, pois o texto marcano afirma que eles tinham empregados (Mc 1,20). De acordo com o Evangelho de Lucas (5,10) Simão, Tiago e João são companheiros e a Bíblia de Jerusalém, em suas notas de rodapé, destaca que a compreensão pode ser de que eles seriam sócios, o que robustece a teoria do ‘conhecimento’. A família de Pedro e a família de Zebedeu dividiam o mesmo local de trabalho e provavelmente disputavam clientela e espaço no mercado piscicultor devido ao volume comercial natural à uma cidade helenizada (EDWARDS, 2018, p.84).

Portanto, a família de Zebedeu deveria ser uma importante na região, sendo conhecida pelas pessoas que viviam no local. Atribuir a eles uma boa reputação é uma inferência possível, tendo em vista a lógica de mercado, conforme destaca David Fiensy: a prosperidade do negócio – principalmente na Palestina romana – era uma questão de credibilidade

e confiança, devido a oportunidades que os mais ricos ofereciam aos camponeses de suas regiões¹⁶.

A relação desta família com Pedro fica evidente em Marcos. Em primeiro lugar, somente ‘Marcos’ atribui aos irmãos Tiago e João o apelido de Boanerges (Βοανηργές) (Mc 3,17); apelido que é omitido dos demais livros sinóticos. Os principais manuscritos antigos – **ℵ01**, B03, C04, K017, L019, **Θ038**, entre outros – sustentam a atribuição da alcunha aos irmãos. Assim, pode-se inferir que *Boanerges* aparece somente em Marcos, justamente porque foi uma informação transmitida por Pedro.

Além disso, Pedro, Tiago e João, protagonizam importantes eventos ao lado de Jesus, ocupando uma posição de destaque no texto marcano. Pode-se utilizar Mc 9,2-8 como exemplo desse protagonismo. Na transfiguração de Jesus, os três estavam presentes na montanha e é Pedro que tem a iniciativa de propor uma honraria à Jesus e às imagens de Elias e Moisés.

Outro exemplo pode ser Mc 13,1-4, quando, ao sair do Templo, Jesus prediz a destruição; Pedro, Tiago, João e André estão presentes e “perguntam em particular” para Jesus quando se dará o evento (Mc 13,3s). Os Evangelhos de Mateus e Lucas omitem os nomes, narrando somente que os “discípulos” interpelem Jesus a respeito da data da destruição¹⁷.

Pode-se concluir que, com base nas premissas de Eusébio de Cesareia, este protagonismo de Pedro, Tiago e João, além das informações

¹⁶ Para David Fiensy, a exploração dos mais ricos de uma determinada cidade acontecia sobre camponeses de outras regiões, evitando assim conflitos com aqueles camponeses de onde viviam (FIENSY, 2010, p.194-206).

¹⁷ O versículo 3 marcano tem o respaldo do códice **ℵ01**, D05, **Θ038** e do minúsculo 565; importantes cópias que atribuem solidez ao relato, de acordo com NTG. O texto de Mateus (24,3) possui o apoio de importantes manuscritos antigos, incluindo **ℵ01**, B03, C04 e o mesmo minúsculo 565; já o livro de Lucas (21,7) só possui o respaldo de D05.

adicionais das pessoas que viviam em Cafarnaum, demonstra que é possível que o texto de Marcos tenha sido narrado por Pedro.

CONCEITOS DE ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

Para refletir sobre as implicações e identidades oriundas das análises dos trechos propostos pelo artigo, faz-se necessário expor os conceitos que balizaram as investigações. Neste ponto, concentrou-se os esforços de pesquisa na elucidação de três conceitos principais para a compreensão da proposta: religião, religiosidade e espiritualidade.

Conduzindo as reflexões a partir do conceito de religião de Clifford Geertz¹⁸, e desenvolvendo análises alicerçando-se em Klaus Hock (2010, p.17-26), pode-se concluir que *Religião*, a despeito de sua etimologia, é um conjunto de regras com a intenção de estabelecer conexões com o sagrado. Cada religião desenvolve suas maneiras particulares de estabelecer estas conexões e as regras pelas quais seus membros farão estes vínculos. Mircea Eliade em seus livros sobre a História das crenças e das ideias religiosas I e II¹⁹, expõe algumas características e comportamentos principais de diversas religiões mundiais.

Religiosidade, segundo Maria Nazarete Costa Catré (et. Al, 2016, p.38), são as crenças, mitos, que constituem uma religião, que dão identidade à um grupo de pessoas, quando estes membros atribuem valores de uso à essas crenças, associando-as ao conjunto ético das práticas.

¹⁸ Segundo seu conceito: “religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.” (GEERTZ, 2015, p.67)

¹⁹ Para conferir: ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I*: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.; ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

Espiritualidade é o resultado de como os membros se comportam (com base no conjunto de regras que regem um determinado grupo) e das crenças que modelam e dão identidade ao grupo. Além disso, Catré (et. Al) salienta que este resultado também envolve aspectos transcendentes; como se o resultado da equação, supracitada, permitisse ao membro do grupo acessar o transcendente e, dele, tirar algum proveito (2016, p.38-39).

Recorrendo-se à uma investigação histórica, Davison Schaeffer de Oliveira afirma que na tradição cristã antiga, espiritualidade possuía três significados distintos: um mais religioso, referindo-se ao transcendente; outro mais vinculado à área do conhecimento, ou seja, uma ligação do corpo e conhecimento (material e imaterial); e o terceiro voltado a questão “jurídico-religiosa” (a partir do século 12), para identificação de grupo religioso (2016, p.122).

Como indica Stuart Hall (2006, p.7-22), na contemporaneidade, as pessoas exercem múltiplos papéis identitários, devido a efemeridade da vida cotidiana de escala global. Entretanto, no cristianismo primitivo, contexto abordado pelos textos sinóticos de Marcos e Mateus, as exigências sociais eram outras, demandando das pessoas menos papéis identitários a serem interpretados. Contudo, as exigências em relação à fidelidade a estes papéis eram maiores do que as exigências modernas, onde a fluidez das relações torna as identidades igualmente líquidas (BAUMAN, 2001).

A ESPIRITUALIDADE PEDRINA: JESUS CAMINHA SOBRE AS ÁGUAS

Para compreender a espiritualidade de Pedro na passagem em que Jesus caminha sobre as águas é indispensável que se analise tanto a

narração do livro de Marcos (6,45-52) como a narração proveniente do livro de Mateus (14,22-33). As narrações contam a mesma história, porém o Evangelho de Mateus inclui particulares relevantes para a compreensão da espiritualidade pedrina.

De acordo com a NTG, este trecho do Evangelho de Marcos (6,45-52) é sustentado pelo papiro P45^{vid}, também conhecido como Papiro de Chester Beatty I e é datado do século III, por volta de 250 EC (PAROSCHI, 2012, p.42-43). Juntamente com os códices **℣**01, B03, eles compõem os manuscritos classificados enquanto os três mais confiáveis, de categoria I (ALAND; ALAND, 2013, p. 169).

Em Marcos, a passagem relata Jesus se despedindo da multidão e forçando seus discípulos a embarcarem rumo a Betsaida (cidade natal de Pedro). Jesus volta para orar na montanha e, mais tarde da noite, andou pelas águas rumo ao barco dos discípulos. Estes últimos ficaram apavorados, pensando ser um fantasma, quando Jesus se anunciou. O texto é finalizado afirmando que os discípulos ainda estavam confusos e com medo diante de tudo o que aconteceu, desde a montanha até a embarcação.

Neste sentido, o texto de Mateus (14,22-33) é semelhante ao de Marcos narrando, fundamentalmente, a mesma história. Ainda assim, é possível perceber a inserção de três versículos (14,28-30) que não se encontram em Marcos. O autor de Mateus relata um diálogo entre Pedro e Jesus, onde o discípulo expressa o desejo de ir ao encontro de Jesus também caminhando sobre as águas; pedido que é prontamente concedido por Jesus. O diálogo termina quando Pedro passa a afundar devido ao medo que sente e Jesus o ajuda e o repreende.

De acordo com a NTG, a maioria das fontes que sustenta estes três versículos (14,28-30) são manuscritos datados entre o oitavo e o décimo

séculos EC (ALAND; ALAND, 2013, p.77-188); além de serem subsidiados por Eusébio de Cesareia²⁰, conforme sugere a NTG (2018, p.45). Como sugere as anotações da NTG sobre o versículo 29, provavelmente o enxerto foi realizado em correções oriundas a partir do século VI EC.

Se faz oportuno enfatizar que os textos sinóticos de Marcos, Mateus e Lucas foram selecionados por reforçarem a criação de uma nova conduta ética para os cristãos recém-convertidos. Outros textos também circulavam entre as comunidades cristãs, entretanto eles ou reforçavam características e as identidades judaicas, ou desenvolviam ideias revolucionárias (PAGELS, 1996, p.93-107), como o texto apócrifo de Tomás que previa a salvação mediante uma transposição do estado de consciência (PAGELS, 1996, p.102-103). Portanto, pode-se inferir que Marcos e Mateus (somente os sinóticos investigados pelo estudo) são redações de religião, ou seja, procuraram formar um pensamento ético cristão genuíno, desvinculado do judaísmo.

Tanto o é que Elaine Pagels salienta como Jesus propunha uma rigidez maior para comportamento cristão do que aquela sugerida aos judeus pelos textos sagrados hebraicos: se estes últimos condenam o adultério, Jesus propunha a condenação da luxúria; enquanto a lei mosaica condenava o assassinato, Jesus propunha a condenação da raiva, do ódio e das injúrias (1996, p.114-115). O intuito era construir uma identidade cristã que não se pautava pela etnicidade, mas que se baseava pelo compromisso ético, religioso e espiritual (HALL, 2006, p.11).

Reforçando que se assumiu a localização do texto marcano como sendo elaborado na capital do Império Romano, ao observar-se o texto de Marcos, verifica-se que o discurso do evangelista estava mais

²⁰ Provavelmente, foram cópias produzidas a partir das cópias produzidas pelo *scriptorium* de Eusébio de Cesareia, conforme exposto no segundo tópico (Eusébio de Cesaréia) deste estudo.

preocupado com a religiosidade de seus leitores e se destinava aos gentios; assim, era primordial fazer com que compreendessem a religiosidade proposta por Jesus. Percebe-se esta preocupação marcana no modo como o autor do texto canônico fraciona a noite: os romanos costumavam dividi-la em quatro partes (vigílias) (EDWARDS, 2018, p.255); já os judeus estavam habituados a fracioná-la em três partes (vigílias). Em vista disso, eis um exemplo da identidade não-judaica que o redator marcano pretendia atribuir à sua redação.

A conclusão que se vislumbra sobre a espiritualidade a partir da religiosidade proposta para os novos cristãos, está vinculada com as ações esperadas diante do inesperado. O livro marcano destaca que as pessoas não entendiam as ações do nazareno, ficavam “com medo”, mas que o comportamento esperado era a confiança no salvador; ou seja, e espiritualidade de Pedro constituía-se de incertezas, de fraquezas e não somente de “certezas” como muitas vezes é possível perceber nas orientações judaicas e seus relatos históricos.

No que concerne a inserção mateana na passagem de Marcos, fica palpável o comportamento ético esperado, sendo utilizado uma figura importante no cenário do cristianismo primitivo: o diálogo de Pedro e sua relação de confiança em Jesus. A relação pedrina com Jesus, apresentada nos evangelhos sinóticos, transcende a corporeidade, introduzindo uma espiritualidade inédita no contexto judaico: seu comprometimento e atitude eticamente correspondente com suas crenças em Jesus, o fizeram andar sobre as águas; porém, sua materialidade, relacionada ainda ao judaísmo, o faz afundar (OLIVEIRA, 2016, p.122). Novamente, é possível verificar o rompimento com a compreensão judaica de fé: não há a irredutibilidade na posição, frente à adversidade, por crer incondicionalmente em YHWH; é admissível ter dúvidas,

falhar, hesitar e, mesmo assim, ser salvo (literal e metaforicamente) pelo filho de YHWH.

Esta percepção de espiritualidade estava mais em consonância à espiritualidade greco-romana, uma vez que esta apresentava deuses e deusas com traços de personalidades humanas, compostas de falhas, acertos, vícios e virtudes.

A mensagem sobre qual os benefícios que o modelo de espiritualidade pedrina poderia proporcionar era evidente na passagem mateana (14,22-33) e está alinhada ao pensamento medieval agostiniano, conforme destaca Catré (et. Al, 2016, p.33), onde a alma (que anima o corpo) é o foco da salvação. A transcendência sugerida vai além da espiritualidade, mas recomenda a extrapolação de regras religiosas que limitam o corpo (como a etnicidade e o gênero (DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2003, p.128)) e a percepção de mundo por meio da fé (OLIVEIRA, 2016, p.118).

Jesus, ao caminhar sobre as águas, se equipara à YHWH, se coloca onde somente YHWH poderia estar, como Jó o descreve em 9,1-8 na Bíblia Hebraica (BJ, p.813). O livro de Marcos realiza esta identificação em diversos outros pontos: quando Jesus acalma a tempestade (4,35-41), quando Jesus perdoa os pecados de um parálítico (2,1-12) – ação considerada blasfêmia pelos escribas, entre outras atitudes taumatúrgicas do nazareno. A espiritualidade de Pedro, relatada em Mateus, realiza uma metáfora sobre a incapacidade humana de realizar as coisas como YHWH, e seu filho, faz; mas que se deve aprimorar-se na religiosidade e na religião afim de alcançar tal graça.

A identidade recomendada pelo Evangelho de Marcos é explicitada quando Jesus diz aos discípulos: “Sou eu!” (Mc 6,50; Mt 14,27), em grego “ἐγώ εἰμι”. O uso deste termo em ambos os evangelhos sinóticos remete ao pentateuco, ao livro de Êxodo, quando YHWH se revela a Moisés

utilizando o mesmo termo: “ἐγώ εἰμι”. Portanto, ao utilizar o mesmo “nome” e fazer as mesmas coisas que YHWH, os redatores de Marcos e Mateus desenvolvem uma compreensão de ética, uma mitologia (sentidos de crenças) e uma espiritualidade singular daquela vivida pelos judeus e pelos gentios que se convertiam ao cristianismo.

De acordo com Edwards (2018, p.255), quando o texto afirma que Jesus queria passar adiante deles (discípulos) (Mc 6,48), o autor do livro marcano novamente estabelece uma conexão com o Antigo Testamento, apontando para uma singular manifestação de YHWH sobre sua força e poder. Pedro, deveria conhecer muito bem as escrituras e as utilizou de forma a transmitir a espiritualidade que absorveu de seu relacionamento com Jesus. Com isso, construía uma identidade cristã pautada nas Escrituras e no Torá, mas as reformulava para atender às exigências feitas por Jesus para as necessidades de seus seguidores.

Em Ex 33,22, YHWH passa por Moisés no Monte Sinai, protegendo-o da glória advinda do Senhor; no Monte Horebe, Elias foi chamado para fora da gruta para que YHWH passasse por ele (1Rs 19,11). Dessa forma, Pedro reforça a imagem de Jesus como YHWH, como salvador; o que faz com que se possa ir de encontro ao outro trecho analisado pelo estudo, onde vê-se as personagens de Moises e Elias juntas a Jesus.

A ESPIRITUALIDADE PEDRINA: JESUS E A TRANSFIGURAÇÃO

A passagem retrata Jesus separando três de seus principais discípulos (Pedro, Tiago e João) para lhe acompanhar em uma oração no alto da montanha. Posteriormente, Pedro avista Moisés e Elias conversando com Jesus e sugere que sejam feitas homenagens aos três. Em seguida,

uma nuvem cobre os três discípulos e as figuras de Moisés e Elias desaparecem, deixando Jesus sozinho.

Assim como a passagem de Jesus andando sobre as águas, os códices e papiros que sustentam este trecho também são os de credibilidade de categoria I: $\mathbf{\Lambda}01$, B03 e P45^{vid}. Vários outros manuscritos posteriores, provenientes de datas distintas, ratificam as passagens dos códices e papiros mencionados e incluem alterações principalmente de vocabulário que produzem intervenções de compreensão pequenas para a composição da mensagem marcana (PAROSCHI, 2012, p.41-80).

A transfiguração pode ser compreendida como uma mensagem mais explícita sobre a espiritualidade de Pedro e como ele pretendia expor suas ideias sobre o novo modelo ético que propunha para seus leitores, fazendo-se uma analogia com as concepções abordadas por Del Prette (2003, p.132). De forma sintetizada, verifica-se que a compreensão da messianidade de Jesus não advém do conhecimento humano, mas, sim, de sua espiritualidade (COSTA, 2006, p.346).

O autor de Marcos descreve como Jesus se metamorfoseou, ou seja, mudou sua aparência exterior no momento do encontro com os dois profetas judeus. Segundo Edwards (2018, p.333), “μεταμορφώω” significa algo como “mudar radicalmente”; portanto, a mudança na aparência de Jesus foi realçada para os leitores compreenderem o impacto da mudança para aqueles que observaram a cena.

Os redatores de Mateus e Lucas afirma que o rosto de Jesus brilhou, o que levaria os leitores a comparar a cena com Moisés, que também teve o rosto cintilante porque refletia a presença de Deus (Ex 34,35) (COSTA, 2006, p.334).

Neste sentido, abordar a presença destes dois personagens ao lado de Jesus é controverso e incerto. Os textos sinóticos são desenvolvidos

para construir um novo pensamento e comportamento cristão, distinto dos judeus. Associar Moisés e Elias a figura de Jesus é algo inédito nos Evangelhos e desconcertante para a comunidade cristã primitiva.

Tanto um quanto outro, são personagens ligadas a lógicas mais escatológicas do que predecessoras de anúncios messiânicos. No judaísmo pré-cristão, poderia associar-se Moisés a questão das leis, uma vez que sem o Templo o povo judeu recorreu à estrita observância das leis (Torá) para permanecer na aliança feita com YHWH (PAGELS, 1996, p.93-122). Tanto o é que Mateus estabelece, enquanto adversário em sua redação, os fariseus como os principais alvos de críticas por parte de Jesus, devido seu comportamento intransigente perante os desafios do cotidiano e a observância das leis mosaicas.

Segundo Myers (1992, p.245), é provável que Moisés e Elias são introduzidos na narrativa, ao lado de Jesus, enquanto personificações do profetismo judaico que, no cristianismo primitivo, associou todos os profetas como anunciantes da vinda do Messias. Ou seja, não somente Marcos, mas os outros dois evangelhos sinóticos, se utilizam do imaginário popular para compor uma identidade cristã (HALL, 2006, p.9), a partir de uma leitura equivocada do que foi o profetismo judaico e do que, de fato, representavam estas duas figuras históricas.

A espiritualidade proposta por Pedro para seus leitores e ouvintes era de que Moisés e Elias expõe o caráter central da figura de Jesus no cenário religioso e da religião que seria formado a partir da comunidade cristã incipiente. Neste sentido, enquanto judeu, Pedro menciona a construção de tendas para homenagear os três personagens; entretanto, não lhe é permitido, uma vez que Jesus traria uma nova forma de pensar e agir (COSTA, 2006, 344).

Pedro, em suas narrações de espiritualidade, aborda a questão do medo, tendo em vista o sentimento que os convertidos ao cristianismo deveriam possuir frente um modelo de vida que desafiava os padrões judaicos, romanos e helênicos (OLIVEIRA, 2016, p.117). Ele sabia que a mensagem austera de Jesus era provocadora e poderia suscitar perseguições àqueles que se convertiam e aceitavam os ensinamentos de Jesus.

Este novo modelo ético e identitário de religião, religiosidade e espiritualidade cobrou um alto preço daquele que decidiram se enveredar por estes caminhos. Pedro foi um dos membros da nova ceita que foi morto em nome de uma nova forma de pensar, agir e acreditar.

Além disso, Malina (2017, p.401-404) atribui essa visão de Pedro a um estado alterado de consciência, que se caracteriza por “mudanças na sensibilidade, na percepção, no pensamento e no sentimento”. Ele argumenta que Pedro é o discípulo que frequentemente é narrado em um estado de consciencia alterado. Nos cinco exemplos de passagens que envolvem Jesus, onde é possível verificar estados alterados de consciência, três envolvem a personagem de Pedro: tanto a caminhada sobre o mar, quanto a transfiguração, estão entre as passagens citadas por Malina.

No caso da transfiguração, este estado alterado de consciência pode ser compreendido como a espiritualidade de Pedro manifestada. Foi a forma encontrada pelo autor do livro marcano de descrever o fato narrado pelo próprio Pedro. Portanto, é plausível aludir que o intuito da narração foi demonstrar uma espiritualidade que estava voltada para Jesus, estava comprometida com os ensinamentos de éticos de Jesus; desapegando-se paulatinamente dos preceitos judaicos, tanto da Lei

(representada por Moisés) quanto dos ensinamentos éticos dos profetas (representados por Elias) (MALINA, 2017, p.402).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As passagens de Mt 14,22-33 e Mc 9,2-8 mostram uma espiritualidade complexa que procurava sustentar seus argumentos no Antigo Testamento, mas também em tradições solidificadas judaicas. Estas características e especificidades judaicas serviram muito mais como pontos de partidas do que como meios para atingir um fim.

Palavras, expressões e personagens foram utilizados a fim de agregar credibilidade à mensagem que estava sendo transmitida pelos evangelistas de Marcos e Mateus. Palavras como *metamorfose* (que representa a mudança drástica de Jesus no momento do encontro com Moisés e Elias), expressões como “Sou eu” (que se conecta a personagem de Moisés e sua relação com YHWH), “Ouvi-o” (expressão idêntica à encontrada em Dt 18,15, no discurso de Moisés), além das personagens de Moisés, Elias e as tradições judaicas de levantar uma tenda em homenagem a YHWH, a fundação do mundo com YHWH (e posteriormente Jesus) andando sobre as águas, as revelações divinas para os profetas, tudo isso foram instrumentos para os redatores dos livros sinóticos arquitetarem uma espiritualidade que se desvinculasse do judaísmo, por mais paradoxo que pareça (CATRÉ; et. Al, 2016, p.42).

As hesitações e as dúvidas de Pedro, narradas nos Evangelhos de Marcos e Mateus, conectaram o principal discípulo de Jesus à corporeidade, a dimensão terrena, daqueles para quem se dirigiram os textos (BELLO, 2018, p.25). Mais do que as certezas – que Pedro demonstrava possuir sobre a origem, o destino e a mensagem de Jesus – são suas

dúvidas, tropeços e equívocos que ajudaram a formar um pensamento ético cristão renovador, que modelaram o comportamento e desenvolveram crenças plausíveis para os recém-convertidos (COSTA, 2006, p.348).

A identidade cristã estava (e provavelmente ainda está) intrinsecamente conectada à espiritualidade desenvolvida pelo Evangelho de Marcos e de Mateus, baseada na experiência transcendental de Pedro com Jesus e seus ensinamentos.

REFERÊNCIAS

- Bíblia de Jerusalém*: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017. de 2015.
- CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; CATRÉ, M. C.; Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46.
- COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, v. 38, Belo Horizonte, 2006. p. 323-348.
- EDWARDS, James R. *O Comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1ª Impressão [Reimpressão]. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- IERSEL, Bas M. F. van. *Mark: a reader-response commentary*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.
- LE GOFF, Jacques. *História & Memória*. 7ª Edição Revista. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

- NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin. *Novum Testamentum Graece*. Editado por Bárbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. 28ª Edição revisada. 2012, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. 2018, Sociedade Bíblica do Brasil.
- NOGUEIRA, Paulo. Cristianismos na Ásia Menor. Um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C. *Ribla*, Petrópolis: Vozes, v.1, n. 29, 1998, p. 122-141.
- OLIVEIRA, D. S. O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 3, n. 1, agosto, 2016. p. 112-133.
- RICHARD, Pablo. A origem do cristianismo em Antioquia. *Ribla*, Petrópolis: Vozes, v.1, n. 29, 1998, p. 32-44.
- RICHARD, Pablo. A origem do cristianismo em Roma. *Ribla*, Petrópolis: Vozes, v.1, n. 29, 1998, p. 142-156.
- THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- VAAGE, Leif E. Que o leitor tenha cuidado! O Evangelho de Marcos e os cristianismos originários da Síria-Palestina. *Ribla*, Petrópolis: Vozes, v.1, n. 29, 1998, p. 11-31.

3

A SAUDADE QUE RESTOU EM MIM, MESMO QUANDO VOCÊ ESTAVA ON-LINE: ESPiritUALIDADE(S) E QUALIDADE HUMANA PROFUNDA NO CONTEXTO DA SOLIDÃO

Bianca Soares Magalhães¹

José Reinaldo F. Martins Filho²

EXÓRDIO

Neste estudo serão feitas anotações antropológicas com a revisão bibliográfica dos livros e artigos que constam das referências como procedimento técnico teórico com a finalidade de compreender a construção de sentido da palavra “saúde” e a relação da(s) espiritualidade(s)/qualidade profunda humana. Usa-se métodos sociopolítico dedutivos, como a observação da ressignificação semântica da palavra saúde e a análise de dados levantados pelo Ministério da Saúde e pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

No contexto brasileiro, a saúde sempre teve características de significado que tornavam sua semântica única. Pois era absolutamente eivada das fontes identitárias e construção de sentido típicas do Brasil. Aponta-se a probabilidade de esvaziamento deste significado para a solidão. Ao que parece, o constructo que perpassa a(s) espiritualidade(s)

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica do Goiás, com bolsa CAPES. Pós-graduanda bolsista em Advocacia Cível pela Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul. Graduada em Direito pelo Centro Universitário Euro-Americano (UniEuro).

² Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

brasileiras tende a dar fôlego ao viver comum, tentativa de melhor qualidade de vida dentro de uma lógica planetária. Nesta senda, seguirá a reflexão sobre espiritualidade(s) e qualidade humana profunda como aposta ao tratamento das chagas da solidão.

ESPIRITUAL³

Espiritualidade(s?)⁴ é em demasia um tema que instiga interesse dentro da esfera acadêmica de estudos de Ciências da Religião. Porém, não apenas nesta. Isso porque, ao indagar em grupos religiosos, tradicionais ou populares, ou, ainda, a não religiosos sempre escutará razoável definição do que seria tal temática. E, é exatamente razoável, pois, em uma modernidade tardia, espiritualidade(s?), no singular ou plural, se apresenta em dimensões socioculturais diferentes e com possibilidades que outrora não foram contempladas. Em nome do bom estudo, segue a análise de algumas das vertentes de espiritualidade(s?).

A primeira questão a ser enfrentada é a semântica da palavra espiritualidade. Molda-se ao seu tempo e espaço cultural. Sua primeira definição como palavra escrita perpassava necessariamente ao Espírito de Deus ou dos deuses. Anterior a isto, diga-se, em sociedades totêmicas, a forma de espiritualidade era relacional entre a humanidade e as formas sagradas manifestas na natureza. Nesta senda, o narrar espiritual tem como parte constituinte sinalizadores culturais, sociais e

³ "Espiritual" pintura surrealista do artista plástico José Bravo Rosa. Imagem que fará sentido quanto ao defendido sobre ecoespiritualidade, uma das possibilidades atualmente estudadas aqui.

⁴ "-S" em parêntese. Pois há linhas de pesquisa que entendem a espiritualidade como una e dimensional e que diferem das linhas de pesquisa que entendem haver espiritualidades no plural, portanto, distintas desde a origem. Como, pelo menos até esta parte do texto, o debate não fora instaurado, segue em aberto para as múltiplas possibilidades de pensamento.

identitários. Ao passo de uma mudança destes, a estremadura torna-se outra.⁵

Para Corbí (2017), o sistema sociocultural pré-industrial fomentava, em prol da coletividade, a submissão, a necessidade e a instrumentalidade. Quando postas as necessidades primeiras da humanidade, a experiência espiritual estava ligada a um sagrado provedor e legitimado para instrumentalizar as submissões, já que este mesmo impunha algum grau hierárquico (criador/ criatura, senhor/servo).

Nesta mesma linha, Catré *et al* (2016, p. 12), em consonância com Eliade (1978), traça uma ligação entre o *homo faber*, elencado por Arendt (2016), e o *homo religiosus*, quando da construção de ferramentas e meios de sobrevivência. Veja-se:

Ainda que a ferramenta pudesse ter, inicialmente, um valor unitário, assegurando juntamente com o domínio do fogo, a sobrevivência e o desenvolvimento da espécie humana, não deixou de produzir, também, um universo mítico-religioso, o qual aparece expresso nas crenças e mitologias que encontramos em torno daquelas mesmas ferramentas.

Assim, resta um dos sentidos possíveis de espiritualidade: aquele liame ao sagrado, em suas formas mais primitivas ou aquelas institucionalizadas. Aqui também repousa a usual compreensão da religião como *re- ligare* da humanidade ao sagrado. Nem em Catré *et al* (2016), tampouco em Corbí (2015), a religião deixa ter relevante papel social. O que, nas palavras de Ales Bello (2018), seria a predisposição humana de encontro ao sagrado. Para a autora:

⁵ Isto porque, “a cultura é sempre um fenômeno axiológico porque sua função é estabelecer quadros de motivações e atuações condizentes com a realidade” (CORBÍ, 1996, p. 12, tradução nossa). Em consonância com Miguel Reale (1994), a cultura é fático-axiológica e, portanto, ao passo de uma mudança fática a sociedade se molda à tentativa de interpretação deste novo estado. Este novo valor forma outros fatos.

Trata-se de um encontro peculiar entre o sujeito humano e o objeto divino, presente, mas exaustivamente, percebido como “revelação” exatamente porque o ser humano é *capax Dei*, porque sabe que a iniciativa vem do Outro. É esta a base da revelação, seja daquela “natural”, no sentido de que se é estruturalmente aberto a alguma coisa que nos supera, porque o divino nos torna capazes de tal abertura; seja daquela “sobrenatural”, assim definida porque se constata que Deus se manifesta posteriormente com sinais e modos extraordinários, não justificáveis com base em uma experiência ordinária. De fato, é a modalidade da revelação a ser extraordinária, enquanto nos assombra o fato de que alguma coisa escondida e inacessível tenha querido se mostrar. Em tal paradoxo está a essência profunda da revelação que nos faz, então, reafirmar a presença/ausência do divino (ALES BELLO, 2018, p. 20).

Ao que parece, a autora tem razão quando destaca a tendência humana de abertura ao transcendente, aquilo que está no outro ou no sagrado. Inspiração inexplicável para além do si e de busca de “sentido”. Aqui, “Deus não se revela falando aos homens, mas falando humanamente aos homens. É somente falando humanamente aos homens que pode dar-lhes novas perspectivas sobre a vida e sobre a morte” (MARTINS FILHO; BONACCORSO, 2020, p. 1149). É que todas as formas de manifestação do sagrado são em alguma medida cognoscíveis, ainda que causem espantos e silêncios duradouros. É a certeza da experiência que perpassa o eu e o transcende.

Ainda, há aquela espiritualidade terapêutica que parte “do sujeito individualmente considerado e da vivência do momento presente. Inúmeras ofertas inundam o mundo ocidental para propor à pessoa a reconciliação consigo mesmo, sanando as suas dúvidas, as suas angústias, as suas ambiguidades” (CATRÉ *et al*, 2016, p. 35). Estas causam algumas preocupações no campo social/político quando evidenciam o

“si” para ele mesmo, com a clara expulsão do outro, como por exemplo, é o caso do “autoperdão” (cf. MAGALHÃES; MARTINS FILHO, 2022, no prelo).

Em pensamento próximo ao supracitado, segue a reflexão de Pierre Hadot (2002) sobre a filosofia como exercícios espirituais – diferente de espiritualidade terapêutica, “no sentido mesmo físico, biológico e corporal” (ALMEIDA, 2011, p. 108), como impulso a aprender a viver, a dialogar, a morrer e a ler. Aqui novamente se observa uma espiritualidade que se inicia no si, mas não finda neste. Ocorre sempre em uma coletividade, pois quem dialoga, não o faz só. Ainda que exercite-se “em morrer, é exercitar-se em morrer em sua individualidade, suas paixões, para enxergar as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade” (HADOT, 2002, p. 49-50) – sempre dentro de uma lógica comunitária.

Como observa Sena e Silveira (2019, p. 81), algumas temáticas acabaram por se tornar urgentes na atualidade:

Essa preocupação plasmou o significante “crise ambiental” para se referir ao esgotamento dos recursos naturais, à extinção de várias espécies, de seres vivos, ao risco do desaparecimento de biomas e a outras calamidades que ameaçam a natureza e a sobrevivência da espécie humana, identificada como a principal responsável pela crise que ameaça a vida em sua totalidade.

E é esta preocupação justa que ensejou a escolha do título deste capítulo: a crise ambiental e a relação espiritual humana. Como já comentado, não há novidade nas hierofanias no âmbito da natureza – a sarça ardente, os totens de cangurus, os desastres naturais como fúria punitiva dos deuses. O que difere na atual ecoespiritualidade se

manifesta como “um itinerário espiritual de autoconhecimento que não tem necessária e exclusivamente relação com a religião em sua forma institucional tradicional” (SENA; SILVEIRA, 2019, p. 93). Portanto, uma filosofia ou espiritualidade de vida de encantamento e respeito à integralidade da vida planetária, em combate aos desperdícios, ao individualismo, ao consumismo etc.

Figura 1: Espiritual⁶



José Bravo Rosa

Observa-se o quadro surrealista que inspirou o título do artigo: Espiritual. A natureza morta ao fundo. Uma última árvore com

⁶ Obra pertencente ao acervo pessoal do artista José Bravo Rosa. Mas, que pode ser encontrada na conta pessoal dele, em *open access*, em: <https://www.pinterest.pt/pin/496944140107637504/>.

ramificações que remontam uma silhueta feminina. O corpo feminino se projeta em direção a uma mão que surge aos céus, como quem pede socorro. Notabiliza a resistência e fertilidade da Mãe Terra (ou Pachamama, deusa andina), ao passo de sua sangria e esvaimento em razão da dominação a ela como subserviência à humanidade. Estas que, juntas, natureza e humanidade, formam um todo planetário.

Traçadas algumas possibilidades de espiritualidade(s), se faz necessário o debate quanto ao uso ou não do plural na palavra espiritualidade. Seria uma espiritualidade multifacetada, múltiplas espiritualidades ou uma “qualidade humana profunda”? Para Catré *et al* (2016, p. 41), a espiritualidade é una na medida em que é “aquilo que nos faz mais pessoas, mais humanos”. Não tem restrição a uma das linhas, mas são todas essas na medida em que apresentam aspectos comuns, a saber:

1) a capacidade que existe no ser humano de se autotranscender, a qual se encontra associada às questões existenciais (entre outras, às questões de sentido para a vida e para a morte); 2) a abertura ao Transcendente (tenha ele a designação de Deus, Poder Supremo ou outra, algo que é, reconhecida-mente, Superior ao ser humano porque este, na sua finitude, na sua “autossuficiência”, descobre e abre-se ao infinito, ao que transcende, ao Sobrenatural); 3) a ligação ao mundo e à grandiosidade da natureza; 4) a ligação aos outros (CATRÉ *et al*, 2016, p. 41).

Já para Oliveira (2016, p. 117), “o recorrente e preferível uso ‘plural’ da palavra, ou seja, espiritualidades. [...] não se tratando apenas de um critério descritivo, mas também um critério normativo, pois prescreve que a categoria deva permanecer abrangente, indeterminada e livre” – visitando espaços na religião, religiosidade, fenômeno religioso etc. sem findar na exclusividade destes.

De antemão, bastante foi dito sobre as esferas socioculturais que modificam a semântica daquilo que se entende por espiritualidade. É que as formas de espiritualidade se vinculam ao tempo, às circunstâncias e ao espírito da época. Logo, aos “nexos entre os acontecimentos como a maneira de representá-lo” (KOSELLECK, 2014, p. 93). Supondo, notadamente, a boa-fé da maioria que toma suas decisões da vida prática na construção duma comunidade que faça sentido, querendo uma vida boa e justa, a humanidade, como um coletivo singular, compreende o fático-axiológico tutelando aos seus maiores bens – ora o sagrado, ora suas famílias, a natureza etc.

É exatamente neste ponto que merece destaque a perspicácia de Corbí ao destacar uma qualidade humana profunda. Pois a lógica de submissão social agrícola/mítica e ideológica muito faz sentido em sociedades pré-industriais. Porém, se o núcleo de análise é a atual sociedade de conhecimento, o que reina é a fluidez de pontos dos projetos coletivos não necessariamente ligados a mitos e ritos, mas, outros pressupostos axiológicos.

A axiologia do espírito do tempo escapa à teorização absoluta e fixa em palavras, em especial, na sociedade do conhecimento quando o mundo – humano, conforme posto a ser visto – tornou-se eivado de toda sorte de novas técnicas, ciências, novos amores, novas fés, transparências de redes sociais, maior incidência de doenças mentais etc. É neste cenário que se pode discutir as novas espiritualidades ou a qualidade humana profunda a que se refere Corbí, inclusive, aquelas que nada têm a ver com a religiosidade.

Mais especificamente, a qualidade humana profunda é aquele atributo típico humano que, convertido ao bom funcionamento do coletivo, converte-se num viver e cultivar consciente para a sobrevivência digna

dos humanos e do planeta. Certos de que nas palavras, e no silêncio, habitam real interesse, não-egocêntrico, e o distanciamento (desapego) daquilo não absoluto dentro do projeto coletivo de humanidade para a liberdade, voluntariedade e interdependência, eis aqui a tríade de Corbí⁷. Nesta definição restou claro que não há carência de deuses, crenças, símbolos, ou mitos, ainda que possam constar na individualidade de alguns.

Após enfrentar todas estas compreensões de mundo igualmente válidas, segue a análise de como se apresentam tais estudos na vida prática em um recorte sobre a solidão, solitude e a saudade, em especial, no contexto de pandemia. Pois, acrescido à multiplicidade de vivências espirituais e de qualidade humana profunda sobejou dores e vazios existenciais e de sentido. A multiplicidade destas prospecções espirituais prometeu à humanidade uma conta de soma zero. Fator que não tem se mostrado verdadeiro.

⁷ Interesse, distanciamento e silenciamento (IDS) como exercício da qualidade humana profunda defendida por Corbí que deságua na indagação, na comunicação e no serviço (ICS). Diga-se, na presença do bom exercício da qualidade humana profunda há indagação social sobre meios razoados para melhoria da vida humana, boa comunicação entre as pessoas e serviço como forma de aceite de interdependência. Por vezes, tais ações são manifestas em palavras. Outra aparecem no silêncio, que muito diz sobre a tentativa de viver bem com o outro. O fim desse esforço é inaugurar um projeto coletivo de humanidade livre, voluntário e de interdependência.

HOMEM BRINCANDO DE SER, SÓ⁸**Figura 2: Futebol II⁹**

Ivan Cruz

Antes do caos chamado “evolução”, vale a pena rememorar os vizinhos sentados em “tocos” à porta de suas casas ao fim da tarde, os beijos adolescentes trocados à vista de ninguém, a bola que caiu no quintal daquele senhor enfurecido, as fofocas um pouco maliciosas das tricoteiras e das namoradeiras à janela. O que todas essas coisas têm em comum é, justamente, a vivência cotidiana como fator terapêutico. Disso se pode aferir: o peso de uma vida, quando compartilhada, é suportável.

Compartilhar como quem faz parte de algo com alguém. Soa trágico ao observar que esse é o verbo usado em redes sociais, como se

⁸ “Homem brincando de ser, só” é o título de uma gravura e uma escultura do artista brasileiro Susano Correia.

⁹ Obra pertencente ao acervo pessoal do artista brasileiro Ivan Cruz. Mas, que consta, em open acess, no link: artistasdobrasil.com/2018/09/11/ivan-cruz-futebol-ii/

possível fosse reconhecer a complexidade humana nos mal servidos 15 segundos de um *stories*, palavra que sequer compõe o vocábulo da língua portuguesa de forma naturalizada. Embora não seja termo “oficial”, consegue capturar o significado no imaginário cultural brasileiro atual. Até “porque as palavras não designam em primeiro lugar algo teórico e univocamente, para então serem usadas nessa acepção, mas, ao contrário, são empregadas na vida cotidiana, constituindo o emprego de sua significação” (CORETH, 1973, p. 33).

É neste mundo falado que lançamos luz aos significados de cada uma de nossas vivências e à nossa sobrevivência. Para Corbí (2015), é exatamente esta a vantagem humana como espécie no mundo: a capacidade de desenvolver-se e permanecer em comunidade pela comunicação, sem a necessidade de grandes modificações genéticas para adaptação. Isto permite o câmbio de significado de pressupostos culturais sem que represente uma catástrofe à humanidade.

Mundo não só habitado por humanos, mas constituído por estes. E, nele, “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2016, p. 32). Assim, a existência física e do ser das pessoas são apenas viáveis quando postas à interação de outras.

Na ausência do outro há uma perda significativa do eu, já que parte da significação do eu dialoga com preceitos presentes nos outros e na comunidade em que o indivíduo se relaciona. As fontes de identidades compartilhadas, como o idioma, a nação, os costumes etc., formam parte do eu. Logo, o “outro é constitutivo da formação de um eu estável” (HAN, 2018, p. 34). É esta alacridade de ser humano: ter como parte

constitutiva do si o outro, um outro insubstituível. E, só na garantia da presença deste outro, a completude do eu.

A modernidade tardia, ou, como também é conhecida, a sociedade do conhecimento (cf. Corbí, 2017), desponta uma crise de identidade. A multiplicidade de ofertas de fontes identitárias pulveriza a relativa estabilidade do ser de outrora. “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006, p. 12).

Isto posto, há enorme possibilidade de a sociedade galgar ao narcisismo e ao individualismo. Ora, na “falta de vínculos com os objetos, o eu é repellido de regresso a si mesmo” (HAN, 2018, p. 32). Esta hipótese não é descartada neste estudo. Mas, o que se busca aqui é a análise de outro ponto: a dor ou *languishing* ocasionado por esta ausência de um outro expulsado.

Uma anotação mais aprofundada sobre semântica merece ser feita. A palavra saudade no imaginário brasileiro sempre remeteu a uma dor da ausência, alguma nostalgia, mas, com certeza, a grande porção de esperança, simultaneamente. Esta esperança e alegria/conforto projetada ao futuro incerto caracterizou este povo “carnavalesco”¹⁰ por muito. Tanto que estas características impregnaram na palavra saudade. Não há saudade mais esperançosa que a brasileira. Inclusive, esta semântica da saudade não tem que ver com sua origem, mas com a resignificação que a cultura brasileira deu a ela.

Saudade tem sua origem no latim *solitate* que, ao chegar em solo galício transmuta do latim vulgar para o galego *soidade*. Ambas, em

¹⁰ No sentido de alegria, apesar do caos sempre presente nestas terras.

linhas gerais, significam solidão, como quem diz sentir saudade na solidão de não estar em casa ou com quem ama, em total isolamento. Este sentimento triste de abandono e distanciamento do que e de quem se ama obriga aqueles da Galícia a dizerem em voz alta o que sentiam.

Figura 3: Sainte Madeleine méditant dans la solitude¹¹



Adrien van der Werff (1659-1722), Musée du Louvre

Das solidões, temos aquela interpretação provável da obra “*Sainte Madeleine méditant dans la solitude*” de Adrien van der Werff. Uma

¹¹ Obra que também pode ser vista no acervo virtual do Museu do Louvre pelo link <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010060866>

mulher afastada do seio social por ser uma pecadora¹². Uma mulher menos digna, na indignidade de ser mulher. Desnuda e absorta! Ela estava só voluntariamente ou condenada ao isolamento social por seus pecados? Sabe-se que, por vezes, pecados e erros menores condenam pessoas a uma morte social, atualmente chamada de “cancelamento”. Nada tão atual quanto os salvadores fariseus munidos do anonimato de se dissolverem nas multidões de tuítes que destilam toda sorte de justificação virtual (ou não).

Quanto à solidude, como variante da solidão, é exercitada, inclusive, como forma de espiritualidade. Em silêncio, as pessoas buscam a conexão com seu eu interior, desprendendo-se da mundanidade e elevando seu espírito à unicidade do ser. Tal pensamento consta no repertório espiritual brasileiro. Mas, certamente, embebido de tradições orientais.

Há também aquela solidão da indiferença. Ela não se apresenta como falta de sentimento em relação ao objeto de que se afastou. Mas, como mecanismo de autodefesa, negação de outros sentimentos ou doenças – fobia social, medo de se relacionar. Não é falta de sensibilidade, do contrário, é excesso dela. A indiferença como ausência de qualquer sentimento é patológica e um tanto mais rara na sociedade, pelo que não é a ela que aqui nos referimos.

As redes sociais criaram uma ilusão de proximidade e transparência das vidas cotidianas das pessoas. É porque “o ser humano sequer é transparente consigo mesmo. [...] Desse modo, torna-se impossível criar uma transparência interpessoal. [...] é justamente a falta de transparência do outro que mantém viva a relação” (HAN, 2017, p. 12). Este limbo

¹² Taxada como prostituta, quando não resta claro a qual dos possíveis pecados ela cometera na Bíblia.

criado entre o “@” das pessoas e elas mesmas fomenta uma “comunidade” sem pessoas. E, aqui, mais uma forma de solidão.

A última solidão destacada no presente estudo é aquela sintomática da COVID-19. Esta aumentou os níveis de suicídio e doenças mentais, como informa o Ministério da Saúde (2022):

O aumento dos sintomas psíquicos e dos transtornos mentais durante a pandemia pode ocorrer por diversas causas. Dentre elas, pode-se destacar a ação direta do vírus da Covid-19 no sistema nervoso central, as experiências traumáticas associadas à infecção ou à morte de pessoas próximas, o estresse induzido pela mudança na rotina devido às medidas de distanciamento social ou pelas consequências econômicas, na rotina de trabalho ou nas relações afetivas e, por fim, a interrupção de tratamento por dificuldades de acesso. Esses cenários não são independentes. Ou seja, uma pessoa pode ter sido exposta a várias destas situações ao mesmo tempo, o que eleva o risco para desenvolver ou para agravar transtornos mentais já existentes. *O distanciamento social alterou os padrões de comportamento da sociedade, com o fechamento de escolas, a mudança dos métodos e da logística de trabalho e de diversão, minando o contato próximo entre as pessoas, algo tão importante para a saúde mental. (grifo nosso)*

O comportamento alterado que se sublinha é uma nova forma de solidão. A pandemia obrigou o isolamento e o afastamento social. Após anos desta distância, o outro que sempre foi o inferno, tornou-se ainda mais incômodo. Parte da população volta a se relacionar de modo habitual. Outros, em especial, os mais jovens, eivados das virtualidades sempre presentes em suas vidas, apresentam maior dificuldade de se apresentarem ao social. Não estão protegidos por seus “*black mirrors*”. Ao mesmo tempo, há uma eterna saudade da presença do outro.

Esta solidão, acompanhada pelo sentimento de vazio fomentado pelas redes e agora piorado pelos isolamentos sociais sanitários, é

alarmante, como mostra as estatísticas. Em setembro de 2021, o Ministério da Saúde publicou estudo que demonstra aumento considerável do índice de suicídios e lesões autoprovocadas, cerca de 43% de aumento quando comparados o ano de 2010 e 2019¹³. Neste mesmo sentido, a Organização Mundial da Saúde aponta o suicídio como a quarta causa morte de jovens de 15 a 19 anos com riscos agravados, inclusive, pelo isolamento social¹⁴.

Este distanciamento social resulta naquele cansaço descrito por Han (2015), dividido em dois e extremado, “meu cá, teu lá”. Aquele cansaço social que, não dito em voz alta e engolido, rasga a garganta no silêncio da alma. “Eles são violentos porque destroem qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem” (HAN, 2015, p.38). É que o inferno do outro dói menos que o inferno individual, novamente, uma vida compartilhada é suportável. Melhor é ver e ser visto.

Daí o receio apontado por esse estudo: que de fato a saudade brasileira retorne ao significado etimológico oriundo do latim. A dor da ausência do outro, da solidão. E, que todo o arcabouço de bons significados e esperança retorne às cores frias como na obra “Homem brincando de ser, só”, de Susano Correia. Pois, claro, ninguém descreve a dor da solidão em cores carnavalescas. Se o fizesse não passaria de elementos irônicos e provocativos, algo como rir da dor.

Em retorno ao argumentado exposto acima, as múltiplas espiritualidades surgem como um fôlego de busca de sentido nesta atualidade

¹³ https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/boletins-epidemiologicos/edicoes/2021/boletim_epidemiologico_svs_33_final.pdf

¹⁴ <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/suicide>

confusa em que as fontes identitárias são mais fluidas. Ora em ligação ao sagrado, ora em retorno à natureza.

Corbí defende o exercício profundo da qualidade humana que ocorre quando “há interesse pela realidade, um interesse não egocêntrico; quando há distanciamento ou desapego das estruturas de desejos; e quando há silenciamento dos desejos e temores” (SENRA; SOUZA, 2011, p. 20, tradução nossa). Esta tríade conduzirá, sem mitos ou crenças, à:

[...] indagação livre, continua, individual e/ou coletiva, não como submissão (a uma revelação, aos mestres ou as autoridades); se cultivam, ainda, como comunicação e interdependência: uma comunicação focada à dimensão absoluta na qual os indivíduos e grupos constituem-se eles mesmos como comunicação (comunicação da revelação que leva à indagação continua, comunicação com os mestres e com as tradições e textos de sabedoria). (SENRA; SOUZA, 2011, p. 20, tradução nossa).

Esta constante indagação deve ser focada não em uma espécie de reflexão vazia, forma de alimentar o ego ou superficialidades oriundas das rápidas mudanças tecnológicas e científicas. Para Corbí (2017), qual seja a mudança não deve ceder a atual crise axiológica, antes disso deve refletir à finalidade de melhorar a vida humana. Urge: “despertar o interesse pela realidade e indagar sobre a própria existência” (SENRA; SOUZA, 2011, p. 22, tradução nossa), para conduzir a uma vida boa para si e para o outro.

Nesta senda, a qualidade humana profunda ou quaisquer outras espiritualidades devem ser fôlego às pessoas que se lançaram ou foram lançadas à terceira margem do rio e lá estão “brincando de ser, só”, com saudade. Não aquela saudade típica brasileira, mas aquela que grita no vácuo da solidão.

Figura 4: Homem brincando de ser, só¹⁵



Susano Correa

TERMO

Restou claro que a modernidade tardia, que se caracteriza por sua extrema fluidez, alterou a significado de várias palavras e vivências humanas. Ao passo que sufocou a humanidade com excesso de informações e transparência. A promessa de melhoria da qualidade de vida humana por via tecnológica não se concretizou, apenas transmutou

¹⁵ Obra disponibilizada em livre acesso na plataforma Twitter, disponível no link: <https://twitter.com/susanocorreia/status/1390437059752517633>. Disponível também para aquisição no site do artista: <https://www.susanocorreia.com.br/>

os problemas. Esta comunidade em rede que se formou, encontra-se ainda mais solitária. Até a semântica brasileira da palavra saudade tem cedido espaço ao seu significado originário de solidão. Daí o espaço de fôlego, inclusive do espírito como significa(ou) em algumas tradições, da(s) espiritualidade(s) e vivência de uma qualidade profunda humana como esperança de melhor qualidade de vida e retorno ao espaço público das vivências humanas.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, A. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- ARENDT, H. *A condição humana*. 13ª edição. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ALMEIDA, F. F. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun., 2011. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1750>>
- CATRÊ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÊ, A.; CATRÊ, M. C.; Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003>
- CORBÍ, M. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996. .
- CORBÍ, M.; MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Por uma espiritualidade profunda: uma entrevista com Marià Corbí. *Caminhos*, v. 15, n. 1, Goiânia, 2017. p. 149-161. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/5973/3263>>
- CORBÍ, M. El de la cualidad humana profunda em las sociedades de conocimiento globalizadas. *Principios de epistemología axiológica*. n 4. Madrid: Bubok, 2015.
- CORBÍ, M. Las sociedad de conocimiento y la cualidade de vida. *Principios de epistemología*, n. 5. Madrid: Bubok, 2017.

- CORETH, E. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- ELIADE, M. *História das ideias e das crenças religiosas*: a Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HAN, B-C. *A sociedade do cansaço*. Trad. De Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HAN, B-C. *Sociedade da Transparência*. Trad. de Enio Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HAN, B-C. *A Expulsão do Outro*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- HADOT, P. Reflexões sobre a noção de “cultura de si”. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 51, p. 183-204, 2017. Disponível em: <https://digitalisdsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42152/3/Reflexoes_sobre_a_nocao_de_cultura_de_si.pdf>
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- KOSELLECK, R. *Estratos do Tempo*: Estudos sobre história. Trad. de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- NASCENTES, A. *Dicionário Etimológico Resumindo*. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1966.
- MAGALHÃES, B.S.; MARTINS FILHO, J.R.F. “Autoperdoe-se”: o espaço público do perdão em Hannah Arendt. No prelo, 2022.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; BONACCORSO, G. A centralidade do rito na experiência religiosa: uma entrevista a Giorgio Bonaccorso. *Caminhos*, v. 18, p. 1133-1164, 2020. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8396>>
- OLIVEIRA, D. S. O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 3, n. 1, agosto, 2016. p. 112-133. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14252/12571>>

REALE, M. *Teoria da tridimensionalidade do direito*. 5ª edição. São Paulo: Saraiva, 1994.

SENA SILVEIRA, E. J.; SILVEIRA, J. P. Ecoespiritualidade: religião e a nova gramática espaçotemporal. REVER – Revista de Estudos da Religião, v. 19, n. 3, set./dez., 2019. p. 79-98. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/rever/article/view/46929/31375>

SENRA, F.; SOUZA, J. F. de. Espiritualidad como cualidad humana y cualidad humana profunda en el pensamiento de Marià Corbí. Theologica Xaveriana, v. 71, Bogotá, Colômbia, 2021, p. 1-26. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/33272>

PARK, C. L. Meaning, spirituality, and health: a brief introduction. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 6, n. 1, jan./abr., 2014. p. 17-31. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/8246/8003>>

4

ESPIRITUALIDADE DAS CEBS NO CUIDADO PARA COM OS POBRES E EXCLUÍDOS

Cirone Rodrigues de Almeida¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta o conceito de espiritualidade dos autores desde algumas de suas principais acepções na atualidade. Conta que a palavra espiritualidade deriva da palavra espírito que foi herdado da tradição judaica. Para a tradição judaica espírito é uma palavra feminina *Ruah* que significa sopro ou ar que penetra em todo o corpo e espiritualidade é movimento do espírito que permite o homem conhecer si mesmo, relacionar consigo mesmo e com os outros, com a natureza e com o planeta. Ela é conhecida também como mecanismo que o homem (a) utiliza nos momentos de decisões diante de situações de limites, permitindo que este (a) possa captar os valores mediante o órgão de sentido ligado à consciência e esta antecede ao juízo moral.

Na segunda parte o artigo apresenta uma explicação sobre o cuidado com os pobres e que esta preocupação não é uma novidade das Comunidades Eclesiais de Base (doravante, CEBS). Os judeus já tinham essa preocupação em relação aos mais pobres, isso é visível nas pregações dos profetas denunciando as pessoas que tinham o controle das estruturas de opressão e empobrecimento. Além disso, os pobres também faziam parte do centro do agir de Jesus, isso se faz presente nos

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduado em Filosofia e em Teologia.

quatro evangelhos e nas bem-aventuranças de Mateus 5,1-13 e Lucas 6,20-26. Depois de Jesus, os discípulos deram continuidade e as CEBs proporcionaram esse retorno às fontes.

Na terceira parte do texto será apresentado o conceito de espiritualidade propriamente ligado às CEBs, podendo afirmar que as CEBs possuem uma espiritualidade própria e particular. As CEBs tiraram o conceito de espiritualidade que estava enclausurado nos conventos e mosteiros colocando-o no meio dos leigos. Por isso, elas são conhecidas por terem uma espiritualidade libertadora. Tal ideia possui seu nascimento no Antigo Testamento com Abraão que deixou tudo e se colocou em marcha à procura de uma terra onde pudesse colocar o seu povo. Ela continuou com o movimento das parteiras no palácio do Faraó no Egito, teve continuidade com Jesus e seus discípulos, seguindo desde ali, com as comunidades cristãs. A espiritualidade das CEBs é libertadora porque consegue unir oração e ação, fé e justiça. É uma força viva que atua, modifica e transforma a vida, soluciona os conflitos causadores dos sofrimentos humanos, anima a esperança dos pobres, dos oprimidos. O presente trabalho conclui mostrando que a espiritualidade é uma força que coloca a pessoa em movimento para fora de si mesma, proporciona um novo olhar sobre o mundo permitindo-lhe caminhar livremente de maneira adulta e consciente.

ESPIRITUALIDADE COMO UMA CONDIÇÃO HUMANA

A palavra espiritualidade tornou-se conhecida a partir do campo religioso da tradição judaica com a noção de espírito como sopro de Deus, ganhou força no cristianismo especificamente entre os católicos, esteve por muito tempo, enclausurada nos mosteiros e conventos. Foi

com as CEBs que a espiritualidade saiu da clausura e passou a habitar entre os leigos (FREIXES, 2014, p. 717). Para Gebara (1992, p. 42) “pensar ou falar em espiritualidade, sugere, [...] a presença de uma espécie de ar puro que penetra no corpo inteiro: penso que é por essa razão que a Bíblia hebraica chama o Espírito de *Ruah*, vento”. Quando se menciona espiritualidade, “estamos referindo a um sopro orientador da vida, um sopro que dá uma direção que pode mudar segundo os diferentes momentos e exigências da história”.

Conforme Gebara (1992, p. 42) “a espiritualidade é um fato coletivo. Apesar das divergências e conflitos entre diferentes espiritualidades, estamos sempre ligadas a um movimento espiritual maior que nós mesmas”. Quando a pessoa afirma minha espiritualidade, já está participando de um fato coletivo, pois “a espiritualidade não é um fato individual produzido por única pessoa e depois legado a outras, mas um fato coletivo”. Explica Gebara (1992) que não existe somente uma espiritualidade como um bloco fechada em si mesma, mas diferentes espiritualidades que se modificam nos diferentes momentos da história, quando conectadas formam um corpo harmônico:

A espiritualidade é sempre em nós e para nós. É como uma partitura musical que só pode ser conhecida quando tocada ou cantada. E cada vez que é tocada ou cantada há elementos novos que entram, e que tornam compreensível para cada época. (GEBARA, 1992, p. 43).

Conforme Ales Bello (2018, p. 14) ao examinar percebeu que ““o desejo” é uma atitude, um movimento psíquico, uma vivência –no sentido fenomenológico que deriva de uma falta, e da falta de alguma coisa que se conhece”. Essa falta permite ao ser humano fazer a experiência do limite, com isso, ele se projeta para o que é ilimitado, nesse sentido:

Feuerbach responde que é a experiência humana do limite que nos faz projetar fora de nós mesmos aquilo que é sem limite. Mas aqui também se pode notar que a própria experiência do limite é possível somente se se “sabe” que existe um limite, e que o limite em si surge quando se atesta que existe alguma coisa que está além de tal limite. (ALES BELLO, 2018, p. 14)

Para Aquino (2019, p. 268) “o que caracteriza o humano é o fato de estar inserido em uma contínua tensão entre o ser e o dever-ser mediada por uma vontade e uma busca de sentido”. O mesmo autor explica que “a pessoa espiritual emerge e se desvela por meio da decisão e da ação, [...] O espiritual emerge no movimento de aproximar a discrepância entre o seu ser e o seu poder ser”. A discrepância consiste quando a pessoa tende em afirmar de si mesmo, sendo que somente Deus pode afirmar de si mesmo, ‘sou o que sou’, mas “a totalidade do humano abarca toda a sua existência, a complexidade ontológica apenas está completa quando se considera a sua dimensão espiritual” (AQUINO, 2019, p. 269).

Na atualidade existe uma dificuldade acerca da palavra espiritualidade, compreende apenas como uma dimensão sutil da existência, mas como a sociedade se encontra em um processo dinâmico, isso impossibilita haver respostas com exatidão acerca do conceito (FREIXES, 2014, p. 722). É o que diz Ales Bello (2018, p. 21) as análises permitem revelar o fenômeno sacro-religioso, mas a sua volta se encontra uma potência com pluralidade e multiplicidade de significados ao mesmo tempo.

Para Simoncini (2019, p. 17) a palavra espiritualidade é nova e antiga, nova porque dá significado às questões existenciais, abre para a esperança e a transcendência. É uma palavra antiga, porque remete ao século V, onde se falava em latim (*spiritualis*) termo próprio do campo religioso cristão. Muitos estudos tentaram explicar o conceito

espiritualidade mas sua definição permanece incerta, turva, longe de ser concluída, é compreendida apenas como uma aspiração pessoal pelas coisas deste mundo ou além da realidade material, das ambições terrenas (Deus). Para a mesma autora, “a espiritualidade é considerada como uma regra de investimento no ser ou uma regulação da existência. Ela não desaparece quando deixa de ser religioso”. Mas em suma, a espiritualidade é a expressão da vida, de toda vida; é intrínseco a natureza humana, como não existe homens únicos também não existe uma única espiritualidade, podendo ser encontrada na dimensão: religiosa, filosófica, cultural e estética.

Para Senra (2021, p. 05) Corbí faz uma distinção entre espiritualidade como submissão e espiritualidade como qualidade de vida profunda. A espiritualidade como submissão encontra sua força nas crenças e ortodoxias e a espiritualidade como livre investigação está relacionada às características da sociedade do conhecimento, das tecnologias, do avanço da ciência. Conforme Senra (2021) existe uma incompatibilidade entre a espiritualidade como qualidade humana profunda e as crenças, pois o cultivo da espiritualidade não depende necessariamente das religiões. Não devem negar a herança construída pelas religiões para com a espiritualidade, mas que hoje não se faz necessário, porque a espiritualidade pode ser cultivada e vivida em sua dimensão mais profunda, tanto individual como no coletivo sem carência da submissão a “deuses, crenças, símbolos ou mitos. É importante que esteja livre da condição egocêntrica, predatória” (SENRA, 2021, p. 20).

Para Oliveira (2016, p. 117) uma espera espiritual não religiosa ajudaria “depurar a palavra espiritualidade de possíveis desvios e abusos metafísicos e institucionais,” extrapolado pelo uso exclusivo teológico-

religioso das religiões. Nesse sentido, faz-se necessário libertar a espiritualidade do monopólio das cosmovisões religiosas tradicionais. Ainda, conforme Oliveira (2016):

[...] a tese de uma espiritualidade não-religiosa pressupõe principalmente uma limitação do conceito de religião, cuja extensão categorial é comprimida de tal maneira que se torna então essencial um novo conceito mais abrangente e desprovido de interesses metafísico-institucionais (OLIVEIRA, 2016, p. 18).

Segundo Carrara (2016, p. 75) “Religião busca a salvação e o significado último da existência”, oferecendo meios para encontrar respostas para as necessidades da vida. “A religião se situa na consciência, que ele chama de órgão de sentido, responsável pelas decisões existenciais que todo ser humano toma ao longo de sua vida”, e a espiritualidade é a dimensão capaz de ultrapassar a si mesma para realizar o sentido da vida.

A descoberta da espiritualidade faz parte da aventura da própria pessoa, de sua liberdade, a ciência e a religião podem contribuir no processo, mas é a própria pessoa que descobre sua espiritualidade (CARRARA, 2016, p. 79). Carrara (2016) explica que “a pessoa que cultiva uma espiritualidade autêntica, uma saudável relação com Deus, está em condições de se afastar interiormente de suas circunstâncias, sejam elas quais forem”. A espiritualidade não se sofre com enfermidades:

O espiritual se constitui como aquela parte do ser humano que, por assim dizer, não adoece nunca e reage sempre contra possíveis enfermidades. A confiança no mistério último que chamamos Deus produz confiança para enfrentar dificuldades da vida, inclusive as de ordem psíquica, que ficam minimizadas frente ao significado maior para a vida aportado pela espiritualidade ou fé religiosa (CARRARA, 2016, p. 80).

Quando a espiritualidade é autêntica serve para “contribuir para atenuar os efeitos nocivos do egocentrismo pós-moderno causador de doenças psíquicas, porque capacita o ser humano para o amor, a partilha, a solidariedade” (CARRARA, 2016, p. 40). Carrara (2016) explica que “a espiritualidade se torna uma força motriz de crescimento e cura, porque põe a pessoa em movimento para fora de si mesma”. A espiritualidade permite a pessoa alcançar sua saúde psíquica, a se encontrar consigo mesma, favorece outro olhar sobre seu passado, possui uma saudável relação com a situação atual e com o mundo (CARRARA, 2016, p. 80).

Segundo Almeida (2011, p. 108) na expressão exercício espiritual, é importante destacar o papel da ciência no processo terapêutico, na progressão do estágio espiritual, pois “trata-se efetivamente de exercício, no sentido mesmo físico, biológico e corporal do termo”. Para o mesmo autor, “Hadot compreende-se bem que uma filosofia, como o estoicismo, que exige vigilância, energia, tensão de alma, consiste essencialmente em exercícios espirituais”, sendo que “essa exigente terapêutica em relação ao corpo e à alma, coloca o homem, em primeiro lugar, em relação consigo mesmo e, necessariamente, em relação com o outro”. O mesmo autor conta que a terapia espiritual filosófica, em profunda sintonia com os elementos na natureza nos ensina viver e morrer, então é:

Daí a conexão entre as quatro seções que compõem o artigo *Exercices spirituels*: “aprender a viver”, “aprender a dialogar”, “aprender a morrer”, “aprender a ler”. É preciso enxergar que não há nisso nenhuma ordem, nenhuma progressão. Não há primeiro nem último, pois não são estágios, mas elementos que, naquele espaço que o contato do homem com a natureza

abre – a filosofia – se integram, se interpenetram e se complementam. Na verdade, nenhuma distância separa viver e morrer (ALMEIDA, 2011, p. 108).

A vida não pode consistir numa preparação para um futuro, “pois isso quer dizer esquecer a vida mesma, a vida no presente, sua atualidade”. Vida merece ser vivida no presente, e os exercícios espirituais exigem que devemos aprender viver e morrer “para enxergar as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade” (ALMEIDA, 2011, p. 109).

Para Corbí; Martins Filho; Ecco (2017, p. 152) “poderíamos chamar de espiritualidade, o que chamamos qualidade humana profunda”, as novas formas fundamentais de sobrevivência como o representar e cultivar, estas são dimensões absolutas do viver humano. Os autores afirmam que:

Na nova espiritualidade, a nova qualidade humana, a religiosidade das novas sociedades, não se nega a institucionalidade, apenas se nega a institucionalidade própria das religiões, porque esta se torna impossível já que a relação com toda a realidade e seus meios de sobrevivência passou a ser completamente mediada pela tecnociência que é abstrata (CORBÍ; MARTINS FILHO; ECCO, 2017, p. 152).

A nova espiritualidade não possui interesse em dar repostas prontas aos dramas da vida, mas fornecer uma nova dimensão do viver, da existência humana absoluta, oferecer luz e sabedoria para encarar as grandes questões e dificuldades sem a intenção de obter soluções prontas (CORBÍ; MARTINS FILHO; ECCO, 2017, p. 154). Segundo os mesmos autores, precisa mudar a compreensão de que “uma espiritualidade não ligada a crenças não pretende nem pode oferecer soluções aos dramas da existência humana”. Contam Corbí; Martins Filho; Ecco, (2017) que:

A nova espiritualidade (termo que deverá ser substituído por “qualidade humana profunda”, porque “espiritualidade” já não corresponde à antropologia vigente entre nós) não pretende dar respostas às perguntas e aos dramas da vida humana, mas fornece outra dimensão de nosso viver: a dimensão absoluta do existir humano, a dimensão radicalmente gratuita. [...] A qualidade humana profunda (a espiritualidade), como as artes, dá nova luz e dá sabedoria para confrontar as grandes perguntas e as dificuldades, sem que isso signifique que nos doe soluções fechadas (CORBÍ; MARTINS FILHO; ECCO, 2017, p. 155).

No entanto, Corbí; Martins Filho; Ecco (2017, p. 157) explicam que a nova espiritualidade, conhecida como espiritualidade laica, nasceu como resposta “ao desmantelamento espiritual que se criou na medida em que as sociedades eram invadidas pelas dinâmicas aceleradas das ciências e tecnologias”. Com o constante progredir da inovação acelerada, “não se pode viver a espiritualidade através de crenças, que fixam as maneiras de pensar, sentir, atuar e viver”. Nesse sentido, as “sociedades deviam deixar a hierarquização e a submissão, porque [...] não podem viver a espiritualidade a partir da hierarquia e da submissão”. A espiritualidade que Corbí; Martins Filho e Ecco (2017, p. 158) propõem “não é uma espiritualidade de crenças, de formulações, de conteúdos”. Mas uma espiritualidade que se assemelha à arte. Porque “a arte é universal [...] é carente de fixações, de crenças, de submissões; é espírito criativo e livre”. Esse é o sentido de “uma espiritualidade universal, sem que devesse supor qualquer uniformidade. O espírito é livre e adotará as formas adequadas a cada cultura e situação”.

A partir dessa compreensão de uma espiritualidade, interligada com o outro, não isolada, mas voltada para o cuidado com a vida, com a vida dos mais fracos economicamente, livre das estruturas religiosas que os profetas da comunidade judaica tomavam liberdade e coragem

para denunciar as estruturas causadoras de pobreza e miséria. Os pobres não eram questão de opção mas fruto de estruturas políticas religiosas excludentes e a espiritualidade dos profetas permitiam enfrentar as estruturas opressoras em sua época com discursos que veremos a seguir.

OS POBRES E MENOS FAVORECIDOS NO ANTIGO TESTAMENTO E O PAPEL DOS PROFETAS

Os pobres sempre foram sinal de preocupação dos judeus no Antigo Testamento, como apresenta o livro do Êxodo (3,7). Tal realidade preocupante é mostrada de maneira clara nos discursos dos profetas, continuada com Jesus e, depois dele, com seus discípulos e a Igreja. Conta Siepíerski que Gutiérrez observou que a pobreza “é uma noção pouco trabalhada teologicamente e que permanece incerta”. As muitas ambiguidades no termo se dão pelo fato de que “a maioria das reflexões sobre o termo pobreza tenha sido feita pelos ricos”, isso porque “a maioria dos pobres não possui os recursos necessários para a elaboração de uma reflexão filosófica”. A classe dominante “constrói para si um sistema de explicação da realidade do mundo sem procurar modificá-la, as reflexões sobre pobreza são provavelmente os melhores exemplos de construções ideológicas para a perpetuação do *status quo*” (SIEPÍERSKI, 1988, p. 220). Continua o mesmo autor afirmando que:

[...] o termo "pobreza" tem duas conotações: pobreza material e pobreza espiritual. A primeira é "a carência de bens econômicos necessários a uma vida humana digna deste nome". Este tipo de pobreza é tão desumano que é rejeitado por todos, mesmo por aqueles que - conscientemente ou não - causam essa pobreza. A única exceção é encontrada entre cristãos que, levados por mal-entendidos teológicos, consideram a pobreza material como

um ideal religioso. Essa presunção religiosa é errônea, porque a pobreza material provoca uma situação subhumana, e, como humanidade representa a imagem de Deus, qualquer tentativa de inferiorizar a vida humana consiste em pecado contra Deus, o Criador. (SIEPIERSKI, 1988, p. 220).

A presença de um Deus que ouve o clamor dos mais pobres, dos oprimidos, se encontra na Bíblia desde o seu início até o seu término. Um dos primeiros fatos marcantes para o povo de Israel foi a libertação do povo acontecida por meio de Moisés (Ex 3,7-8) da escravidão do Egito. Desde a saída da escravidão até o tempo da monarquia foram praticamente duzentos anos. Nesse intervalo o povo vivia num sistema igualitário e fraterno, conhecido como período tribal. Com a saída do sistema tribal para o regime monárquico aumentou significativamente o índice de pobreza na população. Com isso, novamente reacendeu por meio dos profetas a esperança do povo de que Deus ouve e atende o seu clamor; as lembranças da saída da escravidão fortaleciam a sua esperança (LOPES, 2000, p. 10).

Frente a essas realidades de injustiças que geravam pobreza, encontraram-se os profetas que preocupados com o sofrimento dos mais fracos, denunciavam as injustiças da classe dominante. O Profeta Amós (783-743 a.C) por exemplo, era pastor em Técuá do Reino de Judá na região sul, mas sua atividade profética era exercida no Reino de Israel, no Norte. Era um tempo de muita miséria para os pobres, explorados e oprimidos. Amós em nome de Deus “condenou as injustiças sociais, a falsidade do culto no templo”, denunciou os ricos opressores (Am 3,10), o falso culto (Am 4,4-5; 5,21-27) (LOPES, 2000, p. 7-8). O profeta Oséias, de igual modo, abriu caminho para a esperança mostrando uma “nova imagem de Deus maternal, cheio de ternura, cujo coração se contorce” (Os 11,1-8). Oséias denunciou “os abusos, a exploração e a opressão” (Os

5,10-12), “a prostituição do povo não era somente a idolatria, mas as alianças políticas com potências estrangeiras” (Os 5,13-15; 12,2) (cf. LOPES, 2000, p. 14).

O Profeta Isaías também assumiu a causa do povo, colocando-se ao lado dos mais pobres. Denunciou as injustiças sociais (LOPES, 2000, p. 26). Conforme Lopes (2000) a comunidade do povo de Israel se encontrava numa desesperança, porque:

A frustração causada pela monarquia fez nascer a esperança do Reino de Deus. No início, a monarquia suscitou uma grande esperança de libertação do povo (1 Sm 9,16). Mas os reis não conseguiram construir uma monarquia de acordo com as exigências da Aliança (Dt 17,14-20). Tanto em Israel (Norte) como em Judá (Sul) a monarquia era uma cópia dos outros povos, de modo especial da monarquia do Faraó no Egito, “a casa da escravidão” (Ex 20,1; Dt 5,6). A monarquia tornou-se instrumento de opressão do povo libertado por Deus e a própria terra prometida como reino da liberdade. (LOPES, 2000, p. 28).

Para os profetas os acontecimentos do passado, as memórias, serviriam como “ingredientes necessários para alimentar a esperança do povo nos tempos mais difíceis em que não havia nenhuma luz no horizonte”. (LOPES, 2000, p. 28).

A atividade do Profeta Sofonias, vale recordar, foi situada no período da reforma religiosa assegurada por Josias, rei de Judá no período entre 640 a.C e 630 a.C. Sofonias “filho do negro”, o negro, é o profeta dos pobres de Deus. Convida os pobres a se aproximarem de Deus, destacando que todo povo só poderia encontrar a verdadeira felicidade quando a “gente pequena e pobre” tivesse trabalho produtivo, casas, lugar de abrigo seguro (cf. 2,6-7) (cf. SOARES, *apud*, LOPES, 2000, p. 52).

O profeta Zacarias, enfim, apresenta a “imagem de um Messias não triunfal, mas humilde e pobre”, como sendo a imagem do povo. Ele apresenta a imagem do Cristo justo e pobre (Zc 9,9), o rebanho sem pastor (Zc 10,2) e que o mundo só poderá ser salvo quando todos aderirem com fidelidade ao projeto de Deus. (LOPES, 2000, p. 61). Mas o brado por libertação e justiça não se encerrou por ali, continuou de maneira ainda mais enfática no contexto neotestamentário, o apostolado de Jesus e, continuamente, de seus discípulos.

OS POBRES NO NOVO TESTAMENTO: JESUS E A COMUNIDADE APOSTÓLICA

Entrando no Novo Testamento percebe-se que as bem-aventuranças em Mateus e Lucas mostram a preocupação de Jesus para com os pobres, os que choram, os que estão com fome (Mt 5,3.4.6 e Lc 6,20b.21a.21b) existindo poucas diferenças entre ambas. Para Reimer (1992, p. 140) “os pobres em espírito/*ptochói pnéumati*” de Mateus, diferenciam-se de Lc 6,20b, pelo fato de constar somente “pobres/*ptochói*”. No entanto, reconhece-se que em Mateus existe uma “‘espiritualização’ da realidade”, enquanto, para Lucas representa-se a realidade como ela é, com ênfase para “a pobreza material”. (REIMER, 1992, p. 140).

Os pobres, os excluídos, os fracos possuem em Jesus, na obra lucana, acolhida especial, como conta Moreira (2012, p. 55):

A teologia lucana propõe uma mística evangélica que seja Boa Notícia para os pobres, isto é, para os cegos, surdos, mudos, presos, alienados, doentes e pecadores; enfim, para os marginalizados e excluídos. Lucas é muito realista, porque percebe que a Boa Notícia para os pobres, é, normalmente, péssima notícia para os opressores e “excluidores” dos pobres. Lucas defende não toda e qualquer notícia, mas apenas aquela que traz qualidade de vida para todos e para tudo, com base nos oprimidos.

Nos quatro evangelhos, Mateus, Marcos, Lucas e João, aparecem o os nomes de diversos grupos políticos e populares existentes na época de Jesus (Lc 18,9-14) como os saduceus, os herodianos, os essênios, os zelotas e os sicários. Mas os preferidos por Jesus em todos os Evangelhos eram os que pertenciam à classe popular, o grupo dos pobres, dos excluídos, como: “os cobradores de impostos, pecadores, pastores, aleijados, cegos, doentes mentais, estrangeiros” (VASCONCELLOS; SILVA, 2003, p. 237-239). Segundo Fabris; e Maggioni (1992, p.17) numa sinagoga em Nazaré, “Jesus comenta o texto de Isaías (61,1-2) (58,6), explicando que Ele é a pessoa de quem o profeta está falando, Ele é o escolhido por Deus e dotado do Espírito para levar a boa nova aos pobres”. Essa preocupação de Jesus com os pobres, os necessitados, foi estendida para os seus discípulos como escreveu Flávio Josefo em sua obra *Guerra Judaica* (7.45), que os cristãos de origem judaica que viviam em Antioquia enviavam ajuda para os outros cristãos que se encontravam na Judeia e passavam fome (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 135).

A fome e as lágrimas mostram uma realidade social com valores opostos. As pessoas que conviviam todos os dias com os piores sofrimentos, uma comunidade cansada, mas que não se sentiu vencida, pois a esperança do Reino de Deus os fortalecia (MAZZAROLO, 2004, p. 104). Continua o mesmo autor comentando que:

As lágrimas são sinais de protesto, de não aceitação ou conformação com o *status quo* promotor de mentira e da perversidade. Aqueles que choram são os que entendem profeticamente o seu tempo e dizem não às provocações do anti-reino. Os que choram são os que não dobram sua cerviz às maquinações do poder (cf. Lc 22,24-27) (MAZZAROLO, 2004, p. 104).

O termo pobre “não pode ser confundido com a miséria, indigência ou aniquilação”. Para a comunidade lucana “pobreza é uma virtude de quem tem bens e faz deles um caminho para a justiça; a solidariedade é a partilha com quem está numa situação pior ou em necessidade” (MAZZAROLO, 2004, p. 103). A partir da reapropriação dessa leitura de mundo, legada pelo cristianismo primitivo, a Igreja Católica e outras igrejas cristãs criaram um movimento amplo e macro ecumênico na América Latina, em plena segunda metade do século XX, optou por uma reorientação de concepções, manifesta num legado pastoral e eclesial que ficou conhecido como Teologia da Libertação.

OS POBRES NA AMÉRICA LATINA E A CONSOLIDAÇÃO DE UMA ESPIRITUALIDADE ABERTA AO OUTRO

Para o documento de Puebla (1979, p. 41) a palavra pobre possui referências bíblicas (*anawin*) que poderiam ser traduzidas como: o curvado, o oprimido. Possui também uma conotação político-social referindo-se ao “escravo, o estrangeiro, o perseguido, o cativo”. A compreensão de pobre é ampla e requer maiores informações acerca do conceito para se chegar a um conhecimento mais preciso acerca do mesmo. Conforme o mesmo documento o pobre “não se trata pois do simples necessitado mas do oprimido, do explorado. Não designa apenas o indivíduo, mas a classe social explorada a raça marginalizada, o grupo oprimido”. Estes grupos oprimidos são “os indígenas e afro-americanos, camponeses sem terra, operários, desempregados e sub-empregados marginalizados e aglomerados urbanos”.

O Documento de Aparecida (2007, n. 65) afirma que “muitas mulheres são excluídas, em razão de seu sexo, raça ou situação sócio-

econômica”; [...] “os pobres, desempregados, imigrantes, deslocados, agricultores sem-terra” e ainda:

[...] meninos e meninas submetidos à prostituição infantil, ligada muitas vezes ao turismo sexual; também as crianças vítimas do aborto. Milhões de pessoas e famílias vivem na miséria e inclusive passam fome. [...] Também os anciãos que, além de se sentirem excluídos do sistema produtivo, vêm-se muitas vezes recusados por sua família como pessoas incômodas e inúteis. Sentimos as dores, enfim, da situação desumana em que vive a grande maioria dos presos, que também necessitam de nossa presença solidária e de nossa ajuda fraterna. (APARECIDA, 2007, n. 65).

Vendo a situação dos mais pobres mostrados pelos documentos da Igreja Católica na América Latina e no Brasil desde 1979 a 2007, percebe-se que essa realidade ainda não foi superada como mostram alguns jornais em suas reportagens de televisão e internet.

A reportagem do Fantástico da TV Globo do dia 23 de Janeiro de 2022, mostrou com exclusividade que na atualização do senso da população vivendo em situação de rua na Cidade de São Paulo, em dois anos aumentou mais de 31%, são 31.884 mil pessoas, mas se olhar para os que ficam o tempo todo na rua o aumento é de 54%, 18% são os que vivem a menos de um ano nas ruas aponta o novo senso. Para a prefeitura de São Paulo, a visibilidade do crescimento da pobreza na capital consiste nos pontos de concentração dessas pessoas que estão vivendo nas ruas, em 2019 eram 6.816 pontos, em 2021 foram contabilizados 12.438 pontos de abordagem, significando um aumento de 82,5%. Foram computados pelos recenseadores um aumento elevado de moradias improvisadas (barracas), as barracas. Os números de barracas nas ruas aumentaram 330% entre 2019 e 2021, sendo que 2019 havia 2.051 pontos com barracas

e em 2021 são 6.778. Em 2019 eram cerca de 24 mil pessoas, agora são quase 32 mil pessoas (FANTÁSTICO, 2022).

De acordo com Tatiana Dias, representante do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) entre fevereiro e março, no momento da eclosão da pandemia, a estimativa do número das pessoas vivendo em situação de rua no Brasil eram de 221 mil. Mas esses números podem ser mais elevados conforme explica Veridiana Machado, representante do Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento da Política Nacional para a População em Situação de Rua (Ciamp-Rua), “Não sabemos o número de pessoas que estão em situação de rua, mas com a pandemia, é algo que nos salta os olhos. O número é expressivo, inclusive de crianças nos sinais pedindo dinheiro. Basta ir à rua e ver” (GAMEIRO, 2021). Segundo o psicólogo e pesquisador do Núcleo de População em Situação de Rua da Fiocruz Brasília Marcelo Pedra *apud* Gameiro 2021, a Prefeitura do Rio de Janeiro realizou uma pesquisa e constatou que “31% das pessoas estão na rua há menos de um ano, sendo 64% por perda de trabalho, moradia ou renda. Destes, 42,8% afirmaram que se tivesse um emprego sairia das ruas”.

Para Vasconcellos; Bonemer Junior (2020) do Jornal Nacional da Rede Globo, o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) divulgou na quinta feira dia 12 de novembro de 2020 que no Brasil são quase 52 milhões de pessoas vivendo na pobreza e 13 milhões se encontra na realidade de uma extrema pobreza. “Os 10% mais pobres ficaram, em 2019, com menos de 1% do total de rendimentos recebidos pelo país e os 10% mais ricos ficaram com quase 43%”. Os indicadores de desigualdade o Índice de Gini que varia de 0 (zero) a 1 (um), sendo que zero representa a perfeita igualdade e 1 (um) a desigualdade máxima, aponta que no Brasil, o índice de desigualdade somou 0,543. No ranking

internacional de desigualdade em relação a outros países, o Brasil ocupa a posição 156, atrás apenas de Botsuana, na África, Colômbia e México. Os meus autores afirmam que as diferenças são ainda mais cruéis quando levamos em conta a cor da pele. Para o IBGE são “quase 52 milhões na pobreza – com renda de até R\$ 436 por mês. A situação é mais crítica no Maranhão, que tem um a cada cinco moradores na indigência”. É uma situação social difícil para as pessoas sem acesso ao mínimo de uma vida digna, como o caso de Andressa:

Andressa teve o primeiro filho aos 14 anos. Hoje, aos 23, já tem quatro. Quando chove, ela, o marido e os quatro filhos têm que dormir em cima de um estrado, preso entre a janela e o muro, porque fica tudo alagado. “Eu chorando porque eu ali em cima ouvindo as coisas caindo dentro de casa, não podendo fazer nada. Vendo cobra andando aqui. E eu com as crianças ali em cima. E grávida”, conta Andressa Nascimento, faxineira desempregada. (BONEMER JUNIOR; VASCONCELLOS, 2020).

Segundo Raquel Landim, jornalista da CNN Brasil (2021), a FGV Social divulgou no dia 07 de outubro de 2021 que são “quase 28 milhões de pessoas vivendo abaixo da linha da pobreza no Brasil. Em 2019, antes da pandemia de Covid-19, eram pouco mais de 23 milhões de indivíduos nesta situação”. Segundo Medina e Martínez (2021), “as restrições impostas no contexto da pandemia, em 2020 e parte de 2021, afetaram fortemente a economia global, aumentando o número de pessoas pobres”. “As projeções do Banco Mundial de 2020 [...] revelam um aumento significativo no número de pobres na América Latina como resultado da pandemia”. Os mesmos autores explicam que:

Tomando como referência o patamar de US\$ 1,90, em 2019 estimou-se que havia cerca de 24 milhões de pessoas vivendo em extrema pobreza na

América Latina. Em 2020, o Banco Mundial estima que o número cresceu para 27,4 milhões de pessoas e cairia para 26,6 milhões em 2021, em meio a uma recuperação econômica rápida, mas desigual, após as restrições impostas pela pandemia (MEDINA; MARTÍNEZ, 2021).

A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), “ofereceu uma estimativa ainda superior à do Banco Mundial: 22 milhões de pessoas teriam caído na pobreza na região em 2020, elevando o total para 209 milhões, dos quais 78 milhões viveriam em extrema pobreza”. Conforme a CEPAL, os dados mostram que em 2019, 30,5% da população da América Latina seriam pobres e 11,3% em extrema pobreza. Porém, estima-se que em 2020, os números teriam subido respectivamente para 33,7% e 12,5% (MEDINA; MARTÍNEZ, 2021).

Faz-se, então, necessária uma teologia que possa “penetrar cada vez mais fundo na vida, onde ela é a mais miserável e comum”. Os teólogos necessitam explorar a vida que se desenvolve nas paupérrimas comunidades de base. Onde se encontra “o sofrimento indescritível e a esperança inexplicável da população mais miserável”. Essa é a realidade que o exegeta precisa conhecer, “à qual ele tem que se referir se quiser fazer jus ao testemunho bíblico” (GERSTENBERGER, 1981, p. 206). Carrara (2016, p. 79) “diz respeito a uma dimensão mais abrangente da existência e só é alcançável pela fé e não pela ciência”. A fé verdadeira brota da liberdade interior enquanto relação assumida com Deus excluindo todas as formas de obrigações. Mas em que lugar podemos inserir as CEBs nesse contexto e perspectiva? Eis o que tentaremos apontar no que segue.

A ESPIRITUALIDADE DAS CEBs: COMUNHÃO E SUPERAÇÃO DAS MISÉRIAS

O exemplo que segue, a discussão específica sobre a espiritualidade das CEBs, insere-se como forma de alusão no tempo presente de um movimento com origens bastante remotas, que, como vimos, está na continuidade da tradição judaico-cristã em sua opção preferencial pelos mais pobres. A espiritualidade das CEBs possibilita a “produção de uma rica manifestação artística em nossas comunidades – músicas, poesias, pinturas, símbolos”, expressa a “prática religiosa e cultural de nosso povo” (CNBB, 2010, p. 16). As comunidades eclesiais se autocompreendem como Igreja que encarnou o Evangelho e expressam esse sentido por meio da acolhida aos pequenos. Encontram-se inseridas nas realidades com trabalhos de superação dos conflitos com gestos concretos como caridade, solidariedade, partilha junto ao povo de Deus. Procuram exercitar a vivência comunitária reforçando o sentido de sermos todos irmãos (TEIXEIRA, 1988, p.113-114).

Segundo Santos e Moreira (2005, p. 875) a riqueza das CEBs consiste em sua espiritualidade libertadora, que sabe unir povos e línguas, raças e nações, os pobres e oprimidos, excluídos, renovando “em todos o empenho em seguir Jesus”. Conforme os mesmos autores, a origem da CEBs é nova e antiga, observando a história do povo de Deus na época primitiva, pode-se dizer que “as CEBs são filhas de Abraão e Sara, um casal de sem-terra que entrou para a história como pai e mãe de três religiões monoteístas: o Judaísmo, Cristianismo e Islamismo”. Continua presente na história pode afirmar que:

As CEBs estavam sendo gestadas já no movimento das mulheres e das parteras do Egito, quando, por volta de 1200 aC, fizeram greve e promoveram desobediência civil, diante de um Decreto-Lei (ou Medida Provisória) de um

faraó que dizia: “se a criança que estiver nascendo for homem, mate-a”. Com essa postura corajosa e profética, as parteiras viabilizaram o nascimento de muitas crianças, entre as quais Moisés, um dos libertadores do povo hebreu das garras do império dos faraós (SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 876).

As CEBs renasceram no “Movimento de Jesus de Nazaré que, ao optar pelos pobres e excluídos”, continuou nas primeiras comunidades cristãs, sob a liderança de homens e mulheres, que de casa em casa, anunciavam a boa notícia e cuidavam dos mais pobres. (SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 877).

A espiritualidade libertadora das CEBs consiste em unir oração e ação, fé e compromisso com a justiça. A espiritualidade é experiencial, vivencial, como uma força viva que atua, modifica e transforma a vida, consegue oferecer respostas simples para solucionar os conflitos, os sofrimentos humanos, anima e organiza a esperança dos pobres, dos oprimidos, por meio da partilha, da solidariedade, “Felizes de vocês, os pobres, porque o Reino de Deus lhes pertence” (Lc 6,20b). (SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 898). As CEBs possuem uma espiritualidade libertadora, “ecumênica e macro - ecumênica”, porque conseguem unir “católicos ou não, cristãos ou não, religiosos ou não, na luta por justiça e liberdade”, “pois Deus aceita quem o teme e pratica a justiça, seja qual for a nação a que pertença” (At 10,34b.35). (SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 899). As CEBs possuem espiritualidade servidora, pois essa, comunga “com a massa de excluídos à beira dos caminhos nas nossas estradas e campos, favelas e cidades, a exemplo de Jesus que se colocou no meio do povo como aquele que serve”. Compreende que o Evangelho de Jesus Cristo é o alicerce para fazer manifestar a espiritualidade servidora das CEBs, como:

[...] quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor de vocês, e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se o servo de todos. Porque o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate em favor de muitos (Mc 10,43b-45).

A espiritualidade das CEBs “cria e cristaliza algo como uma couraça de resistência ou de resiliência” para que a pessoa ou comunidade continue enfrentando, combatendo e vencendo as forças hostis do mundo, como explicava Marcelo Barros: “o que não mata, fortalece”, esta é a manifestação plena do Reino de Deus (cf. BARROS, *apud*, SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 899). O Evangelho oferece, para as comunidades eclesiais, conhecimento e forças para superar as dificuldades: “Neste mundo vocês terão aflições, mas tenham coragem; eu venci o mundo” (Jo 16,33b). A origem das CEBs, que se fez conhecer com Abraão, com as parteiras do Egito, com “o movimento de Jesus no evangelho e nos Atos dos Apóstolos”, continua até nossos dias, renovando-se em cada dificuldade, conflitos, necessidades sociais, pois contém uma abertura permanente ao novo e insiste teimosamente que todos necessitam alimentar o sonho de serem felizes. (SANTOS; MOREIRA, 2005, p. 899).

A realidade contemporânea encontra-se em meio a uma espiritualidade mais difusa, menos institucionalizada, com uma nova consciência religiosa, livre e criativa dentro do espaço sagrado, onde se pode exercer o cultivo da subjetividade e o ideal de *self* perfeito (PESSOA; ANDRADE, 2020, p. 309). A natureza pode ser compreendida como espaço sagrado, e, por isso, o surgimento de movimentos como a ecoespiritualidade, que “incorpora um conjunto de práticas autoeducativas, por meio do cuidado do corpo através da alimentação saudável, de exercício físico e uso de medicinas alternativas”. Compreende-se também novas formas de espiritualidades, como terapias alternativas,

meditação, “preocupação ecológica com a sustentabilidade da natureza, a educação ambiental e a sobrevivência do planeta” por meio do consumo ecológico e reciclagem (PESSOA; ANDRADE, 2020, p. 311). Tudo isso vai ao encontro da prática das CEBs, que se orientam pelo apostolado de Jesus, mas que também não descuidam do cuidado com a alteridade, compreendida de maneira mais ampla: os outros, o planeta, o universo todo em comunhão.

Foi junto com os pobres, com as CEBs, com o povo simples que Rech (2011, p. 137) percebeu que “a experiência espiritual é vida, é movimento, é processo, compromisso, mergulho, entrega, saída de si, conversão, êxodo”. É o Espírito Santo que concede o dom de conhecer nossa espiritualidade, “suscita desejos profundos de vida plena para todos”, “nos mergulha na fonte do amor” e nos “torna seres ecológicos”. Segundo Simoncini (2019, p. 20) o termo espiritualidade se opõe a religião, sendo que a religião é uma palavra codificada, institucionalizada, dogmatizada. A espiritualidade transcende as estruturas da instituição religiosa, os conceitos dogmatizados. Nesse sentido, haveria no modo de proceder e exercer a espiritualidade presente nas CEBs, ainda que filiadas à tradição judaico-cristã, uma modalidade mais afinada como as atuais percepções dos indivíduos, em que o protagonismo laical, ou as desinstitucionalizações, marcam e atravessam a composição das espiritualidades e a doação de sentido às existências.

CONCLUSÃO

Conhecer e aprofundar o termo espiritualidade como dimensão profunda, intrínseca do ser humano como uma capacidade de encontrar-se frente à natureza, era a proposta do artigo, nesse mesmo intuito,

declinamos essas palavras finais. O conceito espiritualidade deriva da palavra hebraica *Ruah*, traduzida como ar que penetra todo o corpo, dá direção aos momentos e às exigências da história. Espiritualidade pode ser compreendida como um fato coletivo. Em suma, compreende-se que a espiritualidade é a parte subjetiva da experiência religiosa, a capacidade de se relacionar com os outros, uma abertura ao transcendente, o indivíduo que usa de várias maneiras para se abrir para Deus.

No Antigo Testamento já existia uma preocupação com os mais pobres, os sofrendores, marginalizados por parte dos judeus diante das injustiças sociais, a principal causa geradora de pobreza e de miséria humana. Os profetas abraçaram com afinho a luta em defesa da vida dos pobres, denunciando as causas que levavam aos sofrimentos, alguns deles, viviam em situação de miséria. Condenaram além das injustiças sociais, a falsidade do culto no templo, dos ricos e opressores, procurando abrir caminho para a esperança por meio de uma nova imagem de um Deus com o rosto, cheio de ternura, cujo coração se compadece pelos excluídos. No Novo Testamento, esse mesmo cuidado com os pobres e excluídos, encontra continuidade na pessoa de Jesus, que nas bem-aventuranças (Lc 6,20-26), mostra explicitamente sua preocupação para com os mais necessitados de ajuda. Depois de Jesus, os discípulos deram continuidade ao trabalho de cuidado e defesa dos pobres e oprimidos, e seguindo o mesmo itinerário, também a Igreja, em especial na América Latina por meio dos diferentes movimentos instaurados desde o Concílio Vaticano II.

A última parte o artigo mostra que as CEBs possuem uma espiritualidade conhecida como espiritualidade libertadora que consiste em unir oração e compromisso com a justiça. É uma espiritualidade experiencial, vivencial, uma força que modifica e transforma a vida,

oferecendo respostas aos sofrimentos humanos, animando a esperança dos pobres, dos oprimidos, dos excluídos. Ela consegue unir “católicos ou não, cristãos ou não, religiosos ou não, na luta por justiça e liberdade”. Embora as CEBs façam parte da instituição Igreja Católica, sua espiritualidade ultrapassa os limites dos muros institucionais, renovando-se em cada desafio em que se encontra a humanidade sofredora. As CEBs possuem a espiritualidade do cuidado nos esforços e na luta pela liberdade de consciência, dignidade, direitos e deveres dos povos negros, dos povos indígenas, das mulheres, enfim, de uma variada gama de sofredores que, ainda hoje, padecem duras penas graças ao processo de dominação exercido por grandes e poderosos. A espiritualidade das CEBs consiste, portanto, na preservação da vida em todos os seus aspectos, o que inclui planeta Terra, merece ser cuidado, preservado, pois também se encontra na mesma categoria de pobre, explorado e excluído.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Fábio Ferreira de. Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun., 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1750>
- ANDRADE JÚNIOR, P. M. de; SILVÉRIO PESSOA, S. L. P. Espiritualidade e natureza. *Interações*, v. 15, n. 2, p. 294-314, 27 jun. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/21345>
- APARECIDA. (Texto oficial) conclusões da Vª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.
- AQUINO, Thiago Antônio Avellar de. A dimensão espiritual no pensamento de Viktor Frankl e suas implicações sociopolíticas. *REVER*, São Paulo, v. 19, n. 3, set/dez 2019. Sit: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2019vol19i3a16>

ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado*. Da Arcaicidade à Dessacralização. São Paulo: Paulus, 2018.

BONEMER JUNIOR, William; VASCONCELLOS, Renata Fernandes. IBGE: Brasil tem quase 52 milhões de pessoas na pobreza e 13 milhões na extrema pobreza. *Jornal Nacional*, Rio de Janeiro 12 nov. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/11/12/ibge-brasil-tem-quase-52-milhoes-de-pessoas-na-pobreza-e-13-milhoes-na-extrema-pobreza.ghtml>. Acessado no dia 10 fev.2022, 15h40.

CARRARA, Paulo Sérgio. *Espiritualidade e Saúde na Logoterapia de Victor Frankl*. *Cultura*, Belo Horizonte, v.11 n.20, p.66-84. Jul./Dez, 2016.

CORBÍ, M.; MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Por uma espiritualidade profunda: uma entrevista com Marià Corbí. *Caminhos*, v. 15, n. 1, Goiânia, p. 149-161, 2017. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/5973/3263>

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. Tradução e comentários. São Paulo: Loyola, 1992.

GAMEIRO, Nathália. População em situação de rua aumentou durante a pandemia. São Paulo, 8 jun. 2021. Disponível em: <https://www.fiocruzbrasil.fiocruz.br/populacao-em-situacao-de-rua-aumentou-durante-a-pandemia/>. Acessado dia 16 jan. 2022, 16h40.

GEBARA, Ivone. *Vida religiosa*. Da Teologia patriarcal à teologia feminista. Um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1992.

LANDIM, Raquel. Quase 28 milhões de pessoas vivem abaixo da linha da pobreza no Brasil. *Jornal da CNN Brasil*, São Paulo, 07 de out. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/quase-28-milhoes-de-pessoas-vivem-abaixo-da-linha-da-pobreza-no-brasil/>. Acessado em: 10 de fev. 2022, 8h50m

LOPES, Eliseu. *Livros proféticos, profetas posteriores*. Roteiros para reflexão IV. São Paulo: Paulus; CEBI, 2000.

MAZZAROLO, Isidoro. *Lucas, A Antropologia da Salvação*, 2ª Edição. Rio de Janeiro: Gráfica e Editora Comunicações Imprensa Ltda, 2004.

MEDINA, Paula Bravo; MARTÍNEZ, José Manuel. Pobreza na América Latina: uma comparação entre países e o impacto da pandemia. *CNN Espanhol*, 09 dez. 2021.

- Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/business/pobreza-na-america-latina-uma-comparacao-entre-paises-e-o-impacto-da-pandemia/#:~:text=Para%20a%20CEPAL%2C%20e%20com,12%2C5%25%2C%20respectivamente>. Acessado em: 13 fev. 2022, 10h20m.
- MOREIRA, Gilvander Luís, o. carm. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. Teologia Lucana. São Paulo: Paulinas, 2012. (Estudos Bíblicos).
- OLIVEIRA, D. S. O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, v. 3, n. 1, agosto, p. 112-133, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14252/12571>
- PUEBLA (texto oficial): *Conclusões da IIIª Conferência geral do Episcopado Latino Americano*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- RECH, Helena Teresinha. Espiritualidade Ecológica. O caminho do coração. Partilha de uma experiência. *Revista Atualidade Teológica*. Puc Rio, n.37, p.137-145, jan/abril, 2011. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18906/18906.PDF>.
- REIMER, Ivoni Richter. *As bem-aventuranças como antídoto contra a dominação e corrupção*. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/8848>> acesso em: 14. Out. 2021.16:20:13
- SENRA, F.; SOUZA, J. F. de. Espiritualidad como cualidad humana y cualidad humana profunda en el pensamiento de Marià Corbí. *Theologica Xaveriana*, v. 71, Bogotá, p. 1-26, 2021. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/33272>
- SIEPIERSKI, Paulo. Espiritualidade e Pobreza, Reflexão e práxis da libertação em São Basílio Magno. *Perspectiva Teológica*, v.20 n.51, Belo Horizonte, p. 219-233, 1988. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1681>
- SANTOS, Carlos César dos; MOREIRA, Gilvander Luís. CEBs: Memória e Utopia. Reflexões a partir do 11º Intereclesial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.65 n.260, p.875-899, 2005.. Disponível em: <<https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1629>> Acesso em: 02 Dez. 2021.20:40:52
- SIMONCINI, S. Spiritualità e religione: i filamenti di un'elica esistenziale. *Spiritualità e qualità di vita*, VIII, 2019. p. 16-22. Disponível em: <https://www.donorio>

neitalia.it/download/1759/anno2019-numero-8/74101/03-spiritualita-e-religione-i-filamenti-di-una-elica-esistenziale-sofiasimoncini.pdf

STAMBAUGH, John. E; BALCH, David L. *O novo testamento em seu ambiente social*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Comunidades Eclesiais de Base*. Bases teológicas. Petrópolis: Vozes, 1988.

VASCONCELLOS, L. Pedro e SILVA, Valmor da. *Caminhos da Bíblia*. Uma história do povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003.

5

UM CORAÇÃO INQUIETO: AGOSTINHO DE HIPONA E AS *CONFESSIONES*, UMA ESPIRITUALIDADE VIVENCIAL

Gustavo Augusto da Silva¹

Dentro de mim havia fome por falta de comida interior, por falta de ti, meu Deus. [...] E, assim, minha alma não passava bem, e se lançava para fora coberta de úlceras, ávida de se esfolar no contato com as coisas sensíveis.

Agostinho de Hipona

INTRODUÇÃO: EPICENTRO AGOSTINIANO

Agostinho foi uma pessoa que teve uma educação bastante memorável para sua época. Educado nas bases das artes liberais e apetrechado pela filosofia de Platão sempre buscou, desde a adolescência, uma forma de entender a intrínseca relação do homem com o ser². Agostinho era monoglota, sabia apenas latim; durante a idade escolar tinha aversão ao grego, por isso deixou seu estudo de lado e depois considerou tarde demais para aprendê-lo. O contato de Agostinho com a filosofia de Platão se deu pelas traduções de Plotino, do qual empreendeu a leitura das *Enéadas*. Segundo José Joaquim Pereira Melo (2014, p. 19),

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia (IFITEG); bolsista CAPES no mestrado em Ciências da Religião pela PUC Goiás; músico e pesquisador no Laboratório de Política, Mídia e Comportamento - LABO no Núcleo de Estudos Agostinianos da PUC São Paulo e também do grupo de estudos NeAFI - Núcleo de Estudos Agostinianos e Filosofia na Idade Média.

² Entendido, a princípio, por algo transcendente. Segundo Ratzinger (2012, p. 9) a busca da verdade ardia nele com tanta paixão que ele não podia contentar-se com gastar a vida de modo convencional, quer como crente quer como não crente. Assim, experimentou quase todas as possibilidades da existência humana sem nunca deixar de se interrogar sobre o critério válido, sobre a mesma verdade.

[...] da influência grega, além da platônica, que, com a sua teoria das ideias, procurava explicar o conhecimento como a passagem do mundo das sombras e das aparências para o das ideias e das essências, consta também as neoplatônicas, que tanto lhe chamaram a atenção. Estas articulavam ideias místicas com o sistema de Platão, defendendo que as verdades religiosas reveladas podiam ser redescobertas na intimidade da consciência.

Através da filiação com a filosofia, Agostinho acreditava que poderia resolver sua indagação sobre o ser. A pauta do transcendente e de como o homem poderia ser feliz dentro da realidade mutável e incerta foi uma força motriz para os estudos de filosofia. O pensamento teológico de Agostinho se traduz na vida íntima e na articulação da filosofia com a história. A busca pela verdade se finda no encontro com Cristo. Para ele, a fé cristã é consciente, fruto do conhecimento, tanto do Cristo histórico como de seu rosto divino, senhor do mundo interior.

O primeiro epicentro do pensamento agostiniano é Deus, o objeto do seu grande amor e dedicação, uma constante em sua vida. O segundo é o homem. Buscou com todos os meios e com efetiva paixão entender o homem em seus mistérios, sua natureza, espiritualidade e liberdade.

A questão da felicidade no pensamento agostiniano foi desenvolvida através de uma perturbação existencial e de uma busca pelo conhecimento da verdade, um *pathos*, no sentido grego do termo³. Existe uma relação entre a felicidade e a questão do ser em Agostinho. Parte da antropologia rumo à ontologia. O hiponense reconhecia a felicidade

³ Segundo Miguel Spinelli (2006, p. 78 – grifo do autor) tanto Platão como Aristóteles estão de acordo que houve um bom ânimo ou uma boa *disposição* que pôs em marcha o filosofar. O *páthos* de que falam diz respeito a uma disposição que levou certos indivíduos a deixar ocupações do cotidiano para se dedicar a algo extraordinário, a produção do saber: uma atividade incomum, em geral pouco lucrativa, e que sequer os tornava moralmente melhores do que os outros.

como um estado de vida que permanece para além da materialidade do mundo – assim como os neoplatônicos.

Até *chegar* ao conhecimento de Deus, Agostinho percorre um longo caminho que perpassa por várias escolas filosóficas, bem como uma vida boêmia e de vastas experiências. Destaca-se que Agostinho não chega de fato a Deus em ato. Trata-se de um encontro que se dá no caminhar de sua vida, continuando, a cada vez, como uma aproximação mais perfeita.

Agostinho relata nas *Confessiones* que Deus sempre esteve consigo, mas que pelo velamento de suas iniquidades não era possível vivenciar sua presença. As *Confessiones* se mostram como uma autobiografia de Agostinho, embora seja bastante difícil catalogá-las. Lorenzo Mammì diz que se trata de um livro inclassificável, pela quantidade de temas desenvolvidos tanto do ponto de vista literário quanto do filosófico.

As Confissões não podem ser concluídas, só interrompidas, enquanto exercício de compreensão em ato, não podem se inscrever num gênero ou num estilo que a definiriam previamente, embora lancem mão de todos os estilos e gêneros. Nem sequer podem se fechar numa forma, porque a busca deve permanecer em aberto. São inclassificáveis por princípio (MAMMÌ, 2017, p. 29).

Nos primeiros 10 livros da obra Agostinho relata sua vida no que tange aos acontecimentos que considera importantes e que o conduziram ao cristianismo. É justamente nesse horizonte que este trabalho pretende se situar. Todo o processo de conversão de Agostinho durou bons anos e neste ínterim é possível desenvolver uma análise de sua espiritualidade. Diante disso, nunca é demais recordar que, embora Agostinho seja considerado um filósofo seguidor da escola

neoplatônica, parte de sua experiência pessoal com a vida material – de si mesmo – para conduzir a alma a Deus. Seu itinerário segue o que Paulo diz em Romanos (1, 20), que o poder de Deus “tornou-se inteligível, desde a criação do mundo através das criaturas”.

A espiritualidade de Agostinho é endereçada a Deus com bases no mundo terreno. Deus é o autor da realidade, então não há por que ignorá-la nem querer se livrar dela. Filiando-se à leitura comumente manifesta pelo mundo antigo, concebe a existência de uma hierarquia na forma como se pode classificar e adquirir o saber. Disso, porém, apesar de um tipo estar subordinado ao outro, não significa que o anterior – nesse caso, principiando-se pelo conhecimento obtido pelos sentidos – deva ser totalmente abandonado.

Agostinho, inspirado pelos “livros dos platônicos e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea”, distingue duas formas de conhecimento: uma mutável e temporal – a que ocorre através dos sentidos (estes apreendem os objetos exteriores) – outra que é imutável e verdadeira e que ocorre através da iluminação divina (sendo, neste caso, o conhecimento alcançado através da alma). Esta, sendo superior ao corpo, não só o anima, o vivifica, como procura a verdade, que é o próprio Deus. [...] É entre os séculos IX e XI que o termo *spiritualitas* se propaga, associado a uma vida segundo o Espírito de Deus, ou seja, tendo presente uma vida à luz da fé, dependente da graça divina (CATRÉ *et al.*, 2016, p. 33 – grifos dos autores).

A obra de Agostinho está diretamente ligada à sua vida pessoal. Nela capta-se seus testemunhos e vivências difundidas em uma filosofia baseada em Platão, mas com aspectos inteiramente originais. “A conversão agostiniana não vem de uma reflexão filosófica, mas mais da imitação do Cristo humilde, [...] Cristo veio para erguer e purificar uma espiritualidade servil e egoísta” (RETA, 218, p. 279). A vida de Agostinho

se torna objeto de pesquisa para uma tentativa de demonstrar que a espiritualidade não é engessada nas paredes das instituições; mesmo imerso no cristianismo, o mestre de Hipona demonstra o caráter amplo da religião e seus modos de vivenciá-la.

O CORAÇÃO INQUIETO DE AGOSTINHO

O caminho espiritual empreendido por Agostinho perpassa a experiência do mundo sensível. Experiência essa que depois é reconhecida como veladora da Verdade, mas necessária para sua maturidade. A conversão de Agostinho não é um fato isolado, como elucida Étienne Gilson (2006). Para Agostinho, sua conversão “jamais consistiu num ato instantâneo; foi um movimento contínuo que começa com a leitura do *Hortensius*⁴, prolongou-se através da descoberta do sentido espiritual da Escritura e alcançou o ato de fé na Igreja do Cristo” (GILSON, 2006, p. 442 – grifo do autor).

A antropologia de Agostinho é dualista, considera o homem corpo e alma, não como a tradição platônica⁵, mas que o homem é corpo e alma totalmente. Se distancia de Platão na medida em que para aquele autor o corpo era tomado como o cárcere da alma. Em Agostinho a alma não está dentro do corpo aprisionada, mas encarnada, de modo que ambos se mantêm unidos substancialmente (cf. PIRATELLI).

Os elementos que envolvem o homem na sua relação corpo-alma são a fé e a razão. A experiência místico-religiosa é tangenciada por

⁴ Obra perdida de Cícero.

⁵ Na perspectiva ético-antropológica [de Platão], corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma coisa má. Suas paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. Dele somos escravos, e que é semelhante ao mortal, e seu fim é a corrupção etc.; enquanto a alma é senhora, semelhante ao divino e seu fim é a imortalidade (ARAÚJO, 2009, p. 41).

estes dois aspectos. “Quanto mais desenvolvido for o aspecto intelectual-racional e o volitivo-afetivo, tanto mais profunda e intensa será a experiência mística” (von ZUBEN; OLINTO, 2021, p. 258). Nas *Confessiones* Agostinho percorre um caminho duplo: sua confissão é pública e interior. Deus já sabe de toda sua história, mas a memória realiza um trabalho de volta, que o ajuda no discernimento de si. Volta que é auxiliada pela ação de invocar a Deus. *In-vocare*⁶, verbo latino acompanhado pela preposição *in* que significa o movimento para dentro de algo. Sobre isso, aliás, Maria Nazarete Costa Catré *et al* (2016, p. 42) disserta que:

[...] enquanto ser pensante que é, capaz de compreender-se a si próprio, fruto de existir nele uma dualidade, que o distingue dos outros animais e da natureza em geral, o ser humano está em permanente deslocação em relação a si próprio, sendo nessa deslocação de si, que, logo cedo, descobriu a espiritualidade como algo que lhe é próprio e que o identifica.

A busca de Agostinho pela verdade é tangenciada por este movimento que invoca a Deus e mergulha no abismo interior da alma. Na ontologia agostiniana o sustentáculo do homem é a deidade que o habita. É a interioridade que conduz o indivíduo nesse encontro e Agostinho demonstra nas *Confessiones* seu trajeto até reconhecer em si a centelha divina de seu ser. Jacqueline Russ (2015, p. 90) faz uma reflexão que perpassa da errância ao retorno para Deus:

Pela participação na luz divina, a mente humana adquire uma sabedoria que reflete esse divino que o homem apreende no próprio âmago de sua alma. A condição primeira do homem é irreconhecimento do divino, dispersão no sensível, alienação nos bens empíricos, errância do desejo associado à insatisfação profunda do homem. [...] A alma que, inicialmente, é estranha a si

⁶ Segundo Enersto Faria (2021, p. 525) *invocare* é a ação de “chamar em seu auxílio.

mesma, pode encontrar a Beleza e a Divindade, imanentes ao próprio princípio espiritual. Deus está dentro de nós.

Ao trazer o aspecto do invocar, Agostinho volta para si o olhar da razão para tentar compreender esta verdade que o habita e como alcançá-la efetivamente. Fra Angelico desenvolveu na arte a representação do *in-vocare* de Agostinho na obra *A conversão de Santo Agostinho* (Figura 1), utilizada como capa na edição brasileira das *Confessiones* lançada pela Penguin Classics. A pintura representa a conversão do hiponense e ressalta o caráter interior do encontro com a verdade. Nela é desenvolvido o aspecto do espiritual que encontra no material o seu sustento metafísico.

Figura 1: A conversão de Santo Agostinho



Fra Angelico (1387-1455), Musée d'Art Thomas Henry

O chamar para dentro (invocar) é materializado por Fra Angelico que faz a junção do envergonhamento de Agostinho – devido à sua vida desordenada e boêmia – com o velamento dos olhos corporais para os olhos interiores da alma. No centro da pintura se encontra Agostinho

sentado e chorando e no canto seu amigo Alípio que também passava por um importante momento de encontro consigo mesmo. A representação é de quando estavam em Milão, numa espécie de retiro, depois de longas lutas com seus velhos apegos, que os impediam de abraçar uma vida mais contida e interior, como relatado por Agostinho nas *Confissões* (VII, XI-XII, 27-28):

Esse conflito no meu coração não era senão de mim mesmo contra mim mesmo. E Alípio, ficando ao meu lado, esperava silencioso o resultado de minha estranha comoção. Mas, do fundo arcano de onde essa profunda meditação trouxe e amontou perante meu coração toda a minha miséria, surgiu uma grande tempestade, carregando chuva intensa de lágrimas. E para deixar que ela se manifestasse em todos os seus ruídos – a solidão me parecia mais adequada à tarefa de chorar – levantei-me e me afastei de Alípio, para ficar onde sua presença não me fosse onerosa. Encontrava-me nesse estado, e ele o percebeu: com efeito, acho que dissera algo em que o som da minha voz já parecia grávido de choro, e então me levantei. Ele permaneceu onde nos sentávamos, muito estupefato. Eu me joguei não sei como sob uma figueira, e soltei as rédeas às lágrimas; rios derramaram de meus olhos.

O coração inquieto de Agostinho é substituído pelo acalento do encontro consigo mesmo e com Deus. A vida atribulada que vivia era empecilho para voltar-se para o Sumo Bem e desenvolver sua espiritualidade. Não que as tribulações sejam um mal em si mesmas, mas em Agostinho significavam perder-se nos deleites carnavais e esquecer-se de si. Agostinho desenvolve sua espiritualidade baseada no amor; amar a vida terrena também faz parte do encontro com Deus, visto que a matéria também é um bem e veio de Deus.

FRUI - UTI

Agostinho, em suas obras, desenvolveu dois conceitos que são muito importantes para o desenvolvimento de sua espiritualidade: *frui* e *uti*. Segundo o hiponense, durante a vida terrena há coisas que se pode usar e que fruem para chegar ao Bem. *Frui* é amar à própria coisa e *uti* é orientar o movimento ao fim do próprio usuário ou do próprio objeto/coisa; assim elaborou no *De Doctrina Christiana* (I, IV, 4):

Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama. [...] Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas.

Nas *Confessiones* é demonstrado o caráter de uso das coisas por elas mesmas, como verificado nos relatos de Agostinho que recorrem ao período de sua adolescência⁷. Perdia-se nos deleites terrenos e nos valores que os bens materiais tinham. O hiponense ressalta como as coisas materiais e corruptíveis possuem seu devido valor. Contudo, Agostinho não sabia nem o valor próprio das coisas nem como usá-las.

Uma das teses fundamentais da teologia moral de Agostinho é esta famosa distinção das coisas em duas categorias: as que o homem *pode e deve gozar* (a serem fruídas) [...] e as que *deve usar bem* (para serem utilizadas), como

⁷ Agostinho utiliza a divisão já tradicional da vida humana em seis idades: infância, puerícia, adolescência, juventude, maturidade, velhice. A infância indicava o período anterior à aprendizagem da fala (*in-fans* = não falante) ou, em outros autores, ao ingresso na escola (sete anos); a puberdade marcava a passagem da puerícia à adolescência; a transição para as duas últimas idades é mais indeterminada, variando segundo os autores. Nas *Confessiones*, o livro I trata da infância e puerícia; os livros II a VI, da adolescência; os livros VII a IX, do início da juventude (dos trinta aos 33 anos) (MAMM, 2017, p. 46 – grifos do autor).

instrumentos para atingir a felicidade (OLIVEIRA; FRANGIOTTI, 2002, p. 43
– grifos dos autores).

Dos bens dispostos na vida terrena existem aqueles usados para a própria vida e outros que fazem fruir para o Bem. Usar das coisas para o bel prazer sem considerar a própria coisa é desvirtuar o bem da matéria, o que as torna más. Agostinho relata nas *Confessiones* o evento, considerado por ele maléfico, em que ele, juntamente com alguns amigos, rouba peras para jogá-las aos porcos. Fizeram isso não porque tinham fome ou para algum outro fim, mas apenas pelo pecado do roubo, que lhes concedia um prazer momentâneo.

Havia perto de nossa vinha uma pereira, carregada de frutos pouco convidativos tanto pelo aspecto como pelo sabor. Para sacudi-la e espoliá-la, encaminhamo-nos, adolescentes celerados, noite adentro – porque, por um hábito pernicioso, ficávamos brincando na praça até tarde – e arrancamos dela uma grande quantidade de frutos, não para nosso banquete, mas para jogá-los aos porcos; ainda que tenhamos comido alguns, fizemos aquilo pelo prazer proibido (*Confessiones*, II, IV, 9).

Johannes Brachtendorf explica que o roubo das peras é um relato que elucida o fundamento do mal na filosofia de Agostinho. “Em sua análise do roubo de peras, Agostinho lista uma série de atitudes errôneas humanas, que ele interpreta como tentativas de imitar Deus” (BRACHTNDORF, 2020, p. 80). O hiponense relaciona o querer ser como Deus à raiz do mal; uma troca na liberdade de agir dentro da lei moral pela liberdade do legislador. Usar as peras roubadas para mostrar que tinha o poder de fazer o que bem entendiam com as mesmas, não os tornava melhores moralmente nem ontologicamente, pelo contrário, os afastava do bem que possuíam por natureza.

Em confluência com a ideia cristã de criação, a ontologia de Agostinho teoriza que todos os seres são bons por natureza, por advirem do Sumo Bem, que é Deus. A espiritualidade agostiniana está para o uso adequado dos bens materiais para fruir de Deus. Existe uma relação entre a vida interior e o bom uso das coisas. Segundo Agostinho, Deus nos conduz interiormente, bem como também habita nos recônditos da alma. O indivíduo que possui relação íntima com seu interior terá mais aptidão para discernir a vida exterior.

Por ser estudioso da tradição platônica, Agostinho consente que a vida interior é mais importante que a exterior, mas que a vida material tem valor e, se bem ordenada, conduz o indivíduo para o bem. “Do exterior para o interior e do interior para o superior. Isto é, ir das coisas externas e corporais para as superiores e incorpóreas” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 206 – tradução nossa). Conclui-se que é no interior que o homem se depara com a sua essência e, no exterior, participa do cabeçalho de sua felicidade. No exterior, encontram-se possibilidades das experiências que, bem conduzidas, levam a Deus.

O desenvolvimento da espiritualidade de Agostinho se dá então no discernir da vida interior para a condução da vida exterior. As *Confessiones* são justamente o relato pessoal de uma busca espiritual; inquietude acerca de si e do mundo. Assim disserta Agustín Unã Juárez (2001, p. 38 – tradução e grifos nossos):

As *Confessiones* são, por isso, teoria e prática do interior. Além disso, nesse domínio interior aplica a questão da certeza, feita peripécia do eu. E se a verdade fundamenta sua certeza por coincidência e reflexividade, isso pressupõe interioridade. Essa via interior do conhecimento funciona nas *Confessiones*. São o exercício da sua mesma filosofia, como sua filosofia é a expressão teórica da sua pessoa. Esta admirável escritura não surgiu por

acaso. Sua onda de inovação literária surge de uma decisiva reinterpretação do homem como ser dotado de interioridade. Agostinho descobriu aqui o lugar de encontro com os valores decisivos do homem, especialmente o da verdade.

A antropologia de Agostinho é pautada pela cosmovisão e questão fundamental: a busca pela felicidade. Deus está na alma e revela-se na interioridade dos indivíduos (cf. COSTA, 2009). Aspirar a vida feliz é buscar a Deus em si. Segundo o hiponense a pergunta não é o que procurar, mas como e onde procurar. Em outra oportunidade, trabalhamos as paixões do homem e suas implicações sobre a vida em comunidade, com destaque para o fato de que

[...] o homem foi formado de modo a constituir uma vida feliz, mergulhado na adversidade de suas paixões é sua labuta voltar-se sempre para o Sumo Bem. Agostinho traz um termo bastante importante para sua antropologia: *Formabilis est*. Justamente a posição de que todo ser mutável é susceptível à perfeição. É denominado mutável aquilo que pode ser mudado, transformado, do mesmo modo aquilo que é perfectível é aquilo que pode se tornar perfeito, pronto, findado. Este aperfeiçoamento não é interior de modo que seja singular, é interior de modo que seja plural na Providência do Sumo Bem (SILVA, 2019, p. 75-76 – grifos do autor).

Após a conversão ao cristianismo, Agostinho identifica na História de Cristo a resposta para essa questão. Deus mesmo se materializou no mundo corruptível e mutável para nos mostrar como o homem pode viver essa realidade de modo a encontrar a felicidade e a fruição do Bem. Com ênfase a esse aspecto, René Fülöp-Miller (1976, p. 99 – grifos do autor) disserta que:

[...] o que o neoplatonismo apresentava simplesmente como uma doutrina sublime assumia no Cristianismo a forma duma realidade viva e ativa. O

"logos", a "eterna palavra", tinha-se em Cristo tornado carne. Aquele que pudesse acreditar n'Ele, que pudesse acompanhá-Lo e ver n'Ele a corporificação tangível duma essência puramente espiritual, tinha alcançado um ponto em que a obtenção do puro espírito e de Deus era possível.

A partir do estudo da filosofia Agostinho trabalha uma teologia de modo a justificar e trazer assertivas a respeito de sua fé. Cristo se torna o centro do amor. Nas *Confessiones* Agostinho mostra a virada de um pensamento que, auxiliado por Deus, conduz, a partir de então, a uma espiritualidade vivencial.

CONFESIONES: A RETOMADA PARA SI

A conversão de Agostinho é apresentada nas *Confessiones* como um longo processo. Pode-se relacioná-la até mesmo com a busca do conhecimento, visto que Deus e a Verdade são utilizados como sinônimos. A relação de Agostinho com a filosofia e a teologia se dava de modo bastante singular. Por vezes é obscuro em suas obras algum tipo de distinção entre essas duas áreas do saber. Eis porque José Reinaldo F. Martins Filho (2018, p. 55 – grifo do autor) completa que:

[...] nunca é demais repetir o co-pertencimento entre os ditames da razão e da fé na filosofia agostiniana, ao ponto de se tornar impossível desassociar o elemento da crença (e, nesse caso, sua “teologia”) do itinerário filosófico proposto por Agostinho. Isso, contudo, não faz de sua filosofia menos rigorosa e metodologicamente coesa. Ao contrário, expande tal exigência para a vida como um todo, mostrando uma profunda organicidade na elaboração das teses.

O cristianismo foi o que mais correspondeu às buscas de Agostinho. Segundo o hiponense, todos aqueles que buscam a verdade

encontrarão, de certa forma, Deus em seu interior. Desse modo culmina a relação teológica e filosófica agostiniana. Deus não está apenas como fundamento ontológico humano, mas como ser relacional, que auxilia no percurso da vida terrena. No livro X das *Confessiones* (XXVII, 38) Agostinho narra alegoricamente, em forma de poema o momento em que percebe em seu interior a Verdade divina:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei.
 Mais eis: estavas dentro e eu estava fora.
 Lá fora eu te provocava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste.
 Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo.
 Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam.
 Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez;
 faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira;
 exalaste e respirei e te aspirei;
 saboreei e tenho fome e sede;
 tocaste-me, e ardo na tua paz.

Agostinho encontra bases para uma espiritualidade pautada nesse encontro interior com Deus. O Sumo Bem habita no indivíduo e há uma centelha dele nas outras criaturas. A partir disso, distancia-se de Platão⁸ e teoriza não o desprezo ao corpo e à matéria, mas a busca pelo conhecimento de como utilizar da matéria corruptível para fruir do incorruptível: “É precisamente sobre as formas carnaís que nos detêm, que encontramos apoio para conhecer aquelas outras formas que a carne não manifesta” (*De vera religione*, XXIV, 45). O saber precisa ser

⁸ Pedro Gomes Neto (2015, p. 33-34 – grifo do autor) argumenta que em Platão “o conhecimento nada tem a ver com o mundo sensível, e sim com a alma, o mundo inteligível, a *psykhê*”. Apesar de Platão também ser de acordo que conhecimento se origina de algo no interior do homem, os sentidos não garantem a verdade das coisas e as dos seres.

pautado em dois pontos: a fé e a razão. “A realização plena da sabedoria culmina na completa relação entre a fé e a razão. Elas se completam, se aperfeiçoam e caminham juntas. Não existe concorrência entre elas, nem é preciso, porque uma engendra a outra” (SILVA, 2020, p. 100).

A espiritualidade progride enquanto se crê e se busca os fundamentos para a crença. Segundo Franklin Ferreira (2007, p. 28), “apenas no próprio Deus está a base para a razão e a linguagem humana”. Para tal, a mente necessita focalizar em si mesma e deixar-se auxiliar pelo próprio Deus. Agostinho diz encontrar gosto pela filosofia ao ler o *Hortensius* (cf. *Confessiones*), embora também afirme que aquilo não era suficiente para seu repouso na felicidade. A busca encontra na fé e na razão uma alternativa de retomada para si. A forma de sabedoria que Agostinho procurava também diferia um pouco da forma como Cícero a reconhecia, o que o impelia para o cristianismo mais fortemente (cf. BROWN, 2006).

O livro X das *Confessiones* culmina na conversão de Agostinho. Como no poema acima, verifica-se que o Bem sempre esteve ao seu lado – há também a fundamentação ontológica de Deus no homem. Brachtendorf (2020, p. 372) formula que “Deus criou o homem de tal maneira que ele é inquieto e busca uma meta em que ele alcança quietude. As partes autobiográficas representam o caminho que foi tomado pela própria busca de Agostinho”.

O itinerário das *Confessiones* é pautado pela busca da felicidade. É assim a construção da espiritualidade agostiniana. “O ser humano possui um desejo natural (porque criado nele por Deus) de felicidade que, visto objetivamente, só pode ser apaziguado no próprio Deus, o sumo bem do homem” (BRACHTENDORF, 2020, p. 57). A espiritualidade que Agostinho viveu e pregou é a integração da vida material e diária com a

introspecção da vida interior. Segundo Mary T. Clark (2018, p. 402), “a vida espiritual do próprio Agostinho compreendia a união a Deus, a comunhão com seus próximos e a assistência daqueles que tinham necessidade de ajuda espiritual e material”. Suas *Confessiones* são a mostra do itinerário da busca pela felicidade tracejado pela fé e pela razão.

IDEIAS CONCLUSIVAS

Agostinho foi um pensador que não apenas nos deixou uma forma de pensar, mas que ele mesmo a viveu. Suas ideias foram amadurecidas na odisseia da própria existência. Viver, para ele, era justamente estar no caminho da busca pelo transcendente, e depois do momento do encontro, constituir uma relação interior e exterior com ele. Para Marisa Campio Müller (2004, p. 8), a espiritualidade é parte constitutiva do ser humano. “Espiritualidade é uma expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto sentido e vitalidade, por isso espiritualidade significa viver segundo a dinâmica profunda da vida”. Nisso Agostinho se faz um grande exemplo para uma espiritualidade vivencial. *Confessiones* não é apenas um relato de vida, mas um marco na filosofia e na literatura, que demonstra com abundância a busca de um homem pelo sustentáculo de sua vida. Sua vida e obra produzem ressonâncias até os dias atuais, de forma que olhar para o passado pode-nos dizer uma vastidão de coisas para poder-se pensar o presente. As venturas da vida de Agostinho partiram da disposição do amor do intelecto e do coração que encontraram na espiritualidade uma verdadeira comunhão.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 19).
- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammi. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2017.
- ARAÚJO, Hugo Filgueiras de. *A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, p. 96. 2009.
- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- CLARK, Mary T. Espiritualidade. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 400-402. (Coleção Filosofia Medieval).
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário latino-português*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Garnier, 2021.
- FERREIRA, Franklin. *Agostinho de A a Z*. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- FÜLÖP-MILLER, René. *Os santos que abalaram o mundo*. Tradução de Oscar Mendes. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1976.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

GOMES NETO, Pedro. *Filosofia e Psicologia I: a psicologia rudimentar de Platão*. Goiânia: Editora Vieira, 2015.

JUÁREZ, Agustín Unã. San Agustín: Interioridad, Reflexidad y Certeza. *Revista Española de Filosofía Medieval*. v. 8, Madrid, 2001, p. 31-52.

MAMMÌ, Lorenzo. Notas. In: AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. 2. ed. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2017.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Do problema do mal à alegria de ser como dom: um comentário ao *De libero arbitrio*, de Agostinho. *Brasiliensis: Revista do Centro de Estudos Filosófico-Teológicos Redemptoris Mater*, v. 7, n. 13, 2018, p. 49-91.

MÜLLER, Marisa Campio. Introdução. In: TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges (Org.). *Espiritualidade e Qualidade de vida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

NAZARETE COSTA CATRÉ, Maria; FERREIRA, Joaquim Armando; PESSOA, Teresa; CATRÉ, Acácio; COSTA CATRÉ, Maria. Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito. *Análise Psicológica*, v. 1, n. 34, Lisboa, 2016, p. 31-46.

OLIVEIRA, Nair de Assis; FRANGIOTTI, Roque. Notas. In: AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*. Tradução de Nair de Assis Oliveira e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

PEREIRA MELO, José Joaquim. Prefácio. In: PIRATELLI, Marcos Roberto (Org.) *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Música, Filosofia e Educação*. Maringá: Eduem, 2014. p. 7-28.

PIRATELI, Marcos Roberto. O conceito de Homem em Santo Agostinho. *VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais & I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Maringá, p. 1-15, 2009.

RATZINGER, Joseph. Apresentação. In: VIGINI, Giuliano. *Santo Agostinho, A aventura da graça e da caridade*. Tradução de Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2012.

RETA, José Oroz. Conversão. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 276-279. (Coleção Filosofia Medieval).

RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Gustavo Augusto da. A consciência da vida na filosofia de Santo Agostinho de Hipona: um olhar acerca da razão e das paixões do Homem. *Illuminare – Revista de Filosofia e Teologia*, v. 2, n. 2, Goiânia, 2019, p. 73-77.

SILVA, Gustavo Augusto da. Carta Encíclica *Fides et Ratio*, um comentário. *Illuminare – Revista de Filosofia e Teologia*, v. 3, n. 2, Goiânia, 2020, p. 97-105.

SPINELLI, Miguel. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

von ZUBEN, Newton Aquiles; OLINTO, Carlos. A experiência religiosa de Agostinho: os diálogos nos jardins e o êxtase de Óstia. *Interações*, v. 16, n. 2, Belo Horizonte, 2021, p. 252-271.

6

PARA DEPOIS DO PÔR-DO-SOL: ESPIRITUALIDADE CRISTÃ E ESPERANÇA DE RESSURREIÇÃO

João Marcos Cardoso Picarti¹

INTRODUÇÃO

O filme *Viva – A vida é uma festa*² tem como temática a morte. Mais que sobre a morte física, o filme aborda a dimensão simbólica da morte como esquecimento dos que morreram. Na narrativa, o menino, personagem principal, na festa mexicana do Dia dos Mortos, visita o mundo imaginário dos que morreram e percebe que os mortos estão vivos. Isso se daria devido ao fato de seus familiares e amigos os manterem vivos na memória. A memória é o elemento principal, vital, para manter os mortos vivos. Nesse caso, fazer memória se torna um ato de resistência que subverte o curso natural entre nascer e morrer. O ato de reunir, contar as histórias vividas, assumir elementos simbólicos e até mesmo produzir narrativas escritas é sinal do esforço de manter vivos os mortos por meio da memória.

No cristianismo, a memória dos mortos é uma constante. Não por acaso, as grandes igrejas romanas foram construídas sobre túmulos de mártires (SILVA, 2007). O catolicismo popular brasileiro é fortemente ligado às imagens dos santos. (COMBLIN, 1967). Nas grandes liturgias católicas um componente fundamental é a ladainha de todos os santos,

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na Linha de Pesquisa "Religião e Literatura Sagrada". Graduado em Teologia e em História.

² O título original (nos Estados Unidos da América) é *Coco*. Lançado em 2018, o filme tem como diretor como diretores Lee Unkrich e Adrian Moline.

que invoca homens e mulheres mortos desde os primeiros séculos até a atualidade. Não ficam de fora da lista os mártires, dos quais as relíquias são depositadas sob os altares das matrizes paroquiais. Mas, a recordação de tais mortos tem uma razão teológica fundamental: a ressurreição de Jesus, o Cristo. Morto na cruz, Jesus apareceu ressuscitado três dias depois. As afirmações evangélicas, especialmente a partir do testemunho de Maria Madalena³, são taxativas sobre a afirmação da ressurreição. E a ressurreição de Cristo, conforme a teologia cristã (HERTZ, 1922), garantiu a ressurreição a todos os cristãos. Ou ainda, a toda a humanidade (QUEIRUGA, 2004).

A promessa da ressurreição é, certamente, a maior esperança da vida cristã (MOLTMANN, 2007). O cristianismo só tem razão de ser em virtude da ressurreição de Cristo. E a certeza de superação da morte dá esperança e sentido ao viver dos cristãos. Esse artigo se propõe a fazer dois exercícios. O primeiro é contar a história para guardar a memória de três amigos muito próximos que morreram no último semestre de 2021 e que, conforme nossa fé e esperança, agora vivem a ressurreição, no Paraíso. O segundo é expor e analisar os mecanismos pelos quais a espiritualidade cristã confere sentido à morte e forja a esperança da ressurreição como remédio para a anomia que a morte pode desencadear num indivíduo.

Partimos do pressuposto de que a experiência religiosa tem a ver com um sentir fundamental, pessoal e contingente (OTTO, 1985), que funciona como garantidora de uma situação de nomia (BERGER, 2018) e permite aos seres humanos viverem com alguma tranquilidade, embora se sabendo mortais. A perspectiva da ressurreição, como característica

³ Então Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos: “Eu vi o Senhor”. E contou o que Jesus tinha dito (João 20,18).

da espiritualidade⁴ cristã, confere a aceitabilidade da finitude humana que, nesse caso, é vista como passagem para uma vida verdadeira e definitiva onde não há sofrimentos. Para nós, a constituição de sentidos, na esteira de Geertz (2008), forma como que uma teia de sustentação para o transcurso existencial do sujeito humano. Essa teia, conforme Huston (2010), é essencialmente composta por narrativas. É por isso que me proponho a narrar as histórias das nossas vidas. Ao reconta-las, além de garantir a sobrevivência dos que morreram, pretendo ressignificar nossas existências em seus entrelaçamentos e percursos. Com esse intuito, princípio a narrativa, a partir de agora, quase sempre em primeira pessoa, contando minha história pessoal. Depois, somo as histórias de Wellington, Janaína e Kátiuska: os amigos mortos em 2021.

MEU NOME É JOÃO⁵

Nasci no interior de Goiás. Era tarde. Fazia sol e era época de pequi. Meus pais, migrantes do campo para a cidade, sempre trabalharam em

⁴ O cardeal português José Tolentino de Mendonça (2017), em sua obra *Libertar o tempo: para uma arte espiritual do presente* assume a espiritualidade cristã como um jeito de viver a vida conforme a fé. Trata-se, nesse caso, de assumir todas as dimensões que tangenciam a humanidade: seus conflitos, suas dores, seus desejos, seus corpos, seus trabalhos... como *locus* sobre os quais os impulsos do Espírito de Deus atuam e se fazem ser experimentados. Tolentino assume, portanto, uma distância dos autores cristãos que seccionavam o humano em corpo e alma e considerava a espiritualidade uma questão da alma. Ao contrário, a espiritualidade está posta em função da vida corpórea, real e concreta da humanidade. Está em função de conferir-lhe sentidos. Nossa concepção de espiritualidade está intimamente ligada a esta.

⁵ A construção deste artigo deu-se como um exercício pessoal de trazer presente os fatos vividos como quem escreve um diário. Os diários têm a missão de revelar a vida vivida. O trabalho relata experiências pessoais, vividas no segundo semestre de 2021, enquanto cursava a disciplina *Espiritualidade, Holismo e Consciência Planetária* do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. No transcurso da disciplina, lendo sobre a plenitude da vida além da materialidade, na junção com a transcendência, sobre o sentido que há além do imediato e que é nomeado *espiritualidade*, experimentei a partida física de amigos queridos. Era impossível não relacionar o conteúdo proposto para estudo aos fatos vivenciados. E isso aconteceu semanalmente. Esse exercício, difícil para mim, composto com muitas lágrimas entre as linhas, é o consolo e a fé na esperança da ressurreição apresentado por Maria Madalena, meu desejo de pesquisa maior. Tecer este texto é a tentativa de transcrever como o conteúdo ministrado pelos professores chegou à minha vida, à minha história, à

terras alheias como arrendatários, meeiros ou caseiros, mas, com o tempo, foram mandados embora. A industrialização no campo dispensava o trabalho braçal. A ida para a cidade era a única saída: a tentativa de sobreviver. Tempos depois, nasceu meu irmão e, em seguida, minha irmã. Meus pais sem estudos, com filhos pequenos... a situação financeira ficou cada dia pior.

Tenho na memória o espaço onde morávamos. Um barracão de meia água, um quarto com banheiro e cozinha. Ao fundo, uma pequena área de serviço. Era onde brincávamos. Um cômodo pequeno na frente da casa, onde papai montou uma pequena oficina de bicicleta. Durante a semana, papai trabalhava em uma empresa de álcool, cortando cana. Mamãe trabalhava por três, pois, enquanto cuidava de nós, fazia bolos de aniversário por encomenda e recebia em casa mulheres para pintar as unhas. Meu irmão, aprendendo a andar, caminhou alguns passos e caiu, se batendo no fogão; mamãe preparava o almoço e fritava pele de porco em uma panela de ferro. Ela caiu sobre meu irmão e queimou ointenta por cento do seu corpo, sendo preciso em seguida retirar quase toda a sua pele.

Durante esse período, nossa família participava do grupo de famílias do bairro, uma pequena Comunidade Eclesial de Base. Em um desses encontros, na casa da dona Darci, dom Tomás Balduino – bispo de Goiás à época – participou e, no final da celebração, partilhou que estava organizando um grupo de sem terras para ocupar um território próximo à cidade de Heitorai-GO. Papai, sem pensar duas vezes, se levantou e colocou-se à disposição para compor o grupo. Uma semana depois, ele amarrou tudo o que tínhamos em cima de um corcel do meu avô

materno. Mamãe juntou nossas roupas, os remédios e fez farofa de ovo frito e colocou em uma lata e seguimos rumo ao trevo de Heitorai.

Era Madrugada. Chovia muito. Mamãe balançava minha irmã recém-nascida nos braços e soprava as feridas espalhadas por todo o corpo do meu irmão. Ele estava deitado no porta-malas do carro em um pequeno colchão de água. Eu, no banco da frente junto com papai. Tinha medo por causa da chuva e do escuro, mas estava feliz ao ver papai dirigindo aquele carro com grande alegria, certamente era sinal da esperança, do sonho de ter uma fatia de terra. Quando chegamos ao trevo, tivemos um grande susto. Eram mais de trezentas famílias: mulheres, homens, crianças e animais domésticos. Lembro que mamãe chorou, e enquanto chorava, balançava minha irmã e assoprava as feridas do meu irmão.

Quando a escuridão da noite fria era penetrada pelos primeiros raios de sol, chegávamos à terra. Era uma ladeira. Logo meu pai fez os buracos, fincou as estacas, esticou a lona preta, e assim nossa casa estava pronta. Mamãe, com cuidado, organizava o espaço. O que tínhamos para comer naquele dia era farofa de ovo frito. À tarde vários homens se reuniram e construíram o rachão. Era o lugar da reunião. A noite era escura, mas, acendemos a lamparina de querosene. Foi a primeira de tantas noites iluminadas pela chama pequena de fogo que gerava fumaça negra.

Por ali, em torno daquela estrada, com chuva, sol e muita poeira, passamos três anos. E como não foi possível fazer negociação com o dono daquela terra, foi preciso que migrássemos para outra. E sem choro desta vez, mamãe reuniu tudo e amarrou nos lençóis que tínhamos. Papai cuidadosamente tirou a lona preta e amarrou todas as coisas em cima do corcel, e, naquela madrugada, chegávamos à nova terra

prometida. De toda a vivência, três fatos foram difíceis, dificultaram a sobrevivência: primeiro porque os vereadores, aliados ao prefeito, decidiram que não aceitariam as crianças, adolescentes e jovens sem-terra nas escolas do município; segundo porque os proprietários de terra da redondeza se reuniram e decidiram não dar trabalho a nenhum homem sem-terra; e, por fim, porque todos os comerciantes se reuniram e decidiram que não iriam vender nenhuma mercadoria para sem-terra. Tenho na memória um dia em que fui com mamãe ao mercado comprar açúcar. Mamãe com o dinheiro na mão, insistia ao dono do mercado que lhe vendesse um saco de açúcar, e ele, sem muitas palavras, deixou claro que para sem-terra não tinha mercadoria naquele mercado.

Um ano depois a grande notícia foi dada. Era dia da festa litúrgica de Pedro e Paulo. Embaixo de um pé de pequi, dom Tomás rezou uma missa e um funcionário do INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária) disse: “... a terra de vocês foi negociada, em dez dias vocês podem ocupar o território”. No dia foi uma grande festa, era madrugada. Tudo o que tínhamos, carregávamos nas costas. A caminhada era de cinco quilômetros, todo mundo andava e cantava. “Também sou teu Povo Senhor e estou nesta estrada, cada dia mais perto da Terra esperada”.

Quando subimos em uma serra, Tomás reuniu o povo lá em cima, cantou uma louvação: “É bom cantar um bendito, um canto novo, um louvor...”. Pediu para que olhássemos ao outro lado e disse que aquela era nossa parte do latifúndio. Todo munda chorava, inclusive minha mãe, mas era um choro diferente desta vez. O sol nascia. A gente chorava, se abraçava e descia a serra apressando os passos. Dom Tomás com sua voz sem fim cantava: “Quero entoar um canto novo de alegria, ao

raiar daquele dia de chegar em nosso chão. Com meu povo celebrar a alvorada, minha gente libertada, lutar não foi em vão”.

Logo, logo, começamos a plantar, cultivar a terra e colher nossos próprios alimentos. Levantamos nossas próprias casas. Construimos nossos jardins. Eu e meus irmãos crescemos. Papai, hoje, diz que a terra é o presente de Deus. Que é onde construimos nossa dignidade. Que terra é sinônimo de vida plena e abundante. Mamãe diz que se fosse para vivenciar tudo de novo, ela estaria de malas prontas, porque a luta pela terra foi a luta pela vida. Foi como se a ressurreição tivesse sido edificada aos poucos. É por isso que penso que a ressurreição é um processo de construção, de luta, de resistência, de resiliência. Fé de ressurreição não é processo que nasce de fora e se internaliza em nós, mas, nasce em nós mesmos, encarnado em nosso ser e por meio das vicissitudes do existir. Ressurreição é o caminho que percorremos para garantir a vida, em sua plenitude.

VIDA EM GRUPO: A CHEGADA DE WELLINGTON

Creio que a maior dívida dos processos de conquista da terra realizada pelos grupos sociais é a própria vida em grupo. Durante os tramites de posse do território, fui inserido e vários grupos. No acampamento, o grupo dos sem-terrinhas, onde brincávamos e perguntávamos: o que essa brincadeira quer dizer para nós, sem-terrinhas? Depois, no grupo do Movimento de Crianças e Adolescentes (MAC), que tinha como objetivo unir fé e vida, trabalhando a Bíblia como memória de libertação de um povo e com o ECA (Estatuto da Criança e Adolescentes). Depois participei da PJR (Pastoral da Juventude Rural), na qual olhávamos para nós mesmos, enquanto jovens camponeses, e

pensávamos em nossos projetos de vida. E, por fim, na PJ (Pastoral da Juventude), onde fiz uma grande experiência, em especial, de ampliar o grupo de amizades.

Era outubro e a Coordenação Diocesana da Pastoral da Juventude da Diocese de Goiás visitava o grupo de jovens da minha cidade, Heitoráí, em vistas da preparação do Dia Nacional da Juventude (DNJ). Na oportunidade, nos convidaram para participar da Assembleia Diocesana da Pastoral da Juventude. Nessa assembleia fui eleito para coordenar esta pastoral diocesana pelos dois anos seguintes.

Era tudo uma grande novidade. O grupo da coordenação era composto por: um jovem responsável pela dimensão das políticas públicas; um jovem representando cada uma das quatro regiões pastorais da diocese; um adulto assessor de cada região pastoral; por mim, coordenador diocesano; e, finalmente, por dois adultos que tinham a missão de me acompanhar de forma integral. Um desses coordenadores era o padre Wellington Pain da Silva. Nossa relação a princípio era muito formal. Ele se dedicava de forma ímpar ao cuidado com a pastoral, com o acompanhamento ao grupo de jovens, com os projetos de formação diocesana (Escola de Lideranças, Escolas Bíblicas, Escolas de Liturgia, Encontro de Fé e Política, Jornadas, Romarias, Fóruns...), além dos projetos financeiros.

Como eu nunca havia participado antes das grandes instâncias de coordenação da Igreja, seja diocesana, regional, nacional ou internacional, Wellington se aproximou muito de mim, na orientação e projeção a estes espaços. Disso nasceu uma amizade muito forte. Passo a passo fomos confiando um no outro e, de certa forma, a partilha de vida, de projetos, de sonhos pastorais ou pessoais (que foram em alguma medida misturados) se deram de forma espontânea. E, assim, aconteceram esses

dois anos. Mais do que relação de coordenador e assessor, construímos uma relação de amizade, cumplicidade e cuidado.

Dois anos depois, na assembleia diocesana, quase todo o nosso grupo de coordenação foi reeleito. Eu continuava como coordenador e Wellington como assessor. Então, projetamos uma nova organização de formação para a diocese. Descentralizamos os espaços. Propusemos fortalecimento das coordenações regionais e, lembro que, naquele ano, uma escola diocesana de formação se transformou em quatro escolas de formações regionais. Onde antes aconteciam quatro etapas, agora, eram dezesseis.

Com o fortalecimento de nossa amizade, Wellington esteve presente em todas as festas na casa de minha família. Era o primeiro a chegar. Grande amigo dos meus pais, irmãos... Víamo-nos semanalmente, seja na casa dele, seja na minha casa, ou em alguma atividade pastoral.

Wellington nasceu em Rialma – GO, e é filho de mãe solteira. Preto de mãe branca de olhos azuis, conviveu com apenas dois dos seus quatro irmãos. Teve uma cachorra de companhia, da qual se lembrava com muitas saudades. Desde muito jovem começou a trabalhar e a se dedicar aos estudos. Por causa da vivência no grupo de jovens da PJ, despertou a vocação ao presbiterado e ingressou no seminário. Foi ordenado na diocese de Uruaçu – GO e, poucos anos depois, pediu transferência para a Diocese de Goiás. Nesse meio tempo, seu irmão e sua mãe faleceram. Muito simples, econômico, mas de uma capacidade de coordenar pastoral gigantesca. Isso me encantava nele e, talvez por isso, nos aproximamos tanto.

Mas, como um assessor tem a missão de assessorar e um coordenador tem a missão de coordenar, ao deixar o espaço de coordenação

diocesana, migrei para as terras da Prelazia de São Felix do Araguaia – MT, na tentativa de promover outros projetos de ação pastoral. No dia da mudança, Wellington me acompanhou. E, na madrugada que foi embora, eu fiquei sozinho. Choramos na despedida. Primeira vez que choramos juntos.

No início de agosto era seu aniversário. Em 2021 nos encontramos em Goiânia, para uma feijoada na casa de uma amiga em comum: Janaína. Bebemos, comemos e festejamos a vida. No dia seguinte Wellington amanheceu diferente. Olho fundo, sem brilho, poucas palavras, sem sorrisos. Despedimo-nos. Voltei para o Mato Grosso e ele para a sua casa. Era sábado. Na quarta-feira seguinte foi ao hospital sentindo falta de ar. Foi transferido para Goiânia. Era Covid-19. Conversamos pelo WhatsApp o tempo todo e, quando ele chegou próximo ao hospital, me ligou. Disse que estava tudo bem, que estava tranquilo e que ao chegar na enfermaria iria me ligar. Mas não ligou. Foi levado direto para a UTI, e foi entubado. Foi última vez que nos falamos.

PRETA, POBRE, PETISTA, GORDA E MULHER: JANAÍNA

O silêncio alongado dos dias e os boletins sintéticos sobre o estado de saúde do Wellington foram modificando os ritmos do dia a dia em mim. Era pura agonia. E mesmo sabendo que não era possível resolver nada na prática, voltei a Goiânia. Sentia que precisava estar próximo do Wellington, que aquele momento era único em nossas vidas. Sem pensar duas vezes, no dia 11 de agosto cheguei à casa da Janaína, uma amiga comum de muitos anos. Janaína Firmino dos Santos era uma mulher única. Conhecemo-nos através do Wellington. No início do ano de 2000 Janaina foi coordenadora diocesana da Pastoral da Juventude, chegando

às instâncias de coordenação regional e nacional. Nossa amizade se construiu de forma muito rápida. Janaína era pura acolhida.

Nasceu em Ceres – GO. Teve infância difícil na relação com o pai. Seus dois grandes amores eram a mãe e a avó, às quais não conheci. Teve que trabalhar deste muito cedo, dedicar-se aos estudos e aos cuidados da família. Talvez a maior riqueza de Janaína tenha sido sua autoconstrução, a partir do seu múltiplo olhar. Era de uma capacidade gigante de olhar e analisar a realidade sócio-política, cultural, eclesial... A crítica aos sistemas estabelecidos, aos padrões elaborados era seu ponto alto. Eu nunca conheci uma pessoa capaz de olhar a vida e perceber as suas faces da forma que Janaína olhava.

A acolhida sincera, a casa cheia, a panela cheia, a mesa montada e a cerveja gelada são elementos da experiência com ela, porque era o caminho para o diálogo, o carinho, a proteção e o cuidado de cada um, nos seus menores detalhes. Em fevereiro do ano anterior, Janaína completou 40 anos. A festa foi linda de viver. Ela vestia o amarelo das realezas e trasbordava alegria pelos olhos.

Na esperança dos novos círculos do existir, Janaina mudou-se para Goiânia. Trabalhava, namorava e sempre nos acolhia. Ela estava muito preocupada com Wellington na UTI. Quando, naquela tarde, eu cheguei à casa dela, parecia que tudo estava fora do lugar. Ela não sorriu, não tinha comida pronta e nem bebida gelada. Ela chorava, olhava profundamente para mim e para o horizonte, como quem transvê a realidade.

No dia seguinte, quinta-feira, passei o dia em aula *on-line*, sentado na mesa da sala. Jana passou o dia sentada no sofá, ao meu lado. No final da tarde, fui encontrar Katiuska, uma amiga em comum, na Praça Universitária. Ao voltar, Janaína pediu para preparar uma sopa, preparei e jantamos juntos. O namorado dela chegou e logo fomos dormir. Por

volta das duas horas, o namorado deu um grito, dizendo que ela estava passando mal, eu corri. Ela estava deitada na cama. Eu gritava por seu nome, batia em seu rosto, mas, ela continuava paralisada. Subi em cima dela, comecei a fazer massagem eu seu peito e, vagarosamente, olhando profundamente, ela fechou os olhos. Ligamos para SAMU, para o Corpo de Bombeiros. Liguei para um amigo, que minutos depois, chegou com sua noiva. Continuaram fazendo massagem. Uma amiga enfermeira de Ceres nos dava coordenadas por vídeo chamada. Tempos depois, chegaram os bombeiros. Continuaram fazendo massagens. Colocaram-na no chão. Chegou o SAMU com o médico. Colocaram aparelhos nela. Muitos fios. E deram a notícia que não queríamos ouvir: óbito.

Chegou outro amigo. Chorávamos. Abraçávamo-nos. Estávamos em choque. Entregaram o laudo e foram embora. Fizemos uma ciranda em torno do seu corpo, sem respiro mas cheio de histórias, estendido sobre o chão. Pegamos nas mãos e rezamos. Silêncio profundo. Todos os olhos dirigidos para seu corpo. Tempos depois chegou o IML. Carregamos seu corpo pela casa, pelo corredor, pelo elevador e pela garagem. Colocamos seu corpo no caminhão e ela se foi. O amigo e sua noiva acompanharam. Começamos a anunciar para os familiares e amigos. Por volta das 8h, outra notícia triste: o que gerou sua morte foi embolia pulmonar, por causa da Covid-19. Janaína era mais uma vítima. Fizemos vários testes e não fomos contaminados.

À noite, o corpo de Janaína chegou a Ceres. Às margens do Rio das Almas, dançamos inúmeras cirandas. Gentes de vários lugares. Cada um carregava uma história cheia de vida com Janaína. Os familiares carregavam rosas nas mãos. Benzemos o corpo dela e bendizemos a Deus pela vida da Janaína que cruzou nossas vidas. Em procissão levamos o corpo até o cemitério, e ali, naquela terra santa, plantamos nossa amiga. Tudo

muito difícil. Olhávamos uns aos outros, chorávamos e não podíamos nos abraçar. Em nossos olhos era possível perceber o desespero, a dor, a angústia. Janaína era a amiga mais forte e determinada do grupo. Aquela que dava segurança e conduzia com sabedoria nossas vidas, agora, nos deixava sem rumo.

WELLINGTON: A MORTE

Uma semana depois, os médicos liberaram a primeira visita ao Wellington. Nunca havia entrado em uma UTI. Eram muitos aparelhos, sons, muitas pessoas entubadas. Ao chegar próximo do Wellington, um susto. Ele estava muito diferente. Falei com ele, contei histórias, lembrei a primeira vez que nos encontramos, contei das pessoas que estavam rezando por ele. Peguei na mão dele, rezei. Mas, infelizmente, não expressou nenhuma reação. Minutos depois sai dali e chorei muito. Foram setenta e dois dias de UTI, uma *Via Crucis*. Dias de esperança, dias de agonia. Visitei-o mais duas vezes. Até que um dia pela manhã o telefone tocou e era a notícia de sua morte.

Rapidamente organizei as coisas e parti rumo a Itaguari – GO, onde iria se iniciar seu velório. Foram 09 horas de viagem. Enquanto dirigia, pensava nos nossos encontros e desencontros, nas diversas atividades pastorais, nos sonhos coletivos, nas brigas de uma amizade sincera. O velório foi acompanhado de rezas, homenagens, cirandas... no outro dia o enterramos em sua cidade natal, onde está enterrado seu irmão e sua mãe. Enquanto o enterrávamos, cantávamos músicas da caminhada, das inúmeras cirandas que dançamos juntos. As músicas, naquele momento, nos confortavam e nos remetiam à utopia da ressurreição.

Voltei para casa tentando entender tudo o que estava acontecendo. E quanto mais pensava, mais sem esperança ficava. Parece que o mundo perdia a cor, que a lança tocava o coração. Ao chegar em casa, o telefone tocou, era uma videochamada de Katiuska. Conversamos sobre Janaina e Wellington. Choramos muito. Tentávamos arriscar pronunciar algumas palavras de conforto. Foi a última vez que nos vimos.

A NOITE SEM LUAR: KATIUSKA

Katiuska e eu nos conhecemos nas cirandas das atividades da Diocese de Goiás. Ela era amante das Juventudes, dos sagrados humanos/divinos e da esperança como caminho. Venezuelana, religiosa, uma jovem mulher sorridente. Os sonhos em comum uniram nosso caminhar. De uma inteligência gigante. Aquela mulher entendeu a liturgia do viver.

Inúmeras vezes, na mesa da cozinha da casa de sua comunidade, ela escutou meus lamentos, pessoais, familiares e pastorais. Quantas e quantas vezes foi o socorro, a segurança e o sopro das atividades pastorais que tanto nos desafiavam. Katiuska escutava minhas histórias e minhas experiências como quem sintonizava batidas de coração. Katiuska falava da vida, dos estudos como oportunidade de olhar o mundo por lentes gigantes. Muito de mim, nasceu do encontro com Katiuska. No início de 2021, Katiuska, preocupada, telefonou ao Wellington, pedindo para entrar em contato e acompanhar meus exames. Desde criança tenho anemia forte. E Katiuska também. Só que, desta vez, ela estava com leucemia e temia pelo meu descuido.

Katiuska começou o tratamento e, durante esse período, nos encontramos apenas uma vez, na tarde da véspera da morte da Jana. Na

Praça Universitária, sentamo-nos em um banco, de frente um para o outro. Eu, preocupado com Wellington, falava dos medos e angústias. Conversamos quase duas horas seguidas, com longos intervalos de choro. Ela contava de seu tratamento e dos procedimentos que viriam, sempre com muita esperança. Eram visíveis os sinais de resistência, o desejo da cura. Despedimo-nos permitindo um longo abraço, um carinho e um até logo.

No outro dia, quando o sol fez morada no céu, ela foi a primeira pessoa a me ligar. Choramos e lamentamos a morte da nossa amiga Janaína. Das poucas coisas que falou, disse que a vida é um sopro divino, não precisava ter medo. Depois da morte do Wellington, Katiuska me enviava mensagem diariamente. Todos os dias dizia que estava com saudades. Até que um dia não enviou mais. O estado de saúde se agravou. Primeiro foi hospitalizada. Depois para UTI. Seu coração parou, e a irmã morte venceu a vida. Quando a notícia chegou, parece que o mundo desabou. Acompanhar seu velório a distância, virtualmente, foi uma experiência única. Seu corpo foi guardado em uma urna fechada, conforme sua cultura. Flores em cima de seu caixão. Depois, foi cremada conforme o seu desejo. E nós ficamos com a saudade, fazendo memória de sua teimosia.

CONCLUSÃO

À luz da fé cristã, a ressurreição se faz presente diariamente em minha vida. O horizonte da vida plena está posto como que a orientar cada passo. A terra conquistada como desejo de vida em abundância é esse experimento diário. A morte de meus amigos só pode ser digerida e ruminada como ressurreição. A continuidade da atividade dos discípulos de

Jesus, certamente, só foi possível graças a afirmação da presença ressuscitada do mestre Jesus. Esse olhar, configurado como espiritualidade do cotidiano, faz sentir que a morte está ultrapassada. Ela não é mais fim, mas, completude. Desse modo, a espiritualidade torna-se a sustentação da vida, a teia de significados que me permitiu viver tantas perdas com esperança. Sem a perspectiva cristã da ressurreição, certamente, a anomia teria se apoderado de mim. A ressurreição, nesse sentido, é o desejo da vida em todas as instâncias. É a construção de um caminho, é a passagem de estações que levam à plenitude.

O exercício de reescrever a história vivida e sentida por mim e meus amigos faz com que a memória deles seja guardada e partilhada. Como aprendi no filme mencionado no início, enquanto suas vidas forem lembradas em alguns corações, eles estarão vivos. Mas, sobretudo, enquanto nossa fé reservar um lugar bonito para todos nós depois da morte, nossa esperança de caminhar para a vida permanecerá viva. Espiritualidade da ressurreição, para mim, talvez seja isso: caminhar na esperança para aquilo que nunca vi, mas, em que espero e confio como quem se agarra na corda de salvamento que me alça do desespero e da dor para antever a alegria que sonho e acredito que Deus tenha preparado para todos e todas.

Janaína, Wellington e Katiuska: presentes na vida da gente!

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2018.

COMBLIN, José. Prolegômenos da catequese no Brasil. *REB*, vol. 27, f. 4, p. 845-874, dez, 1967.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-91.

HERTZ, Robert. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. Paris: Ernest Leroux, 1922.

HUSTON, Nancy. *A espécie fabuladora: um breve estudo sobre a humanidade*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: L&PM, 2010.

MENDONÇA, José Tolentino. *Libertar o tempo: para uma arte espiritual do presente*. Lisboa: Paulinas, 2017.

MOLTMANN, Jurgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista, 1985.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVA, José Ariovaldo. *A celebração do mistério de Cristo ao longo da história: panorama histórico geral da liturgia*. In: CELAM. *Manual de Liturgia*. Vol. IV. São Paulo: Paulus, 2007. p. 445-459.

7

ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: ESTADO DA QUESTÃO

*Lusvaldo de Paula e Silva*¹

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é abordar o tema da espiritualidade em sua (in)dependência e inter-relação com a religião e a religiosidade, bem como acerca do modo como interfere na vida prática das pessoas – e da humanidade como um todo –, com ênfase no período pós-revolução industrial e, sobretudo, na modernidade.

Para atingir tal propósito, será feita uma revisão bibliográfica, de forma sintética, do pensamento de alguns dos mais renomados estudiosos que têm debruçado sobre o assunto, com destaque para a infindável discussão acerca da conceituação ou definição de cada um dos elementos da tríade – espiritualidade, religião e religiosidade –, na busca de pontos de consenso ou, quando menos, de direcionamentos que facilitem uma compreensão científica desses constructos. Em outras palavras, pretende-se recorrer a uma metodologia bibliográfica, com análise de artigos e livros que tratem do tema, via dos quais estamos certos de obter uma visão panorâmica desse assunto tão estudado e discutido nos dias atuais.

A análise e discussão dos aspectos abordados vez outra se farão mediante o confronto entre as diferentes ideias e olhares hoje em voga

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás.

na academia, pontuadas aqui e ali pela nossa modesta visão acerca de determinados tópicos que nos pareçam relevantes.

Sabemos da grande complexidade que envolve tais assuntos e da meta hoje ainda não atingida - e que tudo indica permanecerá inalcançável também no futuro próximo -, no sentido de consolidar e unificar os conhecimentos em bases harmônicas, objetivas e congruentes, de forma a permitir que os cientistas da religião, filósofos, sociólogos, psicólogos e demais pesquisadores possam marchar doravante na busca de uma maior e mais alta compreensão de tão caros aspectos da vida.

Não obstante esse quadro (que diríamos quase desanimador), ao final deste estudo esperamos ter de alguma forma contribuído, mesmo que pobremente, para a clarificação dos temas e, especificamente, ter demonstrado como a maturidade espiritual de um povo, conquistado no transcurso de longos evos, possibilita graves e profundas modificações no relacionamento social.

Por fim, estamos convencidos de que os três constructos fazem parte da vida de cada um de nós, seja no “diálogo” cotidiano conosco mesmos, seja em nossa interação com a comunidade e - porque não dizer - com toda a criação.

ESPIRITUALIDADE, RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

Creemos que o primeiro passo dessa jornada deve ser dado na dimensão cronológica da saga humana, mostrando como a relação do homem com o sagrado passou por diferentes fases de amadurecimento, todas muito influenciadas pela (i)mobilidade dos agrupamentos, conforme a oferta de alimento e segurança nos sítios onde se agrupavam.

Ver-se-á que que o ambiente externo influencia, em menor ou maior grau e segundo as circunstâncias, a maneira como o ser encara e reage ao mundo à sua volta, mas jamais a ponto de abdicar (como se isso fosse possível) daquele “algo” que traz consigo no imo da alma, que a tudo sobrevive e o liga ao transcendente, dando sentido ao seu existir.

UM BREVE OLHAR NA HISTÓRIA ANTIGA

Adotando o *Homo sapiens* como ponto de partida, a História nos assegura que ele surgiu na face do planeta há 200 mil anos, na África Oriental, cujo agrupamento era composto por caçadores-coletores.

Segundo os estudiosos, nesse período as crenças animistas eram comuns entre eles. Conforme Harari (2016, pp. 63/64), o animismo (de “anima”, *alma* ou *espírito* em latim) é a crença de que lugares, animais, plantas e fenômenos naturais têm consciência e sentimentos, podendo se comunicar diretamente com os humanos. Em outros termos: objetos e coisas vivas não são os únicos seres animados. Segundo esse autor, na visão dos caçadores-coletores havia também entidades imateriais, ou seja, os espíritos dos mortos, seres benévolos (fadas e anjos) e malévolos (demônios). Nesse mesmo sentido: *O Livro das Religiões* (2014, pp. 18 e 24).

Catré *et al*², citando Eliade (1978), reconhecem ser impossível precisar a origem e o desenvolvimento das crenças e práticas religiosas do ser humano, “porque não é possível fossilizar as crenças e as ideias, precisando o momento exato do seu surgimento” (2016, p. 32). Igualmente: Harari (2016, p. 65-66) e *O Livro das Religiões* (2014, p. 13).

² Como este artigo encontra-se redigido em português de Portugal, todas as citações de seu conteúdo já estarão vertidas para o português do Brasil.

Explicam aqueles estudiosos que não obstante a experiência da transcendência possa remontar ao *homo faber*, a sua conceituação teria ocorrido no chamado “tempo-eixo” ou “tempo axial” (situado entre os anos 800-200 a.C.), “período crucial em que se constituíram as categorias fundamentais com que até hoje pensamos, e tiveram início as religiões mundiais que os seres humanos ainda hoje praticam [...]” (CATRÉ *et al*, 2016, p. 42).

MITO, RITO E RELIGIÃO

Feita essa breve explanação, tem-se que há cerca de 12 mil anos, após a era dos caçadores e coletores, a marcha evolutiva levou o homem à domesticação de plantas e animais e aos assentamentos permanentes, iniciando o período conhecido como revolução agrícola. Com isso, as

[...] sociedades baseadas na agricultura, no pastoreio, no artesanato, no comércio ou as de economia mista geraram mitologias e formas religiosas mais complexas do que as dos caçadores e coletores, porque sua divisão do trabalho também era mais complexa. (MOREIRA, 2011, p. 24).

Corbí formaliza o que considera ser “o núcleo antropológico que origina as religiões”. De acordo com ele, as do passado foram geradas, dentre outras causas, pelas “condições pré-industriais de vida” e pela “programação coletiva por meio dos mitos, símbolos e rituais”. Daí a razão pela qual “todas as sociedades pré-industriais foram indefectivelmente religiosas.” (*apud* MOREIRA, 2011, p. 24).

Especificamente acerca da palavra *mito*, que possui múltiplos significados, importante ressaltar que neste contexto ela não tem

[...] a conotação usual de fábula, lenda, invenção, ficção, mas a acepção que lhe atribuíam e ainda atribuem as sociedades arcaicas, as impropriamente denominadas culturas primitivas, onde mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais. (BRANDÃO, 2010, p. 37).

Mircea Eliade, por sua vez, conceitua *mito* como sendo

[...] o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, *illo tempore*, quando, com a interferência de entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou tão somente um fragmento, um monte, uma pedra, uma ilha, uma espécie animal ou vegetal, um comportamento humano. Mito é, pois, a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser (*apud* BRANDÃO, p. 37).

Complementa ainda esse mesmo autor que o mito é uma representação coletiva que chegou até nós através de várias gerações. Ele pretende explicar o mundo e o homem, ou seja, a complexidade do real. Daí a razão de não ser lógico, mas ilógico e irracional, prestando-se a todas as interpretações. Não é um objeto, um conceito ou uma ideia, mas sim uma forma ou modo de significação (BRANDÃO, p. 38).

Esse raciocínio lembra muito Durkheim (1989, p. 30), para quem

[...] os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social. As razões que o fiel dá a si próprio para justificá-las podem ser, e são realmente, no mais das vezes, falsas; as razões verdadeiras existem, não obstante; cabe à ciência descobri-las.

Já o *rito*, segundo Georges Gusdorf, possui “o poder de suscitar ou, ao menos, de reafirmar o mito” (*apud* BRANDÃO, p. 41). De forma bastante semelhante mais uma vez Durkheim (1989, p. 38), para quem “os

ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.” Com isso, Brandão retoma a relação entre os dois conceitos acrescentando que:

Através do rito, o homem se incorpora ao mito, beneficiando-se de todas as forças e energias que jorraram nas origens. A ação ritual realiza no imediato uma transcendência vivida. O rito toma, nesse caso, ‘o sentido de uma ação essencial e primordial através da referência que se estabelece do profano ao sagrado’ [GUSDORF]. Em resumo, o rito é a práxis do mito. É o mito em ação. O mito rememora, o rito comemora (BRANDÃO, p. 41).

Por último, o conceito de religião é mais controvertido e problemático, sobre o qual iremos cuidar mais adiante. Mas, apenas para ressaltar sua relação com o mito e o rito, podemos nos valer mais uma vez de Brandão (p. 41), para quem “a religião para os antigos é a reatualização e a ritualização do mito”.

O PERÍODO DA PRÉ-REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

Segundo Corbí (*apud* MOREIRA, p. 24), nas cidades medievais,

[...] os elementos mitológicos autoritários e agrários incorporam um terceiro elemento, a visão religiosa da luta do princípio do bem contra o princípio do mal. A vida passa a ser vista como uma batalha contra o mal, da qual participa inapelavelmente todo ser humano. Essa ética coletiva foi um fator fundamental de coesão social, imposta pelas necessidades intrínsecas da sociedade medieval e de seu sistema dual de valores.

De acordo com essa visão da realidade, o ser criador é “totalmente bom”, mas tanto o bem quanto o mal podem ser vistos no mundo. Entende-se, no entanto, que o mal não tem como vir do bem, o que leva a

concluir que deve existir um “ser totalmente mau”, contrário ao criador. Com isso, devemos sempre “escolher o bem”, para ajudar o criador “na luta contra o mal” (O LIVRO DAS RELIGIÕES, 2014, p. 62).

Para Max Weber (1982, p. 409), esse dualismo principiou com o contraste mágico entre o “puro” e o “impuro”, que integrava todas as virtudes e vícios, sendo que a forma mais coerente com que apresenta é a concepção popular mundial do céu e inferno – jogo de forças entre o bem (luz) e mal (trevas) –, que restabelece a soberania de Deus sobre o espírito do mal.

Assim, a saga do ser humano é assistir e agir ativamente nessa disputa, unindo aos seus semelhantes para, sob a tutela da religião, participar da vitória final do bem sobre o mau.

O PERÍODO PÓS-REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

Em *Hacia una espiritualidad laica*, Corbí (apud MARTINS FILHO e ECCO, 2018, p. 36) lembra que todas as culturas pré-industriais tiveram religião ou algo equivalente. Moreira (2011, p. 27), por sua vez, e igualmente estribado em Corbí, acrescenta que essas sociedades, além de agrárias, eram autoritárias e patriarcais. “Estavam – diz ele – organizadas segundo esquemas piramidais”, com sua “cultura permeada pelo mito, pela noção cíclica do tempo e por uma forma de conhecimento fundamentalmente estático.” E buscando complementar seu raciocínio, salienta que “a religião desempenhava fundamentalmente a função de gerar e proteger sistemas de crenças; eram os sistemas de crença que mantinham coesa a sociedade e permitiam sua reprodução no tempo.”

No entanto, quando iniciou o período de industrialização as religiões começaram a ter sérios problemas com a sociedade. Mas agora,

diferentemente dos enfrentamentos tidos com a classe dos intelectuais europeus, os questionamentos envolviam também os não intelectuais, ou seja, praticamente todo o agrupamento.

Esse embate coloca-se entre dois períodos da história bem característicos: enquanto nas sociedades pré-industriais, também chamadas estáticas, a construção e a imposição de uma espécie de programação coletiva se davam através dos inquestionáveis mitos, nas sociedades industriais, dinâmicas e de inovação, o fazem através das teorias científicas e das ideologias (CORBÍ *apud* MOREIRA, 2011, p. 26).

Esse quadro permite concluir que houve um divisor de águas que bem delimitou esses dois períodos da história: “A verdade é que a era industrial fez desaparecer as condições de vida que geravam e tornavam necessárias as culturas pré-industriais e suas mitologias e religiões.” (MOREIRA, p. 25).

Mas como a natureza não dá saltos, esse “processo de mudança já leva cerca de duzentos anos e ainda não está totalmente completo, [...]”. De qualquer modo, o caminho já está posto e será seguido por todas as sociedades, porque quando um grupo social ostenta sua cosmovisão vitoriosa aos demais, o arrastamento para a mesma senda mostra-se irresistível (MOREIRA, pp. 24 e 26).

UMA DISTINÇÃO AMBÍGUA E UMA RELAÇÃO CONCRETA

ESPIRITUALIDADE: A FONTE DE ONDE TUDO PROMANA?

Segundo informa Barros Oliveira, “a espiritualidade começou a ser um dos tópicos abordados a partir da década de 60 do século XX”, ao passo que Seligman, com a Psicologia Positiva, alude a “um *boom* de estudos nessa área” (*apud* CATRÉ *et al*, 2016, p. 31).

Mas o que é espiritualidade? Qual seu conceito?

Os estudiosos reconhecem que esse é um assunto tortuoso e difícil. Para Oliveira (2016, p. 113), trata-se de um conceito “multifacetado e polissêmico”, enquanto na visão de Costa (2006, p. 327) “nem sempre é fácil entender de que se está falando quando se fala de ‘espiritualidade’”. Por sua vez, Giordano Frosini comenta sobre “uma certa dificuldade em lhe atribuir um significado preciso”, ao passo que Jean Daniélou fala sobre a origem de “todas as dificuldades quando se fala de espiritualidade.” (*apud* COSTA, 2006, p. 327).

Concordam ainda sobre esse aspecto Zilles (2004, p. 11), Catré *et al* (2016, pp. 34 e 38) e Calvani (*apud* OLIVEIRA, 2016, p. 116).

Para se ter uma ideia da profundidade do problema em se emitir um simples conceito ou definição, alguns estudiosos chegaram a ponto de sugerir o abandono do tentame. Assim fez Koenig (*apud* CATRÉ *et al*, 2016, p 42), para quem a espiritualidade devia ser simplesmente “banida das investigações acadêmicas”.

Catré *et al* (2016, p. 31), depois de ressaltar que ela durante séculos permaneceu imbricada na religião e na religiosidade, nos diz que Huford, citado por Koenig,

[...] entende que devemos trazer novamente a definição para as suas origens, na religião, seja ela tradicional ou não tradicional, porquanto (1) torna-se mais fácil medir um conceito só; (2) as raízes históricas da espiritualidade estão associadas à religião ou ao sobrenatural [...] (2016. p. 38)

Oliveira (2016, p. 117), como que fazendo um contraponto, sugere que “a categoria deva permanecer abrangente, indeterminada e livre”. Diante de tudo isso, surge natural a seguinte questão: por que é tão difícil definir espiritualidade? Em que ponto ou aspecto a complicação se

mostra? Para Oliveira “as discordâncias se estendem ao sentido do seu radical ‘espírito’ [...]”, cujo significado

[...] depende evidentemente do horizonte discursivo e histórico de seu emprego, [...] depende geralmente de para onde se dirige o olhar, por exemplo, se para a tradição cristã europeia, ou se para o budismo oriental, ou ainda, se para o cristianismo latino-americano de matiz protestante, ou se para o católico-romano – portanto, adquirindo mais e mais precisão terminológica [...], o que não exclui ainda *per se* o fato de persistir, mesmo em contextos restritos, uma diversidade de significados (2016, p. 113).

Por conseguinte, como que diante de uma questão insolúvel, em um primeiro momento Oliveira parece adotar uma postura semelhante a Koenig, preferindo unir parcial e eventualmente o conceito de espiritualidade com o de religião, assim:

[...] mesmo considerando o uso pouco rigoroso do conceito de espiritualidade [...] a palavra tem vínculo histórico e sistemático com determinada compreensão do que seja religião, **sendo muitas vezes noções intercambiáveis** (OLIVEIRA, p. 114, grifo nosso).

Contudo, para logo se vê também que ele parece atribuir à espiritualidade uma posição de proeminência em comparação com a religião, a ponto desta e da religiosidade serem fagocitadas por aquela:

[...] o protagonismo teórico do conceito de espiritualidade, em detrimento do de religião e religiosidade, parece reclamar para si uma suposta função heurística privilegiada para a compreensão do fenômeno religioso contemporâneo. [...] sua projeção estaria destinada [...] a subsumir gradualmente o conceito de religião e todo seu campo semântico à sua esfera de atuação. (p. 115)

Paralelamente, há aqueles que não desistiram da empreitada e procuraram mergulhar fundo em busca de uma explicação de destaque para a espiritualidade. Se o que nos trazem não nos satisfaz integralmente, pelo menos são luzes que se projetam sobre o tema e mediante as quais podemos melhor compreendê-lo e/ou tirar nossas próprias conclusões.

Assim, conforme vimos acima, Oliveira reconhece a dificuldade da tarefa e afinal também o protagonismo da espiritualidade em face da religião e religiosidade. Mas, para facilitar o entendimento sobre o que é espiritualidade, propõe “uma delimitação possível do conceito [...] para uma filosofia da religião a partir da concepção moderna de subjetividade”. Para tanto, explica que pretende fazê-lo revisitando a “obra tardia do filósofo e teólogo alemão Fridrich Schleiermacher” (p. 115).

Dessa forma, cumprindo o encargo a que se propôs, principia o intento a partir da visão histórica, abordando a etimologia da palavra “espiritualidade”. Conforme coloca, ela tem origem no substantivo latino *spiritualitas*, que por sua vez é oriundo do adjetivo *spiritualis*. Por aí – explica ele – já está demonstrada a familiaridade com a tradição cristã, que bem cedo passou a utilizar o vocábulo *spiritualis*, proveniente da tradução de étimo grego vertido para o latim como *spiritus* (1995 SOLIGNAC *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 121-122).

Mais adiante em seu artigo, apregoa que foi somente no século XVII que surgiu uma ciência ou doutrina do espírito, “ou seja, a ‘pneumática’ ou ‘pneumatologia’, introduzida pela primeira vez pelo teólogo e filósofo reformado Johann Heinrich Alsted (1588-1638), no ano de 1620” (p. 123). De acordo com este, a pneumática devia ser compreendida como uma área especial da metafísica que tratava de Deus e da alma humana.

Com essa mesma visão filosófica cristã manifesta Zilles, lembrando inicialmente que “espiritualidade [...] trata-se mais de uma qualidade

que de uma entidade”, contrapondo-se à materialidade. Como vem de “espiritual”, diz respeito “a seres situados fora do espaço tempo”. Lembra que para o judeu-cristianismo “a palavra *espírito*, da qual deriva espiritualidade, não designa espírito do homem, mas o Espírito de Deus, o Espírito Santo”. Com isso – conclui –, a “espiritualidade não é a exclusão da materialidade, mas a relação ou união do homem todo – corpo e alma – com o Espírito de Deus.” (2004, p. 11/12).

Por fim, Zilles ainda procura deixar claro que “espiritualidade” é um conceito “moderno, não se encontrando como tal nos antigos”, sendo, sob certo aspecto, “o lado subjetivo da religião.” (p. 13).

Reafirmando a modernidade do termo, asseguram Catré *et al* (2006, p. 33) que o vocábulo remonta o período da patrística. Após esse período inicial, foi “entre os séculos IX e XI que o termo *spiritualitas* se propaga, [...]”, ao mesmo tempo que também passou a ganhar outros sentidos a partir do século XII. A esse tempo, dava-se ao termo seu sentido originário (religioso-cristão), como constituindo uma “graça divina” que era concedida ao ser humano através do Espírito (Sopro) de Deus (CATRÉ *et al*, 2006, p. 34).

Com relação aos termos usados pela tradição judaico-cristã – *spiritus* e *spiritualitatem* –, lembram os referidos autores que o significado “é o mesmo das palavras *ruah* (do hebraico) e *pneuma* (do grego)”, sendo que a palavra *ruah* aparece no Antigo Testamento “como vento, isto é, o ar em movimento, que possibilita a vida: como o ar da respiração, que sustenta e anima o corpo”, sendo, sobretudo, “sinônimo do hálito de *Iahweh* (Deus), através do qual o ser humano se torna um ser vivente, ou seja, ganha vida.” Por outro lado, no Novo Testamento “a palavra *pneuma* aparece com o mesmo significado de *ruah*, ou seja, como vento, ar, respiração, Espírito de Deus.” (2006, p. 34).

E concluindo, mostram a magnificência da espiritualidade em relação às demais dimensões, nestes termos:

De todas as dimensões apresentadas, a que se revela fundamental é a dimensão espiritual, uma vez que pressupõe a relação com Deus, e o que qualifica, em última instância, a vida humana, na sua interioridade (*anima/nefesh/psiquê*) e na sua fragilidade e finitude (*caro/basar/sárx*), é o sopro divino (*spiritus/ruah/pneuma*) que, para a tradição judaico-cristã, constitui o selo da imagem de Deus no ser humano. Esta visão tem como consequência o apelo à santidade e à perfeição, na medida em que o ser humano é portador do sopro de Deus, que é santo e perfeito. (CATRÉ *et al*, 2006, p. 34)

Uma outra proposta surge com Rovers e Kocum (2010) e vai no sentido de ser desenvolvido um modelo holístico de espiritualidade a partir dos aspectos que os autores consideram os mais similares nas várias definições que existem no constructo (*apud* CATRÉ *et al*, 2006, p. 38).

Assim, concebendo a espiritualidade “como a força motriz que dá sentido, a estabilidade e propósito/sentido à vida através do parentesco com dimensões que transcendem a pessoa”, eles salientam que essas dimensões são três:

(1) *a fé* (aqui inclui-se a espiritualidade teísta ou a crença num Deus/deuses ou num ser transcendente); (2) *a Esperança* (situa-se ao nível de uma espiritualidade existencial e de sentido/preenchimento/propósito de vida); (3) *o Amor* (como a vertente comunitária da espiritualidade englobando, ainda, a ligação, a relação e o amor ao próprio, aos outros e ao mundo) (*apud* CATRÉ *et al*, 2006, p. 38).

Estas três dimensões são convergentes nos diversos estudos, apontando o caminho na direção de um consenso, tendo “a vantagem de apresentar uma definição ampla de espiritualidade, permitindo a sua

aplicabilidade em investigações grandes e heterogêneas” (*apud* CATRÉ *et al*, 2006, p. 39).

Nas pesquisas que encetaram, esses estudiosos nos trazem também outra proposta ligeiramente diferente, nestes termos:

Muito próximo deste modelo holístico, encontra-se Ross (1995), que perfilha a definição de dimensão espiritual apresentada por Renetzky, em 1979, a partir de três grandes componentes: (1) a necessidade de encontrar sentido, razão e preenchimento na vida; (2) a esperança/vontade para viver; (3) a fé em si mesmo, nos outros ou em Deus (p. 39).

Indo mais além, informam também sobre a tentativa de Pedmont, apresentada em artigos de 1999, 2001, 2004 e 2007, a propósito “de encontrar um protótipo amplo, dentro do qual a espiritualidade possa ser conceptualizada”, que pode ser assim resumida:

A espiritualidade não surge de quaisquer práticas religiosas específicas, ao invés, representa a matéria-prima a partir da qual surge a religiosidade e, como tal, os comportamentos religiosos; É uma qualidade singular que transcende a cultura e o contexto, sendo, por isso, uma feição característica universal do ser humano” (*apud* CATRÉ *et al*, 2006, p. 39).

Em 2012, depois de analisarem mais de oitocentos artigos que recolheram, Meezenbroek *et al* “propõem uma definição de espiritualidade (que consideram ser suficientemente abrangente para cobrir as várias dimensões encontradas nos estudos, que foram objeto daqueles artigos)”. Desse meticuloso trabalho resultou na seguinte definição de espiritualidade:

[...] [é] o esforço e a experiência de ligação que cada pessoa tem consigo própria, com os outros, com a natureza e com o transcendente [...] sendo que, neste último caso, se inclui tudo o que está para além do que é humano, tal

como o Universo, a realidade transcendente, o Poder Supremo e Deus (*apud* CATRÉ *et al*, 2006, p. 39).

Encerrando este tópico, e diante da portentosa contribuição que todos esses estudiosos deram para a definição de espiritualidade, concordo com Catré *et al* no sentido de que o caminho não é “eliminar a espiritualidade, como constructo” – como propõe Koenig –, mas sim que haja um consenso a esse respeito (que não deve se circunscrever apenas a determinadas searas do conhecimento humano, mas sim “com o contributo de todas as áreas científicas”), mesmo que isso demande ainda “um longo caminho a percorrer até que o mesmo se torne realidade.” (CATRÉ *et al*, 2006, p. 40-43).

RELIGIÃO – PROTAGONISMO OU COADJUVANÇAÇÃO?

Não tanto quanto a espiritualidade, mas aqui igualmente existe dificuldade na exteriorização de um conceito em torno do qual todos possam adotar como ponto de partida para ulteriores estudos, não só específicos, mas também multidisciplinares.

Aliás, para alguns o problema resulta de contaminação ou provém mesmo da própria imprecisão de espiritualidade, que como vimos pode ser resumida como tendo um conceito “multifacetado e polissêmico”. E com isso, em face da religião constituir o objeto formal investigativo de disciplinas como a filosofia da religião e a ciência da religião, resulta “embaraços e dificuldades teóricas incômodas, mediante a insuficiência do método de contextualização.” (OLIVEIRA, 2016, p. 113 a 115).

A falta de imprecisão chega a ponto de levar pesquisadores a substituir o termo por “discurso religioso” (KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003),

“campo religioso” (PYE, 2001), “constructo científico” (HOCK, 2010), dentre outros (*apud* OLIVEIRA, 2016, p. 115, nota 4).

Foi em face desse problema que Oliveira, após declarar o “protagonismo teórico do conceito de espiritualidade” e sua “suposta função heurística”, a se posicionar sobre a possível subsunção gradual do “conceito de religião e todo seu campo semântico” à esfera de atuação daquela ou substituir o termo “religião” por “cultura” (em seu sentido étnico-sociológico) (OLIVEIRA, 2016, p. 115).

Hood *et al* (2009) apresentam-se com essa mesma impressão, lembrando que em decorrência da vulgarização do uso do vocábulo “espiritualidade” nas últimas décadas, isso acabou por substituir o termo “religião”, sendo acompanhados nesse raciocínio por Paloutzian e Park, para quem a preocupação em resguardar a “espiritualidade” dos demais constructos acabou por acarretar, nos últimos anos, “um proliferar de definições de uns e de outros.” (*apud* CATRÉ *et al*, p. 36-37).

Ultrapassada, porém, essa problematização, a religião foi definida como “a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do universo, que deu ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte de seu corpo.” (FLECK *et al*, *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 119). Mas esse conceito é criticado pelo próprio Oliveira, por “se assemelha[r] a definições deístas bastante rudimentares”, de forma que em suas “considerações finais”, estribado em Schleiermacher, diz que tudo se resume em “espiritualidade”, que não se distingue de “religiosidade”, que por sua vez pressupõe religião (p. 119 e 131).

Catré *et al*, a seu turno, aludem sobre várias acepções possíveis para a palavra “religião”, que provém de *religio*, prevalecendo a de *religare* “que, significando unir, tornar a ligar, sublinha a relação entre o ser humano e Deus, sendo esta a etimologia adotada por S. Tomás de

quino nos seus escritos.” Com isso, pode ser definida como “o conjunto de laços que unem o ser humano a Deus, por meio da sua atividade simbólica, da qual fazem parte a linguagem, os ritos e os gestos que lhe são próprios.” (CATRÉ *et al*, 2016, p. 34).

Corbí (*apud* MOREIRA, 2011, p. 27, nota 6), por sua vez, diz que religião é

[...] um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais que geram e suportam um sistema de crenças – sistema que tem como resultado um projeto de vida coletiva e individual, e que, ao mesmo tempo, é um sistema de representação e de iniciação à dimensão absoluta da existência [...] tido como revelado por Deus, sendo, portanto, intocável e inalterável.

Em outro artigo, a propósito de expor o atual momento de crise das religiões, Corbí diz que

[...] o termo sugere fixação, domínio, submissão, controle do pensamento, do sentir, da moralidade, dos modos de vida, das crenças e rituais; diz-se exclusivismo e exclusão; diz-se organização hierárquica de controle ideológico em mãos de um grupo e uma casta (*apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2018, p. 39).

Após essas definições, retorno ao escólio de Catré *et al* porque os referidos pesquisadores, valendo-se agora dos estudos de Hill *et al* (2000), passam a mencionar os aspectos mais comumente aceitos para toda e qualquer religião, independentemente de cultura:

[...] a sua organização/instituição, as crenças, a doutrina, os rituais, a tradição, os aspetos sociais e comunitários, a sua exteriorização pública, o código de conduta moral (pessoal e social). O constructo pode abranger o sobrenatural, o não natural, o teísmo, o deísmo, o ateísmo, o monoteísmo, o politeísmo e, em ambos os casos, divindades finitas e infinitas,

caracterizando-se como a procura do sagrado que ocorre objetivamente (CATRÉ et al, 2016, p. 38).

Após a abordagem sobre “o que a religião é”, Corbí (*apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2018, p. 40), numa visão mais institucional, nos apresenta seis categorias que justificam “o que ela não é” ou que “deixou de ser”, nestes termos:

1) a religião não é uma explicação da realidade, não é uma explicação dos mistérios da existência, como a vida e a morte, nem, sequer, uma solução aos problemas metafísicos e existenciais – note-se, outra vez aqui, a influência positivista de uma crença ilimitada na ciência como única fonte de respostas para o homem; 2) a religião não explica nada, nem resolve nada, [...] apenas cria homens com condição para tal; 3) a religião não pode dar certezas – porque esta é uma dimensão propriamente científica [...] 4) a religião não pode ditar o comportamento das pessoas [...] 5) a experiência religiosa é vazia de soluções porque não é nem interpretação, nem representação, nem articulação de nenhum tipo [...] 6) religião, enfim, não pode oferecer uma verdade nos termos de uma verdade lógica [...]

Como de certa forma já vimos anteriormente e veremos novamente mais adiante, devemos dividir a existência humana em dois períodos bem distintos para se compreender o que é e qual o papel da religião na sociedade: antes e depois da revolução industrial. Com isso, ficará claro que a religião de ontem não é mais a de hoje e nem possivelmente será a de amanhã.

RELIGIOSIDADE: APENAS UMA VIVÊNCIA DA RELIGIÃO?

Conforme já foi possível perceber, as três dimensões praticamente sempre caminharam juntas durante toda a história, sendo que em decorrência dessa simbiose é que existe toda a celeuma em torno da

tentativa de se defini-las. E nesse tentame, quase sempre se toma uma pela outra, como sinônimas, ou como se não fosse possível que quaisquer delas existissem sem a(s) outra(s).

Contudo, conforme sustentam Catré *et al* (1999, p. 38 e 42), na busca de um consenso científico sobre os termos os investigadores têm encontrado referenciais comuns para a religião e a religiosidade, sendo eles mais concordantes entre si.

Focando, pois, na sua (existente?) autonomia, vejamos como a religiosidade tem sido considerada pelos estudiosos.

Antes, porém, queremos lembrar mais uma vez que para alguns aquela dificuldade de se entender a espiritualidade repercutiu nos demais constructos, dada a íntima e necessária ligação entre eles, de forma que o conceito de religiosidade também não se livra das pechas da “ambiguidade” e da “polissemia” (OLIVEIRA, 2016, p. 113).

Seja como for, e a exemplo da religião, as dissonâncias aqui também não se mostram de maneira tão profundas quanto aquelas vistas na abordagem da espiritualidade. Até porque, para além da decorrência natural entre os termos, advogamos a tese de que a religiosidade provém da religião, que por sua vez não tem qualquer sentido sem a espiritualidade. Porém, em decorrência do comportamento fugidio dos pesquisadores relativamente à dificuldade que cerca o termo “religião” (KIPPENBERG, STUCKRAD, PYE e HOCK), a tendência foi em considerar a religiosidade como sinônima de espiritualidade (função heurística ou protagonismo da última) (OLIVEIRA, 2016, p. 115, nota 4).

Aquela primeira impressão acerca da simplicidade em decorrência da relação entre os termos nos é dada por Fleck, Borges, Bolognesi e Rocha, os quais, em 2003, já diziam que a religiosidade “é a extensão na

qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião.” (*apud* OLIVEIRA, 2016, p. 119).

Como foi dito alhures, Oliveira apoia-se na filosofia de Schleiermacher para considerar que a dimensão exterior da religião é a igreja, consistindo esta em uma comunidade onde seus membros compartilham seus estados de ânimo sobre uma base piedosa. Com isso, passa a definir a religiosidade “como os graus de afecções piedosas diferentes entre os indivíduos de uma comunidade religiosa, sendo uma noção que pertence propriamente à esfera psicológica.” (OLIVEIRA, 2016, p. 129).

De maneira semelhante, segundo as reflexões de Alport & Ross (1967) e Koenig (2008), a religiosidade

[...] apresenta-se como pública, social e institucional mas pode, igualmente, assumir uma vertente mais privada e individual, sendo que está associada num e noutro caso, a práticas religiosas, podendo essas práticas valerem como um fim em si mesmo ou para outros fins, distinguindo-se, respetivamente, entre religiosidade ‘intrínseca’ e ‘extrínseca’, quando, no primeiro caso, a pessoa vive a religião e, no segundo caso, a pessoa *usa* (serve-se) da religião para os seus próprios fins. (CATRÉ *et al*, 1999, p. 38).

Para Corbí, segundo os estudos de Moreira (2011, p. 37), Martins Filho e Ecco (2018, p. 33), falar sobre espiritualidade e religiosidade é tratar da mesma coisa. No entanto, exteriorizando sua própria visão posteriormente, Martins Filho (2019, pp. 679/680) não parece tão seguro quanto a isso ou, talvez, não pretendesse imiscuir na celeuma, já que a atenção estava focada em outros aspectos. Assim, teve ele o cuidado de usar as partículas “e/ou” entre os dois termos.

ASSOCIAÇÃO OU DISSOCIAÇÃO?

Chegado a esse ponto de nossas reflexões, devemos abordar agora a dinâmica envolvendo esses constructos. No entanto, aceitando o escólio segundo o qual a religiosidade, em suas duas dimensões – “psicológica” (SCHLEIERMACHER *apud* OLIVEIRA, 2016) ou “intrínseca” e “extrínseca (CATRÉ *et al*, 2016) –, encontra-se associada a práticas religiosas, a questão fica resumida à dinâmica entre espiritualidade e religião.

Assim, apresentam-se adequadas as seguintes indagações: têm elas existência independente? Associam-se, direta ou indiretamente? Uma vez associadas, dissociam-se, momentânea ou definitivamente?

Estabelecida essa plataforma, avulta-se de importância o que nos apresentam Catré *et al* (2016, p. 37), nestes termos:

A investigação conduzida por Hyman e Handal (2006) levou à conclusão de que a relação exata entre religião e espiritualidade parece ser ainda pouco clara, tendo aqueles investigadores inferido que poderemos, ou não, estar perante o mesmo constructo, constructos diferentes, ou que um e outro poderão estar relacionados.

A partir deste ponto vamos encontrar aqueles que defendem tratar-se de constructos (1) independentes e até mesmo opostos, os que pensam a (2) religião como sendo a única independente, na qual está incluída a espiritualidade e, por fim, aqueles que apregoam serem (3) independentes, mas com pontos em comum.

A) INDEPENDÊNCIA/OPOSIÇÃO DOS CONSTRUCTOS

Segundo CATRÉ *et al* (p. 42-43), a não ligação da espiritualidade à religião “é uma realidade à qual não podemos fugir”. Prova disso seria o fenômeno dos “crentes sem religião”. Essa independência se dá, segundo eles, pelo fato de a espiritualidade ser “uma das dimensões do ser humano, a par das dimensões física, psicológica e social”, não carecendo de qualquer outra coisa para que possa se manifestar.

Assim também pensa Corbí (2014, p. 690), ressaltando que neste momento de secularização e para evitar as dissensões do passado, seria mais adequado abandonar o termo espiritualidade e chamar de “qualidade humana” ou “qualidade humana profunda”. Para ele, trata-se de “uma qualidade intrínseca de nossa condição de vivente”, “a dimensão absoluta do existir humano” (CORBÍ, MARTINS FILHO e ECCO, 2017, p. 155).

Esse aspecto, aliás, igualmente não passou despercebido por Hood *et al*, para quem existe uma preocupação em “substituir” a religião pela espiritualidade, ao que Hill *et al* apelidaram de “cisma causado pelo fenômeno da secularização [...], opondo os dois constructos [...]” (*apud* CATRÉ *et al*, 2016, p. 37).

Esses autores amparam-se em Zinnbauer e Pargament (2005) para realçarem o divórcio entre os termos, afirmando que “os exemplos mais flagrantes são os que colocam a religiosidade [e consequentemente a religião] como substantiva, estática, institucional, objetiva, baseada em crenças, ‘má’, em oposição a uma espiritualidade funcional, dinâmica, pessoal, subjetiva, baseada na experiência, ‘boa’.” Com Smith (2007), salientam o fato de a espiritualidade caracterizar-se com uma “linguagem

dinâmica, ampla e de convívio”, enquanto a religião se posta com “uma linguagem estreita, axiomática e restritiva” (CATRÉ *et al*, 2016, p. 37).

Como nos tempos modernos nada mais é estático, diz Corbí que “não se pode viver a espiritualidade através de crenças, que fixam as maneiras de pensar, sentir, atuar e viver”. Assim como a arte,

[...] deve ser “carente de fixações, de crenças, de submissões; é espírito criativo e livre. Nesse sentido a espiritualidade seria universal sem que devesse supor qualquer uniformidade. O espírito é livre e adotará as formas adequadas a cada cultura e situação. (MARTINS FILHO, 2019, p. 157).

Diferentemente – continua Corbí –, a religião é “a forma de viver a experiência da dimensão absoluta da realidade sob o domínio e o controle dos programas coletivos das sociedades pré-industriais, que são todas estáticas.” (MARTINS FILHO e ECCO, 2018, p. 155).

B) INDEPENDENTE É SOMENTE A RELIGIÃO?

Segundo os pensadores deste grupo – exteriorizando uma espécie de autodefesa –, somente a religião tem perfil independente e existência concreta, na qual está incluída a espiritualidade. Nega-se aqui a possibilidade de existir espiritualidade apartada da religião. Para esses estudiosos – claramente ligados à tradição judaico-cristã –, aquilo que se chama de espiritualidade (amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, auto-domínio) seria na verdade o resultado dela, os *frutos* da prática espiritual e não ela em si mesma.

Um dos mais importantes representantes dessa categoria é Koenig, cujo pensamento foi assim resumido:

[...] toda e qualquer atividade que não tenha nenhuma ligação à religião ou ao sobrenatural, quando muito, poderá ser intitulada de ‘humanista’ e não de espiritualidade *stricto sensu* uma vez que, no seu entender, há que distinguir a espiritualidade propriamente dita, das suas consequências (e.g., quando as pessoas falam, entre outros aspectos, em paz interior, ligação com os outros, conforto, estão a falar, não da espiritualidade em si, mas sim do resultado da prática espiritual).” (CATRÉ et al, 2016, p. 38).

Isso de certa forma também é defendido por Zilles, que lembra o entendimento dos filósofos no sentido de a espiritualidade ser mais “uma qualidade” que “uma entidade”, usada para se contrapor à materialidade. Trata-se apenas do “lado subjetivo da religião [...] não se reduz à interioridade da pessoa, nem ao sentimento (Schleiermacker) ou à necessidade subjetiva (modernismo)”, tratando isso, na verdade, da “psiquê” dos psicólogos (2004, pp. 11, 13 e 15).

C) INDEPENDENTES MAS COM PONTOS EM COMUM?

No grupo daqueles que vivenciam uma espiritualidade sem vínculo “direto” (frisemos este adjetivo) com qualquer religião, deparamos com situações curiosas, conforme relata Martins Filho (2019, p. 676) nas pesquisas de campo que empreendeu. Segundo informa:

[...] o foco mais expressivo – em números percentuais – evidenciado por nossas pesquisas fez-nos enxergar a porção daqueles que, ainda crendo, desistiram de apostar no formato de uma crença compartilhada sob a tutela institucional. São, portanto, crentes, reconhecem a ‘força’ da religião, professam princípios religiosos com base nas principais religiões monoteístas ocidentais e, apesar disso, continuam optando por empreender caminhos individuais (o que, definitivamente, não significa “solitários”!)

Esse “vínculo intrínseco” entre espiritualidade e religião se deve a razões históricas e sistemáticas, inclusive com risco até de restringir e distorcer a compreensão contemporânea da noção de espiritualidade, de forma a urgir a concepção de uma “espiritualidade não-religiosa” (OLIVEIRA, 2016, p. 116).

A propósito desse qualificativo “não-religiosa”, segundo Calvani tem como função dar conta de “formas de espiritualidade alheias a modelos institucionais”, ou seja, “que não se localizam no raio de alcance dos sistemas religiosos organizados” (*apud* OLIVEIRA, 2016, p. 116).

Parece consentânea com essa visão ser a espiritualidade infinitamente superior e mais ampla que a religião, situando-se a primeira como verdadeira fonte onde todos os credos buscam sustentar seus discursos. É nela que se situa a inquietação congênita e questionadora dos grandes mistérios acerca do existir e do viver e onde brotam as profundas indagações que o ser humano faz a si mesmo.

Dentro desse raciocínio, é autorizado dizer que todo religioso é espiritualista, mas nem todo espiritualista é religioso. A primeira assertiva parece ter ficado evidente no estudo feito em 2008 por Koenig, quando foi pedido a 838 pacientes “que se autocaracterizassem como sendo religiosos, espirituais, ambos ou nenhum. Cerca de 90% dos respondentes assinalaram como sendo ambos – religiosos e espirituais.” (*apud* CATRÉ *et al*, 2016, p. 37).

Essa maioria parece referendar as conclusões de Zinnbauer *et al* (1997), segundo os quais a religião seria “um campo específico” da espiritualidade. Dizendo de outro modo, “a espiritualidade tem um campo específico que é o da religião”, ou seja, a espiritualidade tem uma parte ocupada pela religião (*apud* CATRÉ *et al*, 2016, p. 38).

Ainda nessa visão de fonte e ramificação, a “espiritualidade coloca questões a respeito do significado da vida e da razão de viver, não limitando-se a alguns tipos de crenças ou práticas.” (FLECK *et al*, *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 119).

TEMPOS DE ABANDONO, TRANSFORMAÇÃO E INOVAÇÃO

Desde o iluminismo e revolução industrial o mundo vem passando por grandes transformações, capitaneadas pela drástica alteração dos meios de produção e do consumo, com reflexos profundos no seio das famílias e na vida de relação (cultura).

Diante deste cenário ainda em curso – com recrudescimento nos dias atuais –, o jeito de viver e até de sentir das pessoas borbulham sem rumo no caldeirão das efervescências sociais. O patriarcalismo em franca bancarrota, as novas formas de família, a luta por reconhecimento e igualdade das minorias, a liberdade de culto, de gênero, a periclitção da higidez ecológica do planeta e o avanço estrondoso das ciências abalaram todas as estruturas.

A religião, sob o guante de sua autoridade quase nunca questionada, assistiu e ainda assiste o fogo transformador queimar seu papel de estabilização e manutenção da coesão social. Terá a sabedoria de escrever outro discurso ou assistirá os ventos das mudanças soprar as cinzas de seu passado de império?

Por certo que as transformações, mesmo que aceleradas, não se fazem de chofre e nem de modo uniforme em todas as partes do planeta, dada a diversidade sociocultural e econômica. Mas uma coisa é certa: por força do processo de globalização já em curso e em franco aprofundamento, energizado pelos modernos meios de comunicação que a

todos interliga, o planeta por inteiro irá para onde apontar os avanços econômicos e tecnológicos. Tudo e todos serão arrastados pelas vagas poderosas e dominadoras que inundam os mais remotos escaninhos da existência humana, varrendo do mapa o que estiver assíncrono e desconforme. As culturas tradicionais, os costumes mais rígidos, a forma de viver e pensar a vida debalde lutarão para manter o *status quo*. Das entranhas de seus últimos estertores nascerá uma nova terra, um novo homem, uma nova vida ... Melhor? Pior? Cada um que faça seu juízo ...

Esse quadro, que para alguns é dantesco e para outros libertador, não tem passado despercebido dos grandes pensadores, pesquisadores e da academia. Os estudiosos buscam, empenhadamente, interpretar o que se passa, identificando as transformações e apontando possíveis rumos ao porvir.

No campo específico da religião, desde o iluminismo e positivismo europeus vamos encontrar uma plêiade de filósofos, sociólogos, antropólogos, teólogos, cientistas da religião, psicólogos e outros pensadores dos vários campos do conhecimento humano tentando entender o que se dá com essa vetusta instituição humana.

Nesse tentame, mais recentemente e sobretudo na Europa, tornou-se praticamente uma unanimidade falar em processo de “secularização da sociedade”³. E nessa esteira vão também assertivas como: “desencantamento do mundo” ou “desmagificação do mundo” (2004 WEBER *apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2019, pp. 31/32), “desendeusamento’ da natureza” (SCHILLER *apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 31), “fim da religião” (MARTINS FILHO, 2019; MOREIRA, 2008), “privatização da

³ Para Berger (1985), “por secularização devemos entender o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (*apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 32)

religião” (WAGNER *apud* OLIVEIRA, 2016, p. 118), “os sem religião” (MARTINS FILHO, 2019), “espiritualidade laica” e “novas formas de vivência da espiritualidade” (CORBÍ *apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 36). Ainda: “crentes sem religião”, “crentes sem prática religiosa”, “católico não praticante” (CATRÉ *et al*, 2016, p. 36; MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 33); “espiritualidade não religiosa”, “religiosidades não religiosas”, “crentes desigrejados” (CORBÍ, 2014; MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 33), “Espiritualidade laica” (MOREIRA, 2011) e “espiritualidade sem igreja” (GONÇALVES, 2013).

Sobre a “morte” ou “fim da religião”, o principal defensor da tese é Corbí, que “não vê nenhuma perspectiva de futuro” para a instituição (*apud* MOREIRA, 2011, p. 37), o que é “algo positivo [...] algo pelo qual se deve dar ‘graças a Deus’” (*apud* MOREIRA, 2011, p. 32).

Desse ponto de vista diverge em parte alguns estudiosos. Martins Filho e Ecco, por exemplo, afirmam que a proposta de Corbí, na verdade, consiste numa “superação da religião”, ou seja, seria “abandonar as velhas maneiras de se fazer o caminho religioso”, vivendo a espiritualidade – entendida como “exercício da liberdade e do silêncio interior” – de maneira laica, com cada indivíduo reconhecendo “suas potencialidades internas, as quais devem motivá-lo ao relacionamento com os outros e com a natureza toda” (pp. 43, 45 - nota 13 - e 47).

Até porque, é o próprio Corbí quem afirma não ser

[...] possível abandonar um sistema de valores, mesmo que esteja em crise, até que se possua uma alternativa real, pois rechaçar um sistema de valores sem ter outro para substituí-lo equivale a renunciar a uma vida com sentido, abrir mão de uma prática social coerente. (MOREIRA, 2011, p. 25)

Dentre as críticas que esses autores fazem ao pensamento do espanhol ressalta-se o fato dele haver adotado como modelo de análise apenas o que ocorre na sociedade Ocidental, mais especificamente na Europa, onde o processo de secularização é mais acentuado. E o Oriente? Ali “não se prestou aos mesmos itinerários percorridos pelas sociedades ocidentais”. E as “outras culturas e tradições”, como a dos “povos africanos” e “indígenas”? (MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 47).

Então, segundo ainda esses pensadores, não se mostra muito adequado falar em fim da religião, mas sim que estamos “submetidos a uma realidade do pós-religioso [...] da secularização ou crise de plausibilidade” (BERGER 1988), ou seja, um “cenário de muita religiosidade, embora de pouca religião – sendo esta tomada no sentido da instituição e tudo que lhe diga respeito (dogmas, ritos, teologia).” (MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 37).

Não obstante, afirmam ser fato que o número de “crentes sem religião” é cada vez mais expressivo no Brasil, conforme censo do IBGE de 2010 e pesquisa que realizaram localmente (p. 39)^{4,5}. Aliás, essa realidade já é por todos percebida ...

Nesse ponto mostra-se adequado retornar a Corbí. Segundo ele, a forma como as religiões eram praticadas no passado, “como sistemas intocáveis de crença”, não mais têm lugar nas novas sociedades em constante mudança. São “inassimiláveis” pelas gerações mais jovens, que em sua maioria as abandonam “silenciosamente e sem rebeldia.” (CORBÍ, 2014, p. 713).

⁴ “Apesar de se autodefinirem como ‘sem religião’, tais indivíduos permanecem orientando suas vidas por fontes de legitimação e sentido com origem religiosa; mais especificamente, com origem cristã.” (MARTINS FILHO, 2019, p. 673)

⁵ “[...] a previsão [sobre o fim das religiões] parece mostrar-se verdadeira, especialmente caso tomemos a religião em seu aspecto institucional.” (MARTINS FILHO, 2019, p. 679)

Mas não só no Brasil como no restante da América Latina e em várias partes do mundo, “as religiões ainda continuam exercendo significativo ‘controle’ sobre as grandes multidões” (MARTINS FILHO, 2019, p. 680). E também divergindo de Corbí, Moreira (2011, p. 37) afirma com segurança

[...] que não há ainda nenhum padrão claro de análise que mostre inequivocamente que as religiões colapsaram cultura e numericamente no mundo. [...] em termos de humanidade isso ainda é apenas profecia, não um fato real. Como disse Clifford Geertz, a imensa maioria da humanidade segue sendo religiosa e ainda não há uma mudança drástica nesse quadro. Portanto, acredito que as religiões, mesmo as bastante piramidais e autoritárias, serão bem mais longevas do que a previsão de Corbí.

Especificamente em nosso país, de parilha com o aumento do número dos “crentes sem religião” e dos que praticam uma “espiritualidade laica”, a modernização acarretou um outro fenômeno, consistente na “mobilidade religiosa” (BASTIAN, PIERUCCI *apud* MARTINS FILHO e ECCO, 2019, p. 33). Ela consiste na transferência inter-religiosa, ou seja, em deixar a religião atual para frequentar uma outra, que satisfaça seus novos anseios. Junto com o abandono das religiões tradicionais, esse é o movimento que se vê no Brasil de hoje.

CONCLUSÃO PROVISÓRIA

Percebe-se nos diversos livros e artigos citados no curso deste trabalho uma persistente confusão acerca do uso dos termos “espiritualidade”, “religião” e “religiosidade”, mesmo depois de a maioria dos autores haver mencionado a dificuldade na definição de cada um deles e feito propostas para fins de consenso, no meio científico.

Com isso, o problema que persistia parece ter se recrudescido em alguns posicionamentos, mesmo considerando o altíssimo nível da abordagem de todos os articulistas, que não obstante muito contribuíram para esclarecer outros inúmeros aspectos obscuros envolvendo a temática.

Assim, com certa frequência deparamos com o uso indiferente não só de religião e espiritualidade, como também de espiritualidade e religiosidade. Mas essa confusão conceitual não mais se justifica. E isso afirmamos tendo por base, em grande medida, as entrelinhas do pensamento dos próprios estudiosos em questão.

Cabe ressaltar que em nenhum momento foi despropositada a ordem dos termos posta e repetida várias vezes no presente artigo: espiritualidade, religião e religiosidade.

Feito esse registro, convidamos agora a pensar nessas dimensões como se fosse uma pirâmide. Na base e com maior extensão de área estaria a espiritualidade; logo acima, em menor extensão, estaria a religião; por último, na ponta e ocupando uma área ainda menor, estaria a religiosidade.

Adotando-se, pois, essa representação gráfica, passemos à explicação das razões de assim colocá-las.

A espiritualidade é um atributo do ser, que nasce com ele e com ele sempre permanecerá. É uma qualidade inerente do ser racional, uma potência do espírito. É anterior à religião e à religiosidade. Estas duas, por isso, jamais podem criar ou gerar espiritualidade. Muito ao contrário: é utilizando-se dessa base imanente que as religiões foram criadas e prosperaram. Nenhuma religião (e consequentemente religiosidade) existiria se não houvesse a espiritualidade no íntimo do ser.

Por ser uma “qualidade humana profunda” (Corbí), isso explica por que sempre foi exteriorizada, desde os primórdios da história do homem. Foi por força dessa potência imanente e sob o influxo do pensamento (e mais tarde da fala) que o homem começou a questionar a obra da criação e a vida. Não conseguindo aplacar as grandes angústias por falta de respostas, preencheu o vazio e as carências existenciais com deuses, mitos, ritos e crenças. Estava criada a religião, com seus símbolos. Agora cabia a esta, via de sacerdotes/ministros, ser a intermediadora entre os homens e o(s) deus(es), portadora das respostas, das bênçãos e da esperança ...

Já a vivência interior e exterior da religião configura a religiosidade, sendo que nos “crentes sem religião” remanesce apenas a espiritualidade, com ou sem vestígios deixados pelas outras duas.

Por fim, a “qualidade humana”, mesmo “profunda”, pode jorrar com facilidade no terreno da alma que lhe dê vazão. Mas, para aqueles endurecidos ou desencorajados de acessá-la ou dar-lhe caminho (cépticos), com ou sem a religião, poderá(ão) restar somente o tédio e/ou a desistência como produtos de uma vida sem sentido.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. vol. I., 22ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; CATRÉ, M. C. *Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito*. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003>

- CORBÍ, M. *Uma espiritualidade não religiosa a partir da tradição cristã*. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 12, n. 35, set., 2014. p. 688-715. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p688>>
- CORBÍ, M.; MARTINS FILHO e J. R. ECCO, Clovis. *Por uma espiritualidade profunda: uma entrevista com Marià Corbí*. Caminhos, v. 15, n. 1, Goiânia, 2017. p. 149-161. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/5973/3263>>
- COSTA, A. S. *Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca*. Perspectiva Teológica, v. 38, Belo Horizonte, 2006. p. 323-348. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/21/50>>
- GONÇALVES, Alonso. *Uma espiritualidade sem igreja: a emancipação institucional e o surgimento de novas experiências religiosas*. In: Ciberteologia – Revista de teologia e cultura, ano X, n. 45, 2013, p. 4-18.
- HARARI, Yuval Noah. *Uma breve história da humanidade*. Tradução de Janaína Marcoantonio.. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- O Livro das Religiões*. Tradução de Bruno Alexander. São Paulo: Globo Livros, 2014;
- MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. *Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião*. Estudos da Religião, v. 32, p. 29-50, 2018. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/7626>>
- MARTINS FILHO, J. R. *A controvérsia dos “sem religião” no Brasil: pluralismo religioso ou monoculturalismo cristão?* REB. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 79, n. 314, p. 663-681, 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.29386/reb.v79i314.1908>>
- MOREIRA, A. da S.: *Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí*. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v.8, n. 19, mar., 2011. p. 21-40. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p21>>
- OLIVEIRA, D. S. *O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade*. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, v. 3, n. 1, agosto, 2016. p. 112-133. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14252/12571>>

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltecir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

ZILLES, Urbano. *Espiritualidade cristã*. In. TEIXEIRA, E. F. B.; MÜLLER, M. C.; SILVA, J. D. T. (orgs.). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 10-22.
Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/irmaosmaristas/espiritualidade.pdf>>

8

AUDÁCIA ESPIRITUAL: UMA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DO HUMANO EM ABRAHAM HESCHEL

Narcélio Ferreira de Lima¹

INTRODUÇÃO

A partir da década de 1960, como observou Catré et al. (2016), registra-se um grande despertar de interesse pelo tema da espiritualidade, antes imbricada no campo da religião e religiosidade. Agora, em um mundo secularizado e, após inúmeros estudos, sobretudo dos dispersos a partir dos EUA, percebe-se que o tema interfere diretamente na vida do ser humano, seja de modo individual ou coletivo, influenciando nosso comportamento.

Já que a secularização é um evento comum no interior do fenômeno de globalização, também podemos dizer que hoje o termo *espiritualidade* não é consensual, visto que podemos notar uma gama de diferentes e “novas” construções, o que vai exigindo certa clarificação do conceito. Diante da aporia dos termos e do *ir e vir* teológico, queremos nos deter ao seguinte:

Como consequência, o espiritual parte em busca de outras modalidades, ainda que revestidas de alguma laicidade (Vásquez, 2005), desembocando, nos finais do século XX e início deste século, numa recuperação da espiritualidade e do fenômeno religioso. Estes expandem-se e expressam-se das mais variadas formas, a ponto de se poder designar este fenômeno de *nova*

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, bolsista CAPES/PROSUC. Graduado em Teologia e Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza.

onda mística ou uma *neomística* (Angerami-Camon, 2002; Secondin, 2002) que respeita, não apenas às pessoas individualmente consideradas mas, igualmente, a coletividades (CATRÉ et al., 2016, p. 36).

Podemos dizer que, no meio de todas essas formas de espiritualidade que encontramos na contemporaneidade, uma se faz curiosa e digna de conhecimento, embora não necessariamente “laica”, mas dialógica e ao mesmo tempo desafiante da modernidade: a que foi expressa no pensamento e atitudes do rabino Abraham Joshua Heschel (1907-1972). Seu testemunho pessoal na luta por dignidade humana no contexto da e pós Segunda Guerra Mundial e Guerra do Vietnã, rendeu-lhe títulos como “profeta do Antigo Testamento”, “humanista” e “místico de nossos tempos” porque “sua mesma personalidade ajudou a centenas de milhares de homens de todo o mundo a encontrar uma nova magnitude da fé, um sentido renovado e dinâmico do Deus vivo” (MEYER, 1973, p. 13-14).

Nessa mística hescheliana, toda vida humana é santa, pois trata-se da única entidade a quem a santidade é associada. “A vida humana é a única coisa considerada intrinsecamente sagrada, a única coisa de supremo valor” (LEONE, 2002, p. 156). Com isso, intencionamos demonstrar a valoração da antropologia apresentada por Abraham Heschel como fonte de espiritualidade em nossos dias, diante das novas formas de comunicação e interação globais, mostrando que é possível encontrar santidade no processo de humanização, mesmo não aderindo a uma religião particular.

O homem é uma fonte de sentido imenso e não só uma gota no oceano do ser. A espécie humana é demasiadamente poderosa, demasiadamente perigosa para ser uma simples brincadeira ou capricho do Criador. [...]

Efetivamente, a essência do homem não está no que ele é, mas naquilo que ele é capaz de ser (HESCHEL, 1974b, p. 216-217).

Para este pensador, o ser humano “é necessário, é *uma necessidade de Deus*” (HESCHEL, 1974b, p. 223), porque o Criador assim o quis que fosse. Temos aqui uma visão otimista e uma espiritualidade a partir do humano, que também serão admitidas como realidade sagrada, não necessariamente dualista como nos moldes gregos acerca da natureza humana.

Essa noção, derivada da mística judaica, afirma que Deus necessita do homem para que por meio dele possa realizar na história humana o *tikun*, isto é, o conserto redentor, pelo qual o *homo sapiens* por seus próprios atos viria a se humanizar. A humanização, como podemos ver, sendo uma tarefa do próprio homem, é também um ato sagrado. É dessa forma que Heschel interpreta o versículo bíblico, que diz: “Deveis ser santos, como teu Deus é santo” (Lev. 19:2) Este é outro aspecto do ser humano com a dimensão divina em busca de sua auto-humanização (LEONE, 2002, p. 179).

O título desta pesquisa, “audácia espiritual”, foi inspirado em uma coletânea de ensaios de Heschel que recebeu o título *Moral grandeur and spiritual audacity*, publicada pela editora Farrar, Strauss and Giroux em 1966, onde Heschel nos faz suspeitar quando a ciência for um dispositivo para exploração, os púlpitos e parlamentos para a hipocrisia, a religião um pretexto para a má consciência, quando a santidade for substituída pela conveniência. Nenhuma doutrina religiosa deve ser considerada tão importante quanto o *senso do maravilhoso*, a *gratidão* e os *atos de bondade humana*, pois segundo Heschel, Deus está contando com todos os homens e mulheres para resgatarmos o mundo.

No presente trabalho, o(a) leitor(a) encontrará uma breve explicação da concepção de ser humano no pensamento hescheliano, uma

relação entre experiência religiosa e a dinâmica do encontro, uma abordagem sobre a espiritualidade do cuidado e preocupação, a busca pelo sentido e a responsabilidade humana e, por fim, um insight sobre o papel da religião na contemporaneidade, ambos os temas correlacionados à filosofia e teologia heschelianas. Nesse percurso, encontramos dispositivos para uma espiritualidade a partir do humanismo que tem sua fonte na Toráh e que empresta significado a todas as pessoas de boa vontade que almejam um mundo mais humano, justo e fraterno.

A CONCEPÇÃO DE SER HUMANO NO PENSAMENTO HESCHELIANO

A pergunta pelo ser humano ainda move a filosofia e demais áreas do conhecimento, sendo um dos questionamentos clássicos a acompanhar os tempos e culturas, não sendo diferente para a religião e, no entanto, para essa última também permanece paradigmática. A conhecida categoria científica do ser humano como *homo sapiens* parece já não preencher e correlacionar a totalidade da humanidade. Diante de tantas guerras, conflitos pessoais e internacionais, é cada vez mais urgente (re)pensar o ser humano sem omitir sua existência, situação e atributos valorativos. Em resumo, sua totalidade ou integralidade.

No passado, a filosofia era motivada por uma série de questões supremas. Posso estar seguro daquilo que sei? Posso estar seguro da realidade do mundo exterior? Atualmente, é a humanidade do homem que não mais é autoevidente, e o tema com o qual nos deparamos é: como pode um ser humano ter certeza de sua humanidade? Na Idade Média os pensadores tentavam obter provas da existência de Deus. Hoje parecemos buscar provas da existência do homem (HESCHEL, 2010, p. 40).

A modernidade excluiu o teocentrismo prometendo dar autonomia e emancipação ao humano. No entanto, esse ser humano tornou-se um ser esquecido, cada vez mais substituído por qualquer coisa. As duas guerras mundiais e outros conflitos, contemporâneos a Abraham Heschel, colocaram em xeque a falta de humanismo da humanidade, a possibilidade da maldade do coração humano. Aquilo que cada indivíduo cultiva interiormente pode ganhar proporções internacionais e vice-versa, ainda mais no interior das novas formas globalizadas de comunicação e interação, positiva ou negativamente. A luz que vem de nosso interior às vezes parece pálida, tênue ou inexistente.

Na Alemanha pré-nazista a seguinte máxima sobre o homem era frequentemente citada: “O corpo humano contém uma quantidade suficiente de gordura para fazer sete barras de sabão, suficiente ferro para fazer um alfinete médio, uma quantidade suficiente de fósforo para produzir duas mil cabeças de palitos, suficiente enxofre para fazer pular uma pulga”. Talvez haja alguma conexão entre esta máxima e o que os nazistas realmente fizeram nos campos de extermínio: fazer sabão de carne humana (LEONE, 2002, p. 152).

As portas do novo milênio já se abriram com a figura de um ser humano estilhaçado e enfermo, espiritualmente atrofiado e existencialmente desumanizado, daí a urgência de Heschel em recorrer às figuras que, no mundo judaico, são decisivas na reconstrução da ética e sacralidade humana: os *profetas hebreus*. Estes não se ocupam com questões eternas ou com ideias filosóficas “inequívocas”, mas com a concretude da situação humana, podendo ser destacados pelas suas atitudes de misericórdia e justiça. Para o profeta, nenhum assunto merece tanta atenção quanto a situação do mundo, quanto a causa do migrante, do órfão e da viúva (Sl 146,9) ou os assuntos do mercado.

No pensamento hescheliano, o ser humano vai muito além de *homo sapiens*, até porque este é dotado de conhecimento, mas infelizmente tem agido irracionalmente para com Deus, com seu semelhante e com o meio ambiente, pois tem se apegado demasiadamente ao *consumismo*, ao *poder* e sobretudo à *insensibilidade*. Ele tem se distanciado de sua essência.

Por um lado, o humano é feito de matéria densa destinada à decrepitude e à morte; por outro, é capaz de transcender a essa condição num olhar que o leva além de sua materialidade, com a consciência de que em sua própria existência revela-se a divindade de sua natureza espiritual (HAZAN; PONDÉ, 2018, p. 123).

A essência do ser humano deve ser concebida, em primeiro lugar, não no que ele tem feito, mas *no que ele significa* e nas suas *possibilidades*.

A agonia do homem contemporâneo é a agonia de um homem espiritualmente atrofiado. A imagem do homem tem dimensões maiores que a do marco no que se encontra. Para ser humano, o homem deve ser mais que homem. Na existência humana tem um valor divino (HESCHEL, 2010, p. 89).

Heschel vê em cada ser humano a *tzelem Elohim* (imagem de Deus)², um parceiro, cocriador, um consorte, um fator e urgência na vida divina, objeto constante da preocupação de Deus e não simplesmente uma parte constitutiva do universo, a ponto que se ele perde essa semelhança, perde também sua posição de eminência na natureza. “Minoria no reino do ser, o homem encontra-se numa posição intermediária

² Na doutrina hescheliana, entende-se o ser humano por “símbolo” de Deus, não em sentido convencional, isto é, por analogia, convenção, associação, concepção ou relação, mas em sentido “real” e imediato, ou seja, por participação na natureza divina. Heschel (1974a, p. 151) traduz essa realidade como *presença* do divino.

entre Deus e o animal. Incapaz de viver sozinho, tem que comungar com os dois” (HESCHEL, 1974b, p. 218).

Na perspectiva de Carlo Laudazi (1997), a retomada da temática da imagem (divina) do Homem e sua espiritualidade tem importância capital na atualidade, pois recupera a dignidade que a antropologia secularista havia retirado. A mística da imagem leva o ser humano a sério em sua realidade e condição existencial, colocando-o no centro e interesse da teologia.

A antropologia contemporânea, que gosta de se dizer “secular”, aliás, se por um lado rejeita toda forma de pensamento que tende a relativizar a pessoa humana, por outro lado, rejeita toda forma objetiva com igual firmeza, todos os pontos de referência e ancoragem estável. Então, seu grande desejo de exaltar o homem, como valor único e absoluto, não só acabou escravizando-o e despojando-o de todos aqueles elementos que formavam sua objetividade intrínseca e valor, mas lançou-o à mercê total da contínua e rápida mudança cultural (LAUDAZI, 1997, p. 120).

Em termos heschelianos, para sermos plenamente humanos, devemos resgatar essa imagem divina. Isto não significa fusão de naturezas, mas *participação*³ no transcendente, uma realidade que não necessita de intermediários, o que na teologia cristã de João da Cruz e Teresa d’Ávila chama-se de “o homem deus por participação”. Somente a criatura humana goza do dom de ter Deus como própria referência, o que lhe torna de fato uma pessoa, em um pertencimento recíproco.

Conhecer um ser humano é uma oportunidade de sentir a imagem de Deus, a *presença* de Deus. De acordo com uma interpretação rabínica, o Senhor

³ Não se trata, conforme observa Nogueira (2017, p. 36), de um deus transformado em homem ou de um ser humano em divindade, mas antes de uma relação imediata.

disse a Moisés: “Onde quer que vejas o rastro de um homem, eu fico diante de você...” (HESCHEL, 1966, p. 121).

O ser humano é o único animal que ora, essa é uma de suas maiores grandezas, podendo ele ser considerado *homo religiosus*⁴. No entender de Leone (2002), o humanismo de Heschel é “humanismo sagrado”, por isso, “muito mais do que mero humanismo religioso, lança um dos princípios para o diálogo. Deste modo, o humanismo hescheliano não é antropocêntrico” (NOGUEIRA, 2017, p. 17), mas nem por isso exclui a humanidade de cena:

O homem é mais que aquilo que é para si mesmo. Pode ser limitado na sua razão, perverso na sua vontade, mas encontra-se numa relação com Deus que ele pode trair, mas não pode romper e que constitui o sentido essencial da sua vida. Ele é o nó em que se entrelaçam o céu e a terra (HESCHEL, 1974b, p. 219-220).

Foi essa insistente preocupação de Heschel pela recuperação da dignidade e sacralidade do ser humano no contexto pós-guerra que lhe rendeu os títulos de *humanista*, *místico* e *O último dos profetas*. Ele nos apresenta uma confiança inabalável em seu Deus, embora numa situação onde frequentemente se menciona a “morte de Deus”. Foi um dos grandes defensores dos direitos humanos, marchando pacificamente ao lado do pastor Martin Luther King nos EUA e enfrentando autoridades constituídas quando tais diretos eram ameaçados.

Do mesmo modo, disposto a se aproximar dos católicos, gozou da amizade do Papa Paulo VI, tornando-se um dos maiores nomes do

⁴ “Homem religioso”, em sentido lato de *religião*, enquanto experiência humana, é um dos termos para designar a antropologia de Viktor Frankl (1989, p. 58).

diálogo judaico-cristão⁵ de seu século. Assim, Heschel, desligando-se de algumas convicções de seu círculo religioso de origem (hassidismo), permanece judeu, mas se abrirá à uma realidade de diálogo, empatia e inserção para com as demais culturas e religiões, em uma nova entonação.

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E DINÂMICA DO ENCONTRO

Na perspectiva de Ales Bello (2018, p. 12), a experiência sacrorreligiosa é, sobretudo, “algo” que é vivenciado, mais do que expresso, mas quando se pergunta pelo seu sentido, entra em campo o papel da filosofia. Detendo-se ao debate contemporâneo acerca da experiência religiosa e confrontando as ideias de Ludwig Feuerbach, de que a religião seja “projeção” de necessidades humanas de infinitude, ela questionou “por que razão se deseja ser onipotente e, portanto, se crê em alguém que assim seja? Como é que nasce a noção de Deus?” (ALES BELLO, 2018, p. 14). Assim, vai desenvolvendo um discurso acerca do desejo e necessidade humana.

Para Heschel, as necessidades humanas são múltiplas, sempre particulares, complexas e transitórias, menos a realidade de sermos seres necessitados, pois “o que é permanente em nossa vida não é a paixão nem o prazer, nem a alegria, nem o sofrimento, mas a resposta a uma necessidade” (HESCHEL, 1974b, p. 221). No pensamento cristão, Agostinho e Anselmo esmiuçaram bem essa insaciedade da alma humana e a busca pelo Absoluto, por algo que possa nos satisfazer totalmente. Nesse horizonte, o ser humano precisa entender que ele é sentido, mas não o

⁵ A Declaração “Nostra Aetate” (1965), sobretudo em seu quarto número, que inocenta os judeus em geral pela crucifixão de Cristo, tem a colaboração direta de Abraham Heschel, serviço que ele entendeu como ética religiosa.

é em si mesmo, e se ele tem consciência de sua finitude é porque se depa-
rou com o não-finito.

O encontro com o Outro satisfaz completamente o desejo, porque corres-
ponde totalmente às expectativas humanas, dando contentamento
exatamente porque se refere a toda situação particular, iluminando tais si-
tuações, dando-lhes um sentido que as relativiza porque as transcende, mas
que, ao mesmo tempo, lhes dá vida (ALLES BELO, 2018, p. 15).

A experiência religiosa entendida por Abraham Heschel é, pois,
acessível na história, não paira na abstração ou nas ideias, porque a his-
tória já é um encontro com a eternidade, em seus eventos do cotidiano,
visto que “a história tem uma memória [...] o homem pode esquecer, a
história não. A função da memória da história é manter juntos deses-
pero e esperança, provocação e promessa, a despeito da tendência a
rejeitar toda a esperança” (XAVIER, 2005, p. 291-292).

Esse reencontro com a dignidade humana feita à imagem e seme-
lhança do Criador só será possível através de uma atitude de
autodiscernimento porque “a autocognição do homem é a mais profunda
fonte de religião” (HESCHEL, 1975, p. 19). Portanto, consciência religiosa
e autoconhecimento se relacionam mutuamente, cristalizando-se a
partir desse encontro com o Outro. Alfredo Costa (2006, p. 324-326) acre-
dita que a categoria de “encontro” é o correto fundamento para
estabelecer a relação entre teologia e espiritualidade e, na busca por
uma precisão do termo *espiritualidade*, traz-nos a colaboração de Mark
McIntosh:

A descoberta de si que se dá precisamente no encontrar-se com o outro hu-
mano e divino. [...] A transformação e descoberta de si, dá-se sempre no
encontro, é uma atividade constantemente provocada e sustentada por um

outro que convoca a pessoa a sair de si mesma e penetrar a fundo na aventura da encarnação (McINTOSH, 1988, p. 5-6).

Na doutrina hescheliana, “o Deus de Heschel segura um espelho para o mundo, e a reflexão que se segue é a verdade que os profetas são capazes de perceber: “realidade refletida na mente de Deus”” (MARMUR, 2016, p. 151). O aforismo do templo de Apolo “conhece-te a ti mesmo” é antes inferido pela advertência do rei Davi a seu filho Salomão: “Conhece o Deus de teu pai” (1Cr 28,9). O *conhecimento de Deus*⁶ será, para os profetas, uma de suas certezas sagradas. E a humanização ocorre aqui, perante o conhecimento ou encontro com o *Santo*, que proporciona inevitavelmente o autodiscernimento.

Na perspectiva de Maria da Glória Hazan (2006), relendo a filosofia de Heschel, a consciência religiosa nasce no encontro do humano com o divino, onde Deus lança a pergunta e o ser humano responde. Como Deus sempre toma a iniciativa nesta relação transcendental, todas as indagações serão vãs se Ele não lança as perguntas. Deus é um ser relacional, com quem se pode dialogar; isso pode ser ilustrado na experiência profética, onde “dois sujeitos estão comprometidos no ato de inspiração; um que gera a revelação e outro que a recebe” (HESCHEL, 1973a, p. 241).

A experiência profética nos revela que o “êxtase” bíblico se trata de um encontro, de uma teofania, de uma relação e recepção de uma presença que tem forma e conteúdo, não há aqui perda da identidade, como é comum nas religiões extáticas. “A profecia é um enfrentamento, Deus é Deus, o homem é o homem, os dois podem encontrar-se, mas nunca

⁶ Na teologia do profeta Oseias, a ruína do ser humano é a perda do conhecimento de Deus (Os 4,6). O pecado por excelência será a ignorância: “é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais que holocaustos” (Os 6,6).

se fundirem. Há companheirismo, mas não fusão” (HESCHEL, 1973a, p. 114).

Para a pessoa bíblica, na reflexão sobre Deus, o que se destaca não são ideias sobre sua natureza, mas antes a situação humana concreta e o encontro com o Divino, o que não resulta, obviamente, em uma ciência sobre Deus, mas os caminhos para esse encontro “são as atitudes simples, concretas que tornam o homem aberto, como que desarmado diante do mistério” (ZAMITH, 1975, p. 8). Parte daqui o valor que o judaísmo dá aos mandamentos e prescrições (*mitsvot*), que procuram evidenciar a importância e finalidade de cada ação.

Tendo em vista a perspectiva de espiritualidade já mencionada no início de nossa exposição, vamos percebendo a abertura e abrangência do pensamento de Heschel para toda a humanidade e não apenas um direcionamento para sua religião: “Talvez seja a vontade de Deus que nesta era deva haver mergulhadores em nossas formas de devoção e compromisso com ele. Nesta era, diversidade de religiões é a vontade de Deus” (HESCHEL, 1966, p. 10). Ele reconhece a riqueza das diferenças culturais, religiosas, étnicas e ideológicas sem deixar de perceber em cada pessoa a imagem divina:

Em primeiro lugar, nos encontramos como seres humanos que têm tanto em comum: um coração, um rosto, uma voz, a presença de uma alma, medos, esperança, a capacidade de confiar, a capacidade de compaixão e compreensão, o parentesco de ser humano. Minha primeira tarefa em cada encontro é apreender a personalidade do ser humano que enfrento, para sentir o parentesco de ser humano, de solidariedade do ser (HESCHEL, 1966, p. 4).

Em nosso tempo, marcado pelo fenômeno da globalização e secularização, faz-se indispensável e cada vez mais urgente esse

intercâmbio de atenção e cuidado para com nossos semelhantes a partir do interior das expressões religiosas e formas de espiritualidade, o que não interfere na perda de nossas individualidades, mas corresponde àquele ideal comum das grandes religiões, que é a atenção aos problemas fundamentais⁷ da existência humana, a luta por um mundo divinamente ordenado⁸ e justo, o que somente será possível com uma educação da mente, uma abertura ao encontro com o outro, uma cultura de solidariedade e preocupação.

ESPIRITUALIDADE DE CUIDADO E PREOCUPAÇÃO

Mesmo se posicionando às vezes como crítico enérgico dos efeitos negativos da modernidade em questões humanas, Heschel apresenta em seu pensamento grande otimismo pela humanidade. Um de seus axiomas mais persistentes acerca do humano não é apenas a afirmação do ser humano como imagem divina, mas a constatação de que ele é objeto de *perpétua preocupação*, um consorte, um fator na vida de Deus e urgência sua.

Na doutrina hescheliana, a compreensão sobre Deus não é obtida através de “verdades eternas” ou ideias filosóficas, mas sim a partir da percepção da preocupação de Deus através de seus atos na história em favor dos homens e mulheres. “Não sabemos como a bondade de Deus é, mas como ela ocorre” (HESCHEL, 1975, p. 39), ou seja, Deus pode ser conhecido na manifestação de seu *pathos* divino, que pode ser figurado na

⁷ Para Geertz (1989, p. 76-80), uma das principais funções da religião é fornecer significado às mais variadas situações da vida humana, especialmente àquelas nas quais o sofrimento é associado.

⁸ Na compreensão de Berger (1985, p. 41), “a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”, ajustando as ações humanas à ordem divina. A ideia do *cosmos* (ordem) é constantemente reafirmada pelo caos. Construir o mundo é ordená-lo.

constante atenção pelas questões temporais: “Porventura tenho eu pra-zer na morte do ímpio? – oráculo do Senhor Iahweh. – Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?” (Ez 18,23).

Nós só poderemos nos tornar verdadeiramente humanos se demonstrarmos interesse pelo sofrimento do outro, pois o ser humano não é definido apenas pela dimensão racional, mas também pela *relação* que é capaz de estabelecer com Deus, com seu semelhante e com o universo. Assim como Deus manifesta seu *pathos*⁹ nessa solidariedade e comunhão para com o humano, os homens e mulheres assumem em tais gestos sua mais profunda identidade.

A reciprocidade implica apreciação, sensibilidade, compaixão. O grau em que sou responsivo ao sofrimento e à humanidade de outros se torna o índice de minha própria humanidade. Pode-se alcançar a plenitude do ser humano apenas na comunhão e no cuidado pelos outros. Assim como o verdadeiro padrão pelo qual medimos uma cultura é até que ponto a reverência, compaixão e justiça devem ser encontrados na vida de um povo, assim também é a verdade na medição de cada indivíduo. O grau de minha humanidade está em direta proporção com o grau em que me preocupo com os outros (MOORE, 1989, p. 59).

O espírito de alteridade paira nas palavras e atitudes de Abraham Heschel, sua empatia pelo sofrimento da humanidade e constante atenção à natureza humana fizeram muitos(as) enxergarem nele a figura de um grande humanista. Isso se deve à capacidade de enxergar o outro como uma extensão de nosso eu, o oposto à solidão emocional.

⁹ Conceito central na filosofia de Heschel (1973c, p. 9), ilustrado pelo cuidado e atenção de Deus ao ser humano e à Criação. É a característica fundamental da realidade divina, presente na consciência dos profetas. Tudo indica que esse pensador tenha herdado tal conceito de Sören Kierkegaard e de seus mestres hassídicos.

Uma coisa que eu percebo à luz do meu conhecimento: um ser humano que eu percebo à imagem do meu próprio ser... Existe um acordo de ser, que coincide com a existência, um eu vendo um eu. Eu vejo o que eu sou... Há apenas uma maneira de compreender o homem que está lá, e isso é para inspecionar o meu próprio ser (HESCHEL, 1965b, p. 34 apud MARMUR, 2016, p. 150).

No hassidismo é inconcebível a separação entre ética e religião, assim também acontece com a relação direta com Deus e com os nossos semelhantes. O ser humano é *um ser para o outro*, assim como uma flor ou obra de arte não o são para si mesmos, pois seu sentido de existir encontra-se na autodoação.

Ser homem significa, já de si, ser além de si mesmo. A essência da existência humana, diria eu, radica na sua autotranscendência. Ser homem significa, de per si e sempre, dirigir-se e ordenar-se a algo ou alguém: entregar-se o homem a uma obra a quem se dedica, a um homem que ama, ou a Deus, a quem serve (FRANKL, 1989, p. 45).

A raiz de muitos males em assuntos modernos pode estar na cultura de um egoísmo exacerbado, no individualismo generalizado, que não permite enxergar a realidade dos outros. Diante da humanidade em chamas, onde o mundo vai se tornando cada vez mais um lugar frio e escuro, é preciso agir para diminuir ou mitigar tais tensões. “O que mitigará a miséria do mundo, a injustiça da sociedade ou a alienação das pessoas a Deus não é o simples sentimento, e sim a ação” (HESCHEL, 1973c, p. 14), é nosso senso de solidariedade, de uma liberdade que não exclua a responsabilidade pela Criação e pelo próprio destino humano.

O Deus de Heschel está totalmente envolvido e interessado pela situação humana, diferentemente do deus anônimo da natureza e dos estoicos, esses que por sua vez podem ser caracterizados pela sua apatia

às perturbações temporais. Essa é a grande diferença entre o Deus dos filósofos e o Deus de Israel. O primeiro

[...] é como *anánkhe* grega, desconhecido e indiferente ao homem; pensa, mas não fala; é consciente de si mesmo, mas esquecido do mundo; o Deus de Israel, pelo contrário, é um Deus que ama, um Deus conhecido do homem, e preocupado com ele. Não só governa o mundo com a majestade de seu poder e sabedoria, como reage intimamente aos acontecimentos da história (HESCHEL, 1973b, p. 119-120).

O Deus grego é distante, desinteressado do mundo e do humano, ao contrário do Deus bíblico, que se caracteriza por seu cuidado e preocupação. A solidariedade divina é ilustrada pelo *pathos* de Deus, que lança a ponte entre a eternidade e o tempo, encurtando cada vez mais o abismo entre a divindade e o ser humano. Uma vez que esse ser humano toma consciência da companhia de Deus, ele deve questionar sua solidão e seu papel no mundo.

A BUSCA PELO SENTIDO E A RESPONSABILIDADE HUMANA

Na contramão de uma definição psicanalítica convencional, Viktor Frankl (2020, p. 21) defende que o verdadeiro ser humano não é caracterizado pela sua impulsividade, mas por ser livre, “um ser que decide” (Jaspers), movido por um “estar aqui” (Heidegger/ Binswanger), e só assim ele pode ser ele mesmo, ou seja, quando torna-se responsável. Se o ser humano existe, então ele é um ser espiritual, inseparavelmente de seus fatores psicológicos e fisiológicos. É também um “ser separado”, um indivíduo centrado em torno de um meio (psicofísico), por isso ele não pode dizer “o meu eu”, exatamente porque não o possui, mas o é.

No entender de Frankl (2020, p. 53), a consciência “não apenas nos leva à transcendência, como também se origina dentro da transcendência; portanto a consciência é onticamente irreduzível”, e por trás de todo superego está o *tu* de Deus, e não o “eu” de um super-homem, refletido na *imago* do pai, muito menos pode produzir a liberdade de si mesmo, como nos moldes sartreanos. “Na realidade, Deus não é uma imago de pai, mas o pai é uma imago de Deus. Para nós, o protótipo de toda divindade não é o pai, mas exatamente o contrário é verdadeiro: Deus é o protótipo de toda paternidade” (FRANKL, 2020, p. 56).

Para se chegar à ideia da possibilidade de uma religiosidade inconsciente, isto é, realidade inerente à experiência humana, Frankl apresenta-nos três fases. A primeira diz respeito ao fato fenomenológico primário, que aponta o ser humano como consciente e responsável. Em segundo lugar, vem a reviravolta do campo da espiritualidade inconsciente, quando se passa a ver a espiritualidade dentro do inconsciente, pertencente ao eu, ou seja, a espiritualidade como uma responsabilidade inconsciente. Por último, “algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano” (FRANKL, 2020, p. 58). É lá onde reside o sentido último da existência humana, no mais profundo de nosso ser.

A sensação de estar sendo observado por um ser extraterreno sempre foi apontado como um fato desde os tempos mais remotos da história humana, e é exatamente aqui onde surge a religião (em sentido lato), da pergunta do que fazer com essa realidade misteriosa que nos envolve. A consciência da presença de Deus implica necessariamente *responsabilidade*. Se Deus se aproxima e torna-se realidade à

consciência, então se torna sujeito, pois é Ele quem se apresenta por primeiro¹⁰ e lança a pergunta. O ser humano deve, assim, buscar respondê-lo e questionar sua própria solidão. Isso faz lembrar a experiência dos profetas bíblicos, que enfrentaram seu próprio ego para se dispor a seus conterrâneos.

Num contexto trágico marcado pelo holocausto e pela guerra, no qual a religião perdeu mais ainda sua força, a postura de Heschel foi de responsabilidade, engajando-se na sociedade na qual esteve inserido e tentando reconstruir a figura do ser humano, por sua vez desumanizado na (pós)modernidade. Além disso, ele aposta no retorno do transcendente como forma de recuperação da realeza humana e acaba construindo um humanismo que, no entender de Leone (2002), como dissemos, pode ser dito “sagrado”, uma vez que a vida humana será defendida como um bem de supremo valor.

O grande perigo que Heschel via à tona era a falta de sentido para com a vida e a realidade da banalidade do mal no mundo. Sabendo, então, do potencial religioso para com o cuidado da vida humana, acredita que as religiões podem somar forças para ajudar a humanidade a se reerguer.

Não conseguimos perceber que, embora diferentes expoentes da fé no mundo da religião continuem a desconfiar do movimento ecumênico, há outro movimento ecumênico, mundial em extensão e influência: o niilismo. Devemos escolher entre inter-religioso e inter-niilismo. O cinismo não é paroquial. Devem as religiões insistir na ilusão de isolamento completo? Devemos nos recusar a falar em termos um com o outro e esperar pelo fracasso um do outro? Ou deveríamos orar pela saúde uns dos outros e ajudar

¹⁰ A incansável iniciativa da busca de Deus pelo ser humano se traduz como o “cerne de toda a doutrina e de toda a obra de Abraham Heschel” (ZAMITH, 1975, p. 5), é a manifestação do *pathos* divino.

uns aos outros na preservação de respectivo legado, na preservação de um legado comum? (HESCHEL, 1966, p. 119).

Essa espiritualidade ecumênica vai se alargando para as demais religiões e pessoas, isso é notório no transcurso de seu artigo “No religion is an Island” (1966), onde Heschel começa se autointitulando como uma “marca arrancada do fogo”, testemunhando sua experiência de sobrevivente da *shoáh*, e desenvolve uma linha de diálogo entre judaísmo e cristianismo para assim falar a todas as pessoas que se preocupam com o destino do ser humano e do mundo.

O PAPEL DA RELIGIÃO NA CONTEMPORANEIDADE

No seminal livro “A interpretação das culturas” de Clifford Geertz (1989), em enfoque sociológico-cultural, é possível situar a religião entre os mais importantes sistemas culturais da humanidade e o papel que esta desempenha na vida social, além de procurar, respeitosa e criteriosamente, o meio mais adequado de refleti-la e investigar seu significado, mensagem e as direções que, a partir da revelação, ela pode oferecer à vida humana.

Abraham Heschel não nos deixou uma definição de religião, no entanto, tratou muito do tema. Soa como se ele estivesse nos dizendo que não se pode confundir religião com o que se tem feito da mesma e que não se trata de “definições”, mas de uma sabedoria prática. Seu interesse prático tinha urgência em demonstrar o papel decisivo da religião na contemporaneidade em oferecer sentido àquilo que aos olhos humanos parece absurdo.

Desde os tempos mais remotos da história humana, a religião teve papel importante no que toca seus problemas mais pertinentes por

sempre lhe oferecer uma resposta às questões que dizem respeito à existência. Heschel ressalta que a religião não pode fechar os olhos a esses problemas, pois quando ela se torna irrelevante quanto a eles, sua crise se estabelece. Nesse novo contexto mundial, apela por diálogo e cooperação inter-religiosa no restabelecimento dos valores universais e das mais urgentes tarefas religiosas: a promoção da paz, da justiça e unidade.

A religião é um meio, não um fim. Torna-se idólatra quando é vista como um fim em si mesma. Acima de tudo, está o Criador e Senhor da história, Aquele que tudo transcende. Igualar religião a Deus é idolatria.

A inclusividade de Deus não contradiz a exclusividade de alguma religião em particular? A perspectiva de todos os homens adotarem uma forma de religião continua sendo uma esperança escatológica. Que tal aqui e agora? Não é blasfêmia dizer: só eu tenho toda a verdade e a graça, e todos aqueles que diferem vivem nas trevas e são abandonados pela graça de Deus? (HESCHEL, 1966, p. 126).

Seu posicionamento autocrítico e aberto às demais expressões religiosas traz uma tonalidade inovadora frente a seu círculo hassidista e aos cientistas da religião de sua época. Em sua obra “Deus em busca do Homem” (1975), onde trata de filosofia da religião judaica, este pensador concebe a religião ainda como uma rica e independente fonte de *insights* que tocam diretamente os problemas fundamentais da existência humana, como a vida, a morte, o destino do ser humano, recompensa, eternidade etc.

Heschel (1975, p. 15) não culpa a ciência secular ou a filosofia antir-religiosa pelo atrofamento da religião, mas considera importante que a própria religião reconheça que ela tem se tornado, muitas vezes, irrelevante, insensível, opressiva e insípida, ainda mais quando o conteúdo da

fé é substituído por sua simples profissão ou outras variações. Assim, a religião tem se tornado mais uma herança tradicional do que uma fonte de vida, marcada por inúmeras crises em seu passado.

Somente compreenderão a religião aqueles que podem sondar sua profundidade, aqueles que podem combinar intuição e amor com o rigor do método, aqueles que estão aptos para encontrar categorias que amalgamam com o que é genuíno e levam o imponderável à expressão única (HESCHEL, 1975, p. 22).

O autor ainda acredita que o primeiro papel de uma filosofia da religião é perceber essas questões humanas para as quais a religião se apresenta como resposta. Portanto, a pesquisa de um filósofo da religião deve tocar a consciência humana e aprofundar os ensinamentos e atitudes da tradição religiosa (HESCHEL, 1975, p. 15).

Sabemos que, desde a Idade Média, foi estabelecida a crise entre ciência e religião e, a partir do século XIX, conforme registra o autor, esse emblema tem ganhado nova roupagem. Em seu tempo, a discussão passa a ser feita entre o tipo de saber conceitual e o tipo de pensamento fenomenológico-existencial, isto é, aquele tipo de pensamento que analisa a situação humana.

A experiência religiosa só será autêntica se bem fundamentada e resolvida com seus conceitos e eventos, se a experiência pessoal e piedade estiverem em profunda harmonia com os sentimentos e atitudes de amor e compaixão, por isso se faz indispensável cultivar a imaginação e fidelidade que esta religião produz na alma, ativar a memória e acolher os insights que esta experiência proporciona.

O principal objetivo da religião é nos aproximar de Deus, portanto, a adoração deve ser a resposta à pergunta divina: “Onde estás?” (Gn 3,9).

Assim, a religião (como a oração) nasce de uma necessidade ontológica porque expressa o fato essencial sobre o ser humano e sua existência, que é o relacionamento com Deus. A religião não expressa a necessidade de Deus pelos seres humanos, mas surge à medida em que os seres humanos se conscientizam da necessidade de Deus por eles. A religião é nossa resposta adequada ao milagre da criação, é o apelo de Deus por justiça e misericórdia entre as pessoas. A essência religiosa é a obrigação sentida de autotranscedência a serviço da justiça, uma “autodedicação” ao divino.

Fé não é sinônimo de segurança, pois muitos se enganaram a respeito de Deus com falsas concepções. Sendo assim, quem pode garantir-nos que uma religião não seja fraude? Heschel apela para a fé expressa na memória coletiva, recordando-nos do *Shemá*¹¹, principal confissão da fé judaica que, inclusive, nos vem expressa na segunda pessoa: “Ouve, ó Israel” (Dt 6,4).

Na fé judaica, crer significa recordar, e é dessa memória que participamos. Portanto, no pensamento hescheliano, a fé é antes de tudo um *evento*. É importante recordar que quando estamos defendendo hoje em dia uma crença, estamos nos referindo ao credo, isto é, às expressões da fé, e muitas vezes esquecemos de analisar seu conteúdo que, para Heschel, é fino demais para se enquadrar nos padrões da lógica. Por isso, importa mais o *ato de crer*.

¹¹ O verbo hebraico *shemá* é um termo extraído do livro do Deuteronômio (Dt 6,4) que significa “ouvir”, “escutar”, no sentido de observar, obedecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Clodovis Boff (2015, p. 114-115) lembra-nos do interesse contemporâneo pela religião e temas religiosos, com destaque para a espiritualidade, representada pelos vários movimentos de despertar espiritual, inclusive no interior das religiões. Isso toca diretamente a esfera da teologia, pois a espiritualidade deve ser acolhida como uma de suas intrínsecas dimensões. Isso vai colocar em postulação o papel da própria teologia hoje, apelando para uma fé experiencial, mais que discursiva.

Em uma mesma linha, Heschel ampliará esse horizonte quando defende uma *teologia profunda*, que fale a todas as pessoas, tentando, assim, classificar seu próprio pensamento filosófico-teológico e atingir o substrato da fé:

A teologia fala para o povo, a teologia da profundidade para o indivíduo. A teologia empenha-se na comunicação, na universalidade; a teologia da profundidade na consciência intuitiva, na unicidade. A teologia é como uma escultura, a teologia da profundidade, como uma música. A teologia nos livros, a teologia da profundidade está nos corações. A primeira é doutrina, a segunda evento. As teologias nos dividem, a teologia da profundidade nos une [...]. A teologia da profundidade alerta-nos contra a hipocrisia intelectual, contra a autocerteza e a estúpida vaidade. Ela insiste na inadequação da nossa fé e na incongruência entre dogma e mistério (HESCHEL, 1965, p. 119).

Existe uma tendência do racionalismo moderno a racionalizar o conteúdo e a forma do fenômeno religioso, tornando a ideia de Deus (quase) totalmente racional, mas não se pode perder de vista aquilo que Rudolf Otto (1995, p. 7-53) nos recorda sobre a categoria do *inefável*, visto que a experiência religiosa, por sua vez aqui humana e transcendente,

provoca na alma a admiração, contemplação e adoração. Quando falamos de fenômeno religioso estamos nos reportando não a uma expressão ou forma religiosa particular, mas a uma dimensão do humano, de sua ontologia, da consciência do *mysterium tremendum*, que por sua vez desperta atitudes de quietude, reverência, tremor místico, senso de *majestas* (superioridade absoluta), poder, orgé (energia), fazendo com que o ser humano perceba diante disso, o *totalmente Outro*. Essas categorias são muito presentes na vida dos profetas hebreus.

Pelo motivo acima, Heschel (1974b, p. 16-17) concebe o ser humano um cidadão de dois reinos, o “reino das nomeações” e o “reino do inefável”. Um dos grandes desafios da religião consiste justamente em ajudar-nos a distinguir o exprimível e a consciência do mistério. O sentido do inefável é, portanto, a raiz do espírito criativo, que também empresta significado à arte, ao pensamento e à nobreza da vida, até porque, diante das questões mais centrais da vida e existência humana, o ser humano tem muito pouco ou nada a dizer. É por isso que se pode dizer que a religião é por excelência o fenômeno humano. Os animais não são religiosos, e a religião não é tampouco uma construção racional.

Diante de tal premissa, convencionou-se associar pejorativamente tudo o que é humano ao profano, enquanto aquilo que é bom, justo, perfeito e superior ao sagrado. “Para a piedade judaica a extrema dicotomia humana não é a da mente e da matéria, mas, sim, a do sagrado e do profano” (HAZAN; PONDÉ, 2018, p. 126), no entanto, a Bíblia revela grande otimismo na humanidade. “O caminho para o permanente não está no outro lado da vida. Não começa onde termina o tempo. O permanente não começa além, mas sim, *dentro do tempo*, dentro do momento, dentro do concreto” (HESCHEL, 1974b, p. 212). Tudo é bom: o cosmos, as plantas,

os astros, os animais... Apenas o ser humano, portando a imagem e semelhança de Deus, recebeu o adjetivo de “muito bom” (Gn 1,31).

Dito isso, eis aqui três caminhos que conduzem o ser humano a Deus, o momento em que o profano e o sagrado se tocam, ou as formas em que o inefável se revela.

Muitos podem ser os caminhos que levam o homem a Deus, a partir da própria existência humana e das respostas que a experiência religiosa lhe oferece. Para o auxílio do ser humano nessa jornada, Heschel destaca três desses caminhos que a experiência judaica, à luz da fé bíblica, pôde elencar: o sentimento da presença de Deus no mundo e nas coisas, o sentimento de sua presença na Bíblia e o sentimento de sua presença nos atos sagrados, baseando-se no seguinte: “Elevai os olhos para o alto e vede: Quem criou estes astros” (Is 40,26), “Eu sou Iahweh teu Deus” (Ex 20,2) e “Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos” (Ex 24,7), elementos que a tradição religiosa pôde classificar como adoração, ciência e ação, três caminhos que conduzem a um mesmo destino (LIMA, 2021, p. 106).

Todo esse percurso procurou evidenciar a grandeza do humano e da Criação como rica fonte de espiritualidade e seus atributos valorativos. Como vimos, toda a maravilha expressa em cada ser humano faz-nos reportar à santidade de Deus e, na medida em que há um encontro com o Sagrado, há sempre autoconhecimento e o despontar de nosso processo de humanização.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, A. A experiência sacrorreligiosa entre aceitação e rejeição. In: ALES BELLO, A. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. – São Paulo: Paulus, 2004.

BOFF, C. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 112-141, jan./abr. 2015.

CATRÊ, Maria Nazarete Costa et al. Espiritualidade: Contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, Lisboa, v. 34, n. 1, p. 31-46, mar. 2016. Disponível em <http://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 11 dez. 2021.

COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*: Belo Horizonte, v. 38, p. 323-348, 2006. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/21/50>>. Acesso em 03/01/2022.

FRANK, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*: Fundamentos da logoterapia e análise existencial. São Paulo: Quadrante, 1989.

FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2020.

HAZAN, Maria da Glória. *Filosofia do Judaísmo em Abraham Joshua Heschel: consciência religiosa, condição humana e Deus*. 2006. 191 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

HAZAN, M. G.; PONDÉ, L. F. A Presença de Deus no Ser Humano segundo Heschel. *Veritas*: Porto Alegre, 63(1), p. 121-149, 2018. Disponível em <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2018.1.29723>>. Acesso em 16/02/2022.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: simpatía y fenomenología*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: concepciones históricas y teológicas*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: simpatía y fenomenología*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973c.

HESCHEL, Abraham Joshua. “No Religion is an Island”. *Union Seminary Quarterly Review*: New York, vol. XXI, n. 2, part I, p. 117-134, Jan. 1966.

- HESCHEL, Abraham Joshua. *O Homem à procura de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974a.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *O Homem não está só*. São Paulo: Paulinas, 1974b.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Quem é o Homem?* São Paulo: Triom, 2010.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *The insecurity of freedom: essays on human existence*. New York: Farrar, Giroux and Strauss, 1965a.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Who Is Man?*. Stanford: Stanford University Press, 1965b.
- LAUDAZI, C. Spiritualità dell'uomo imagine di Dio. *Teresianum*, v. 48, n. 1, p. 119-155, 1997. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5364238.pdf>>. Acesso em 03/02/2022.
- LEONE, Alexandre G. *A Imagem Divina e o Pó da Terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. São Paulo: Ed. FAPESP, 2002.
- LIMA, Narcélio Ferreira de Lima. *O mundo interior dos Profetas Bíblicos: vocação, paixão e ação*. 1. ed. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.
- MARMUR, Michael. *Abraham Joshua Heschel and the sources of Wonder*. London: University of Toronto Press, 2016.
- McINTOSH, Mark. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1988.
- MEYER, Marshall T. Apresentação. In: HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: el hombre y su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a.
- NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel*. 2017. 139 f. Dissertação (mestrado). Goiânia: PUC, 2017.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*; [tradução Prócoro Velasques Filho]. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista: 1995.
- XAVIER, Antonio Thadeo de Oliveira. "Israel, eco de eternidade". *Kairós*, Fortaleza, ano 2, n. 2, p. 284-303, 2005.

9

ESCRavidÃO E RESISTÊNCIA NO BRASIL COLÔNIA, ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO NO CATOLICISMO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Nayara do Vale Moreira¹

Rosemary Francisca Neves Silva²

INTRODUÇÃO

Para haver o entendimento sobre a história, devemos ir muito além do que uma pesquisa de documentos, se fazendo necessário estudos direcionados que Pacheco (2006) assinala como à análise do imaginário cravado tanto na documentação como em leituras sobre concepções cotidianas de dado grupo social. Bloch (2001) destaca sobre a importância de uma historiografia problemática, sistemática e comparativa, uma produção que fosse voltada para todas as atividades humanas, ultrapassando a história jurídica das instituições, no sentido de uma história social das classes, de uma história do poder e dos poderes. Braudel (1984) proporciona a “história nova” um novo parâmetro de duas personagens de grande desigualdade em sua obra, em que se sobrepuja o primeiro, trazendo um novo plano no sentido revolucionário, como a cultura dos povos escravizados que no decorrer de muito tempo foi inferiorizada e descartada em comparação às demais.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Licenciada em História pela mesma Instituição.

² Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em que atua como docente titular do mesmo Programa de Pós-Graduação. Coordenadora do Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Humanidades.

Assim, a historiografia “sustenta o estudo do cotidiano e do imaginário como formas de compreensão das formações socioculturais” (PACHECO, 2006, p. 02). Durante um longo período a cultura dos povos escravizados foi depreciada e até mesmo desconsiderada como saber. Simões (1996) cita A carta de Caminha que é tida como memória nacional, um documento que relata o “nascimento” do país com a chegada dos portugueses, nos remetendo a um eurocentrismo, e à rejeição e sobreposição das culturas que aqui residiam. Não havendo a valorização de tais culturas mas a negação, sem se preocupar de trabalhar as singularidades constituintes daquele povo.

Houve de acordo com Queiroz (2007) uma busca dentro da historiografia após o fim da Segunda Guerra Mundial para novas concepções sobre os direitos civis com a luta dos negros norte-americanos. Dessa forma, a nova historiografia reavaliou assuntos que eram tidos como absolutos, ocasionando perspectivas inovadoras, “como a desconstrução da imagem criminoso do escravo, e o aspecto humanitário das cartas de alforria – as quais metade eram pagas e ainda sofriam com obrigações e deveres” (SANTOS, 2018, p. 02).

Consequentemente, um dos temas que possibilita dentre os fundamentais na historiografia brasileira é a escravização do povo negro, que seus desdobramentos manifestos ainda nos dias atuais, indica a importância de debates sobre esta temática. Empregando a essas novas discussões historiográficas sobre os sujeitos escravizados em meio ao período colonial, sobre seus aspectos culturais e fundamentos religiosos que constituem o enfoque deste artigo, que visa a desconstrução sobre as perspectivas impregnadas sobre o negro escravizado enquanto sujeito histórico, que permeava ativamente e diretamente sob o mundo colonial, indo contra a negação de suas culturas ou crenças, sua

inferiorização, ou ausência de poder e até mesmo de serem passivos em meio a um regime escravista.

Em meio a esses sistemas temos a espiritualidade que em sua percepção primária era quase que somente entendida dentro das instituições religiosas, Giordan (2004) denomina de “velha espiritualidade”, que refere-se a igrejas tradicionais tomavam segmentos autoritários e hierárquicos que determinavam como se portar e rezar tanto dentro como fora da igreja. Tanto o corpo como as emoções dos indivíduos deviam ser aprimoradas para haver assim uma aproximação com o sagrado, pois havia apenas uma forma para “[...]relacionar com Deus, e todas as outras estão erradas; quem é Deus e como deve ser adorado já foi estabelecido por outros: basta adaptar e obedecer” (GIORDAN, 2004, p.06).

Assim, a espiritualidade nesse contexto atribui para composição de fundamentos interiores essenciais de cada sujeito, somado às compreensões da presença Divina, que era usado como forma para estabelecer a hegemonia da igreja por mecanismo planejados com o objetivo de impedir qualquer tipo de rebelião sobre aquele poder estabelecido, centralizando “[...] seus esforços na perpetuação de suas instituições, ao contrário de preservarem a vitalidade do conteúdo que detinham” (MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C., 2018, p. 35). A religião foi uma ferramenta revestida de sacralidade para constituir seu domínio, poder e controle, propagando coletivamente modos de se pensar, atuar e sentir.

Procura-se evidenciar esses indivíduos que lutaram para manter seus laços culturais e crenças em seu cotidiano no qual foram inseridos, pensando o negro não de uma forma inferior, mas como um ser igual (QUEIROZ, 2007, p. 103). Desse modo, destacamos a escravidão brasileira colonial, e as religiões desses homens e mulheres, tomada como um

ponto de união e resistência contra a imposição ao catolicismo, a escravidão e, até mesmo, como forma de conforto em meio a violência, “a religião estava a serviço da vida” (GASS, 2014, p. 14).

A CONJUNTURA COLONIAL NO BRASIL

Portugal mantinha-se às custas de monopólios e tributos da colônia americana desde que se “despojaram por completo da Índia” (BOMFIM, 2008, p. 66). No Brasil em 1576, poucos anos após o início da colonização, já se haviam produzido 70 mil caixas de açúcar, além de produtos como o pau-brasil e algodão. Conforme Gass (2014), o Brasil passou por um sistema político da monarquia durante 330 anos, aproximadamente. A autonomia desde a independência passou a ser cada vez mais crescente, sobretudo no segundo reinado. A escravidão servia como base de sustentação para relações de trabalho e econômicas, para haver assim o sustento e acúmulo do capital, “os homens livres pagavam pesados tributos à coroa, à custa de muito suor e sangue dos escravos” (GASS, 2014, p. 11).

A partir de 1500, temos, no Brasil, uma colônia que sustenta um estado com tributos ou impostos e se mantém com a exploração da mão de obra escrava. As etnias indígenas e africanas poucos ou praticamente nenhum direito têm. Vivem à margem. Estão excluídas. Não são gente, mas objeto de compra e venda (GASS, 2014, p. 11).

Havia a exigência de estabilização da produção para manter exportação em grandes proporções, possibilitando o fornecimento de lucro. Visando tal objetivo, era aplicada a repressão e a punição para manter essa constância do trabalho na colônia.

O simples exame da participação dos cativos na população total do país, altíssima até os inícios do século passado, nos permite duvidar que uma sociedade com tal desproporção entre homens livres e escravos pudesse gozar de alguma estabilidade sem que, ao lado da violência, ou melhor, do "temor da violência", não passassem poderosas correntes de negociação e sabedoria política. Esta suposição reforça-se quando verificamos que nas revoltas, como as do ciclo de 1835, na Bahia, os libertos podiam formar lado a lado com os escravos (REIS, SILVA, 1989, p.14).

Queiroz (2007) apresenta que, dentro desse contexto, havia-se um consenso por meio de negociações diárias, em que a metrópole tinha por interesse manter o funcionamento da exploração escravista como um todo, mas que era o senhor de escravos que tinha interesse na manutenção imediata desses trabalhadores sobre a sua exploração particular, “à Metrópole interessava predominantemente o controle colonial, enquanto, ao senhoriato, o controle escravista” (LARA, 1988, p. 36). Essa divisão é sobretudo importante, pois corresponde à forma de controle social da Colônia, que para comandar os colonos dispunham de mecanismos políticos, jurídicos, econômicos e sociais.

Estas e outras medidas destinavam-se evidentemente à manutenção de um controle metropolitano sobre a sociedade colonial, que crescia conforme avançava o processo da colonização, e visavam a manutenção da ordem metropolitana na Colônia. Assim, se inicialmente foi maior a autonomia dos donatários, progressivamente se empreendeu a centralização das autoridades administrativas e jurídicas, bem como uma militarização crescente das populações coloniais. No mesmo sentido, na segunda metade do século XVIII aumentaram as disposições legais contra vadios e ciganos, pessoas que andavam com chapéus desabados escondendo o rosto, etc. Do mesmo modo, aumentaram os instrumentos de controle das populações, desde as correições dos ouvidores e devassas janeirinhas (devassas anuais, feitas em janeiro, inquirindo os membros das Câmaras sobre o funcionamento da

administração e da Justiça), até o policiamento das zonas urbanas. É interessante notar que estas medidas destinavam-se ao controle dos moradores, súditos ou vassalos — pelo menos era o que expressava a letra da lei (LARA, 1988, p. 37).

É evidente que a legislação da Metrópole sobre os escravos não ultrapassou em outros aspectos além do tráfico e a questão das fugas. Somente os escravos trabalhavam, apenas eles eram produtivos, não havia a aplicação de força de trabalho de portugueses nos engenhos, resultando na imagem de que o trabalho seria “como coisa vil, infamante. O ideal para todos era viver sem nada fazer – ter escravos e à custa deles passar a vida e enriquecer. Este ideal aí persiste como tradição” (BOMFIM, 2008, p. 91). Tradição que persiste ainda nos dias atuais, em que mesmo aqueles homens que conseguem com seu esforço e suor uma condição social favorável, buscam para seus filhos profissões em que estes não realizem esforço físico.

Os negros, amontoados nas senzalas, barracos de portas e janelas estreitas, sem ventilação ou higiene, dormindo em esteiras pelo chão e separados de seus parentes, ficavam à margem do convívio social. De um lado, estava o modelo dominador da família patriarcal da casa-grande, onde o senhor de engenho reinava absoluto, tendo sob suas ordens mulher e filhos, clero e autoridades civis (na casa-grande o negro só entrava como escravo doméstico, ama-de-leite, pajem dos sinhozinhos e das sinhazinhas) (SILVA, 2005, p. 29).

De um lado, percebemos as tradições e valores culturais que foram levados pelos negros da África, como uma tentativa de resguardar diante ao processo de subjugação eurocêntrico dos sujeitos escravizado, visto que a cultura exerce sobre o indivíduo o mesmo papel da “determinação genética desempenha no restante das outras espécies: assegurar a vida” (MOREIRA, 2011, p. 23). Em meio à cultura pode se

identificar regras, valores e normas comportamentais desses indivíduos, esse sistema atua como modelos de sobrevivência. Mas, como consequência, cada grupo social tem a tendência de acreditar que a sua própria cultura é maior e melhor que as demais, se sobrepondo e tendo-as como falsas ou bárbaras. Dentro dessas classificações de crenças e valores, “a cargo das religiões, estabeleceram quadros de interpretação do mundo, orientações e motivações de modo a garantir a sobrevivência do grupo” (MOREIRA, 2011, p. 23).

A ligação entre a Igreja e o Estado diante de todo o período colonial brasileiro deveria ser submetida a toda a perspectiva moral pela avaliação da religião, “a ponto de ser impossível precisar os limites entre leis de teor unicamente civil e preceitos religiosos propriamente ditos. Atentar contra um princípio religioso equivalia a crime contra o Império” (MARTINS FILHO, 2019, p. 671).

Capelli (2017) relata sobre a instauração no continente latino-americano da tradição cristã, que se deu por relações de poderes tanto no meio político como no econômico, causando embates sociais, que foram contidos e enfraquecidos pela instituição religiosa, que impulsionou no processo de dominação.

A sociedade metropolitana, segundo Bomfim (2008), representaria com um regime de exploração do trabalho escravo e das terras um “parasitismo” sobre a colônia, no qual a Igreja e o Estado dão sustentação um ao outro nesse sistema. Com a chegada dos jesuítas em 1549 a Salvador na Bahia, tem início a instituição do catolicismo como religião obrigatória e oficial, induzida por meio da articulação de colégios e aldeias que se localizavam nos interiores, para “expandir a fé em um território inóspito. A religião na qual o sacrifício se revela dominante é a religião cristã. Em primeiro lugar, o sacrifício cristão é sacrifício no

sentido pleno porque é o sacrifício de uma vida” (ALES BELLO, 2018, p. 44).

Para a Igreja a catequese dos indígenas era vista como benéfica, com a mudança dos hábitos dos indígenas, adotando um modo de vida de acordo com a cultura europeia, sua fixação em um local e adoção disciplinar de trabalhos que impunham os europeus, além dos ritmos da religião. Para Coroa portuguesa, esses se tornaram “principalmente, submissos aos interesses colonizadores do Rei, que estava muito mais interessado em conquistar suas terras do que em garantir o céu às suas almas” (SILVA, 2005, p.17).

Os colégios tinham por objetivo em um primeiro momento a formação de missionários que eram direcionados para aldeias, que consistiam em áreas preservadas das ações dos colonos, mas que desenvolveram como fonte de força de trabalho para enriquecer os jesuítas com a exploração dos indígenas. Logo no final do século XVI esse cenário e alterado, ficando explícito que esses aldeamentos resultaram na morte de inúmeros indígenas, como resultado do trabalho impostos tanto pelos jesuítas como pelos colonos, assim, “os colégios começaram a funcionar como sustentáculo da população branca das vilas litorâneas e de seus escravos negros” (HOORNAERT, 1984, p. 31).

Já diante da população africana a ação missionária jesuítica em geral nunca foi elaborada ou integrada, “o africano escravo era julgado de direito pertencer à família patriarcal encabeçada pelo senhor branco” (HOORNAERT, 1984, p. 31-32).

Nunca houve missão específica dirigida aos negros. A catequese deles foi desde o início realizada em português, isso em contraste com a catequese indígena feita na “língua geral”, uma língua catequética criada pelos jesuítas a partir da língua tupi. Os próprios jesuítas viviam do trabalho dos

negros, tanto nos colégios como nos aldeamentos, e entre eles aqueles que ousaram contestar esta situação, como Gonçalo Leite (1546-1603) ou Miguel Garcia (1550-1614), foram repatriados (HCJB, II, 227, 229) (HOORNAERT, 1984, p. 31-32).

Em suma, não existiu uma missão direcionada aos negros como a catequese proposta aos indígenas pelos jesuítas. Contudo, “a opressão não era o suficiente para apagar a presença dos cultos nativo-africanos na Colônia” (SANTOS, 2018, p. 04), praticados disfarçada ou às escondidas, fugindo das repressões. A igreja Católica buscou a imposição de diversos mecanismo de conversão e fiscalização da fé cristã, um grande exemplo são as práticas do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, que se voltava com formas violentas de “punir os praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria e curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs” (SILVA, 2005, p. 20).

No Brasil não aconteceu o estabelecimento do Tribunal devidamente, mas houve algumas visitas entre a Bahia em 1591, e em Pernambuco, em que se foi processado tanto brancos, como índios e negros sob acusações de bruxarias e feitiçarias, causando a deportação desses indivíduos a Portugal para serem julgados pelos tribunais da Inquisição. E foi por esses mecanismos de opressão como a conversão obrigatória que o catolicismo se constituiu entre o meio social da vida colonial, “sendo vivido de modo intenso através de festas, procissões, ladainhas e tantas outras atividades do extenso calendário anual da Igreja que congregava toda a população (SILVA, 2005, p. 20).

Essas relações de Metrópoles e colonos abriga o combate de interesses que frequentemente é sinalizado por linhas de tensões, e o escravo atua de forma excludente dentro desse sistema, com a retirada da liberdade desses indivíduos enquanto seres atuantes, “mas ao mesmo

tempo as suas formas de resistência na luta contra a escravidão e à busca da liberdade” (SANTOS, 2018, p. 06).

Sendo assim, não somente faziam escolas no transcorrer de sua vida, as quais dariam sentido a suas tradições, refazendo-as no seu cotidiano, mas adaptaram a si, suas práticas e no convívio com outros povos, às mudanças em seu meio, de maneira que puderam, resistindo, se acomodando e às vezes até rompendo com alguns elementos culturais: como a forma de vestir-se, e agir anteriores a escravização, e sociais, como a ideia de construir-se uma família, dentro da escravidão (SANTOS, 2018, p.06).

Havia a tentativa entre os escravizados de se remodelar diante a sua realidade como forma de proteção, mas se mantendo ativamente mesmo que indiretamente sobre os meios sociais, “desde o interior das casas da elite colonial até as lavouras de cana e tabaco, nos arraiais, vilas e cidades” (SANTOS, 2018, p.06). Atuação essa que gera estranheza ser negligenciada pela historiografia oficial por um longo tempo, Odália (1997) ressalta que um longo período o historiador brasileiro desconsiderou o que lhe antecedeu, mas em compensação esteve atenta colocando-se em proximidade ao desenvolvimento historiográfico europeu. No que se refere à sociedade brasileira, os itens para uma compreensão ideológica que acomoda às dimensões do nosso ambiente geográfico e racial, o colonialismo é tido como o processo de maior importância para estruturação e construção do país, que é um país mestiço, e tal qual tem que analisado e encarado.

ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO E CULTOS AFRICANOS

A experiência religiosa compõe juntamente com a transmissão cultural e a maior particularidade da humanidade, “[...] não há evidências,

[...] que qualquer outro animal seja movido por preocupações religiosas, como o ser humano é desde os seus primórdios” (FUNARI, 2009, p. 06). Entre os mais antigos registros da humanidade, apontam a religiosidade em meio a representações em cavernas cerimoniais, trazendo consigo sentimentos primitivos dos seres humanos. Sensações como interesse e o amor, compõem aquilo que enriquece o espírito humano, constituindo a espiritualidade, “[...] não nos mobilizamos por nada sem um ímpeto do espírito, alimentado pelo amor e pelo desejo” (FUNARI, 2009, p.07). A espiritualidade em seu sentido originário é religiosa e proeminente-mente cristã, vinculado à Graça divina “encontra-se presente no ser humano através do Espírito (Sopro) de Deus” (CATRÉ et al., 2022, p. 34).

Para compreendermos melhor esta concepção, temos que trazer à colação o significado que foi atribuído *ad initio*, pela tradição judaico-cristã, à palavra *spiritus*, na qual repousa etimologicamente a palavra espiritualidade. Esse significado originário é o mesmo das palavras *ruah* (do hebraico) e *pneuma* (do grego). A palavra *ruah* aparece, na Bíblia, no Antigo Testamento, como o vento, isto é, o ar em movimento, que possibilita a vida; como o ar da respiração, que sustenta e anima o corpo sendo, sobretudo, sinónimo do hálito de *Iahweh* (Deus), através do qual o ser humano se torna um ser vivente, ou seja, ganha vida (CATRÉ et al., 2016, p. 34).

O homem enquanto portador do sopro de Deus busca o apelo à santidade, que se caracteriza na forma divina do Deus que é santo e perfeito. Com isso, há “[...] busca de Deus e a procura da santidade acen-
tuar-se-ão, [...] tendo como mediadora a Igreja e a Religião” (CATRÉ et al., 2022, p. 34). A espiritualidade em um sentido primário refere-se a cultivação de experiências particulares interiores, em conjunto as percepções da presença de Deus sobre este indivíduo espiritual. Porém essa experiência individual não deve ser tomada como a finalidade sobre o

sentido da espiritualidade, que busca ser “[...] vivida na relação com os demais na comunidade, na liturgia, orientada para Deus que se faz presente em meio à comunidade eclesial” (COSTA, 2006, p. 327).

As variações sociais que ocorrem diante de hábitos e culturas de diferentes grupos sociais, expressam e cultuam múltiplas e diversificadas manifestações religiosas. Todavia, em meio a discussão existe uma grande ameaça ao lidamos com a religião, pois há uma tendência de qualificá-las e classificá-las, “[...] usando habitualmente juízos éticos, conceitos e preconceitos de outras religiões e contextos” (SANTOS, 2018, p. 06). No contexto colonial a religião católica mantinha evidente sua não apreciação sobre outras, exaltando apenas seu próprio culto, baseado em uma visão dualista entre o bem e mal, e estabelecendo perseguições entre aos cultos africanos em uma “relação entre dominantes e dominados, nada dizia sobre a relação de produção” (LARA, 1988, p. 45)

Silva (2005) aborda que a ligação das religiões de culto aos espíritos e sacrifício animal estarem relacionadas aos cultos afro-brasileiros, tornou oportuno o distanciamento ao catolicismo que era o modelo dominante em sociedade. Foram assim estereotipadas de “magia negra”, “[...] por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs” (SILVA, 2005, p. 13), além da crenças de serem pessoas selvagens com costumes diabólicos.

Alguns desses atributos foram, inclusive, reforçados pelos primeiros estudiosos do assunto que, influenciados pelo pensamento evolucionista do século passado (cujo modelo de religião "superior" era o monoteísmo cristão), viam as religiões de transe como formas "primitivas" ou "atrasadas" de culto (SILVA, 2005, p. 13).

Desta forma, a igreja³ se opunha às seitas⁴ da mesma forma em que a religião opunha-se à magia. O próprio catolicismo da época conforme explica Santos (2018) era envolto por costumes e práticas mágicas e místicas, como o manuseio da água benta na expulsão de espíritos maus. Há assim, a condenação da prática em outros cultos, mas há legitimação sobre as praticadas.

Silva (2005) explica que todos os grupos (homens, mulheres, crianças, membros de reinos, clãs e linhagens, aliados e inimigos, caçadores, guerreiros, agricultores, sacerdotes e cultuadores de antepassados) subjugados pela escravidão que viviam anteriormente sobre uma diferente organização política, social, foram retiradas do seu meio e transportadas como mercadoria para se transformarem em mão de obra escrava em terras distantes.

Sob protestos de catequização dos negros por parte de padres e jesuítas que tendiam contra a desumanização no trabalho forçado e maus tratos submetidas a população negra, era uma atitude contraditória da Igreja, que “[...] fez com que a catequese e a manutenção da escravidão andassem de mãos dadas” (SILVA, 2005, p.30). Apesar de haver a pregação da fraternidade e igualdade dos homens diante de Deus, eram batizados os navios negreiros empregados no tráfico escravagista com nomes católicos, já entre os padres que se localizam entre as mais altas camadas sociais, também tinham a posse de escravos, senhores numa sociedade escravocrata.

Aos negros era ensinada a resignação e a obediência ao senhor de engenho como forma de alcançar o céu e redimir os pecados de suas almas. A

³ Instituições organizadas de religião (SILVA, 2005, p.14).

⁴ dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto (SILVA, 2005, p.14).

comparação entre as privações da vida do escravo e os sofrimentos de Cristo era freqüentemente utilizada para consolá-los (SILVA, 2005, p. 30).

Entre as leis estabelecidas entre a Coroa e igreja, uma tinha por competência o batismo dos escravos em um período de cinco anos depois de sua chegada ao Brasil pela igreja, realizadas com sacramentos elementares a conversão das almas pecadoras trazidas para colônia. O batismo e a imposição de um nome cristão não proporcionam nenhum tipo de tratamento mais humano, mas a preocupação sobre sua conversão era de suma importância para igreja, “[...] considerado mão-de-obra essencial, uma vez que puni-lo por seus desvios religiosos era privar o senhor de engenho de urna importante força de trabalho” (SILVA, 2005, p.32).

Até mesmo a vida sexual dos negros era monitorada como uma forma de preservação da moral cristã e combate aos pecados da promiscuidade, intencionando apenas a procriação de filhos para assumirem o trabalho nas lavouras. Silva (2005) descreve que os casais eram formados pelos senhores de engenho. Promiscuidade essa em que a igreja era mais condescendente com relações aos abusos sexuais entre os senhores de engenho e suas escravas, que frequentemente davam à luz a filhos bastardos que sofriam tanto pelo brancos que os consideravam negros como para os negros que os viam como brancos.

Eram caracterizadas as religiões africanas por crenças em que há a incorporação de deuses em seus filhos. Tem-se a utilização de magia, manipulação de amuletos e objetos realizados por sacerdotes, há também sacrifícios de animais, invocações, rezas, entrar em contato com deuses, curar doenças, e mudar o destino das pessoas.

Por esses princípios a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesiásticas, como já havia ocorrido com as religiões indígenas. Principalmente porque, sendo o catolicismo colonial também uma religião fortemente magicizada, era preciso distinguir a fé católica nos santos, almas benditas e milagres, das crenças consideradas "primitivas" em seres que incorporam, em espíritos que recebem como alimento sacrifícios de sangue e em adivinhos que operam curas. Da mesma forma que foi preciso distinguir a ingestão da hóstia, representando o corpo de Cristo, da antropofagia ritual dos índios (SILVA, 2005, p. 35).

Sobre o pretexto de invocações demoníacas e orgias o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição durante suas visitas, condenou e perseguiu muitos negros por praticar seus cultos. Esses eram compostos por cantos, danças alegres e instrumentos musicais, elementos componentes na religiosidade africana, mantiveram o “novo culto” pelo camuflagem da religião originária implementada sob cantos e louvores de santos católicos como forma de resistência, visto que os “[...] tranSES dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram bruxaria ou, então, ‘magia negra’” (SILVA, 2005, p. 35).

O mascaramento religioso foi uma das práticas utilizadas como ferramenta de preservação dos cultos africanos nas colônias sem passar por proibições pela igreja, visto que havia certa proximidade entre as divindades católicas e orixás que possuem similaridades em condutas sob ritos africanos, como o “[...] Candomblé, por exemplo, várias figuras religiosas como os orixás foram associados aos santos católicos por possuírem semelhanças em suas condutas” (SANTOS, 2018, p. 08).

Os cultos africanos dentro mundo colonial não eram a única forma de resistência africana, havia revoltas e relações mútuas desenvolvidas em Quilombos e Terreiros. O Quilombo dos Palmares foi exemplo de

resistência, dado início com a revolta de escravos e escravas de um engenho de açúcar, decidindo esconder em uma região montanhosa e coberta pela floresta e Palmares para não serem capturados. Viviam de caça e pesca, se desenvolvendo economicamente e aumentaram com a chegada de novos fugitivos, formando várias povoações, obtendo “[...] 11 povoações conhecidas, chegando a cobrir uma área de 350 quilômetros de norte a sul, em terras que hoje pertencem a Pernambuco e Alagoas” (GASS, 2014, p.13). Santos (2018) relata a existência de instituições como as irmandade negras que batalhavam pela libertação escrava, juntando dinheiro entre os membros para que assim pudesse haver a compra da alforria dos membros.

A população que compunham entre as cidades eram divididas entres negros alforriados, mestiços, e “escravos de ganho”, que hora trabalhavam como carregadores ou vendedores, transitando livremente. Estes reuniam-se entre becos e esquinas formando associações de lazer e ofício, com rodas de capoeira, dança e batuques. Esse estilo das cidade acabava ajudando a criar certa “aproximação” entre negros e brancos, que era contida pela igreja, “[...] mantendo os grupos subordinados nessa condição tanto no interior das instituições religiosas católicas como na sociedade fora delas” (SILVA, 2005, p.37).

Na Bahia, os daomeanos (jejes) foram agrupados na Confraria do Senhor da Redenção, os negros angolas na Ordem Terceira do Rosário, os mulatos na Ordem do Senhor da Cruz (cf. Bastide, 1985, p. 171). Procurando "traduzir" o catolicismo para a compreensão dos negros, a Igreja permitia que as irmandades organizassem seus "folguedos" como forma de participarem das comemorações cristão (SILVA, 2005, p.47).

Essas irmandades geralmente eram exclusivas de mulheres ou de homens escravos de uma mesma nação africana. A religião africana em um primeiro momento manteve-se camuflada em cantos e danças direcionados a louvores de santos católicos. Em um segundo momento os negros assim como indígenas que se consideravam católicos seguiam acreditando em seus deuses. Demonstrando que as diversas tradições culturas indígenas, negras ou brancas não se mantiveram separadas umas das outras, o que nos remonta ao “[...] universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras” (SILVA, 2005, p. 42).

Mesmo havendo um lado em que a crítica independente que insistia em afastar o passo colonial em sua extensão religiosa e política, Santos e Falcão (2020) expõem grandes movimentos da construção e tradução das espiritualidades africanas, havendo assim a integração de santos cristãos e ancestrais incorporadas em diversas cerimônias da vida coletiva e da liturgia.

CONSIDERAÇÕES

Se a história refere-se primordialmente às práticas e ações humanas concretas, em segunda instância enquadra ao historiador as suas interpretações, a historiografia e fundamentalmente para o conhecimento histórico. Para pensar a história do Brasil é fundamental elaborar um pensamento social próprio, dito isso, é importante salientar que não existe uma tradição historiográfica brasileira que consiga levar em suas particularidades. Por isso, é necessário desempenhar trabalhos críticos juntamente com documentações que retratam sobre o

Brasil como objeto indispensável na construção enquanto nação, povo e país.

Desde que os portugueses chegaram ao Brasil em 1500 até o fim do século XVI, pouco se escreveu sobre o descobrimento da terra e sobre as características dos espaços territoriais descobertos e de seus habitantes durante o período colonial brasileiro. Poucos foram os escritos sobre a formação desse ideal, ou da construção de um imaginário e de um corpo ideológico dos portugueses sobre a colonização na América. Mas graças às novas perspectivas historiográficas, que Sharpe (1992), difere da história tradicional voltada para feitos de homens em cargos importantes, descrevendo uma visão parcial dos relatos, se baseia em experiências de pessoas comuns, e quase invisíveis em óticas passadas, como o estereótipo dos negros escravizados.

Os empreendimentos marítimos portugueses podiam ser entendidos como uma união indissolúvel entre a Igreja e a Coroa, e todo o programa de colonização das terras da América e do Oriente, faziam parte do grande projeto cristão civilizatório de Portugal. A busca pela conquista e pela expansão dominou tanto o espaço político como religioso, ditando comportamentos e regras, traçando aos povos as formas de verem os outros e ao mundo. O encontro com os nativos das terras desbravadas demonstra aptidão para conversão, sendo atribuído a esses o caráter demoníaco, mas que, ao mesmo tempo, pretendia resgatá-los e conduzi-los ao caminho da salvação. Já entre os povos negros nem houve a tentativa de conversão, justificando a escravização, já que, se esse se tornasse cristão, como continuaria escravo? Mas o batismo, e os ensinamentos cristãos eram ensinados numa tentativa de sobrepor as religiões trazidas do continente africano.

Como mencionado, coube à instituição religiosa em conjunto a espiritualidade o comando e estabelecimento de suas perspectivas e limitações aos povos subjugados. Por conseguinte, as comunidades religiosas individuais seriam capazes de vivenciar o verdadeiro caminho para estabelecer uma relação com o sagrado, visto que o sujeito não teria credibilidade por si só para manter essa legitimidade, partindo assim de uma autoridade externa.

Diante dessa estrutura imposta constatamos que a resistência se dá através da adaptação cultural e religiosa dos escravizados africanos sobre a religião e cultura do opressor, evidenciamos que esses indivíduos mantiveram traços importantes do seu meio, negociando dentro desse regime de poder, traçando sua própria história, e participando ativamente, não se limitando apenas à condição de meros objetos dentro desse sistema. Sem demora, quem sabe, por meio de novas interpretações sobre a vivência e luta desses sujeitos, seja possível termos um conhecimento maior e mais profundo sobre esses povos, o qual possa pôr fim ao preconceito entre eles, sua cultura e religiões.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, A. A experiência sacrorreligiosa entre aceitação e rejeição. In. ALES BELLO, A. O sentido do sagrado. São Paulo: Paulus, 2018. p. 22-44.
- BOMFIM, Manoel. A América Latina. Males de origem. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- BLOCH, Marc. Apologia da História ou O Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

- CAPELLI, M. Por uma teologia ficcional: a (des)construção teológica na reescritura bíblica de José Saramago. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC Rio. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31721/31721.PDF>
- CASTRO, R. C. M. L.. O sentimento do amor à pátria latino-americana expresso em palavras. A América Latina: males de origem (resenha). Cadernos PROLAM/USP (Online), v. 16, p. 212-220, 2017.
- CATRÉ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÉ, A.; CATRÉ, M. C.; Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003
- COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, v. 38, Belo Horizonte, 2006. p. 323-348. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/21/50>
- FUNARI, Pedro Paulo. As religiões que o mundo esqueceu. São Paulo: Contexto, 2009.
- GASS, Ildo Bohn. Uma introdução à Bíblia: Formação do Povo de Israel. V. 2. 2ª edição. São Paulo: Paulus e CEBI, 2014.
- GIORDAN, G. Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?. *Quaderni di Sociologia*, v. 35, 2004. p. 105-117. Disponível em: <https://journals.openedition.org/qds/1117>
- HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil – Colônia 1550 – 1800. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- LARA, Silvia Hunold. Controle social e reprodução da ordem escravista. In: *Campos da Violência*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- MARTINS FILHO, J. R. F.; ECCO, C. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. *Estudos da Religião*, v. 32, p. 29-50, 2018a. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/7626>
- MARTINS FILHO, J. R. F. A controvérsia dos “sem religião” no Brasil: pluralismo religioso ou multiculturalismo cristão? *REB. Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 79, n. 314, p. 663-681, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.29386/reb.v79i314.1908>

- MOREIRA, A. da S. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 8, n. 19, mar., 2011. p. 21-40. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p21>
- ODÁLIA, Nilo. As Formas do Mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- PACHECO, I. M. J.. O Imaginário da Carta de Caminha nas Propagandas turísticas da Costa do Descobrimento:. A Revista Bahia Terra da Felicidade: 2006.
- QUEIROZ, Sueli Robles Reis de. A escravidão negra em debate. In: Historiografia brasileira em perspectiva. São Paulo: Contexto, 2007.
- REIS, João José; SILVA Eduardo. Entre Zumbi e pai João, o escravo que negocia. In: Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- SANTOS, Patricia Teixeira, FALCÃO, Nuno de Pinho. Igreja e missão no ocaso colonial: o imperativo de consciência. In: *Histórias da África e Ásia portuguesas Religião, Política e Cultura*. Recife: EDUPE, 2020. p. 71-82.
- SANTOS, J. P. P. A Igreja Católica E A Resistência Negra No Brasil Colonial: Algumas Considerações. Anais Eletrônicos do XV Encontro de História da ANPUH-MS. 2018.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SIMÕES, Henrique Campos. Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil. (Atualização e Notas) Revista FESPI. Anais do Seminário. Leituras da Carta de Pero Vaz de Caminha. Ilhéus. 1996. Edição Especial.
- SHARPE, Jim. A HISTÓRIA VISTA DE BAIXO. In A Escrita da História: Novas Perspectivas/ Peter Burke (org.). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1992. (p39-p62)

10

ONDE DÓI? A DIMENSÃO ESPIRITUAL COMO CAMINHO PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DA DOR

Rosana Maria Ferreira Borges¹

Carolina Teles Lemos²

INTRODUÇÃO

“Uma mulher que fez a escalada da montanha da vida removendo pedras e plantando flores.” (CORALINA, 2013, p. 27)

Em uma frase Cora Coralina apresenta sua trajetória e manifesta sua compreensão da vida: escalar a montanha removendo pedras e plantando flores. Por que alguns desenvolvem uma visão otimista, positiva diante da vida? Por que alguns indivíduos consideram as dificuldades, a dor e o sofrimento como pedras que podem ser removidas e substituídas por flores, enquanto outros não?

Em nossa sociedade a dor e o sofrimento são tratados de forma marginal. Porém, são fatores constitutivo da vida, são características do existir humano. O existir, traz em si a possibilidade da dor. O indivíduo, apesar de sua singularidade e individualidade, participa desta condição humana, ontológica.

¹ Psicóloga. Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestra em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Especialista em Psicologia Escolar. Especialista em Psicoterapia Transpessoal.

² Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestra em Ciências da Religião pela UMEP. Graduada em Pedagogia e Psicologia. Professora titular no programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Como o sujeito contemporâneo constrói sua relação com a dor? A relação do indivíduo com o sagrado pode ajudar no enfrentamento do sofrimento? Como o sujeito contemporâneo constrói sua relação com o sagrado?

As respostas a estas questões dão a dimensão da relação do indivíduo com a dor, com o sagrado e com a vida.

O sagrado expresso na religião ou na espiritualidade, para além das intensas transformações conceituais e vivenciais, faz parte da vida, também participa de nossa condição humana. A espiritualidade é uma das dimensões que constituem o ser humano, em uma proposta antropológica que concebe o homem em sua integralidade. A dimensão espiritual da identidade e as experiências de espiritualidade são possibilidades de reordenamento psicológico e simbólico reconstruindo eixos e redesenhando soluções nos momentos de sofrimento.

TEMPOS DE MUDANÇA – O QUE REGULA A RELAÇÃO DO INDIVÍDUO CONTEMPORÂNEO COM O SAGRADO?

O século XX foi marcado pelos avanços tecnológicos e mudanças políticas e sociais, as grandes invenções, as guerras mundiais, a fusão nuclear, a globalização, as telecomunicações, a comunicação em massa, avanços da medicina etc. Mas, para Eliade (1982), as grandes descobertas do século XX dizem respeito à relação do homem com o sagrado.

O que torna este século XX verdadeiramente importante não são as descobertas científicas – mesmo que a ciência nos tenha dado a fusão nuclear e a nave espacial – [...] mas sim a redescoberta do sagrado, quer dizer, a redescoberta da importância essencial que o sagrado tem em toda a existência humana (ELIADE, 1992, p. 88).

O sagrado ressurge no século XX com vivacidade inesperada. Bello (2019) observa que na atualidade experiencia-se a dualidade, onde, de maneira confusa, convivem duas exigências: de um lado “um renovado interesse pela sacralidade”, de outro uma tendência de “eliminar o sagrado”, através de um “processo de dessacralização”. Uma contemporaneidade onde coexistem a “insuprimibilidade do sagrado” e “o esforço sempre vão de mostrar a inconsistência do mesmo”. Para a autora “distanciado ou negado, porém, a atitude sacrorreligiosa reencontra sempre as suas vias para manifestar-se indicando-nos que se trata de algo que não pode ser eliminado ou que não se consegue suprimir” (BELLO, 2019, p. 93).

Geertz (2000), no livro *Nova luz sobre a Antropologia*, afirma que vivemos tempos de dubiedade de posições, de um lado uma religião que luta em espaços externos, públicos, de forma coletiva e em todos os lugares do mundo. O mundo desmontado ou “um mundo em pedaços”, um mundo sem fronteiras, com uma estrutura política dispersa, vivendo uma religiosidade sem interioridade, uma religiosidade sem prática, uma crença distanciada e incoerente com seu comportamento. Este período caracterizado pela contradição, pela incoerência impacta profundamente no homem moderno que enxerga um mundo em pedaços e introjeta esta imagem para si sentindo-se fragmentado, incongruente, sem rumo, sem bússola. Esta subjetividade caracteriza o sujeito atual que agasalha uma profunda dor psíquica, a dor de se sentir descentrado, sem propósito.

De outro lado, irrompe, com a força das grandes transformações, uma busca de interioridade de experiência pessoal vivencial e profunda do sagrado. É o anseio primário do homem que busca um sentido para

sua vida (FRANKL, 2008). Para Bello (2019), as “figuras” do sagrado e do religioso, não podem ser extintas. Elas podem,

[...] ser camufladas, transformadas, escondidas, mas se manifestam sempre com a sua característica peculiar que tem relação com uma dimensão que pertence ao humano e que, ao mesmo tempo, o transcende [...] é possível que não se queira ver que o ser humano transcenda na direção do divino, mas tal transcendência é insuprível e encontra sempre conteúdos que funcionam como substitutos (BELLO, 2019, p. 93).

Durkheim (1915) estudou a religião como um fenômeno social, um processo, e neste sentido afirma que o encontro com o sagrado na sociedade acabará por retrair, dando lugar à ciência e à racionalidade como meios eficientes de satisfazer às necessidades humanas. A sociedade moderna não teria necessidade de religião e que o pensamento racional auxiliaria a sociedade a se desenvolver de uma forma mais complexa.

Entretanto, Niekerk (2018), em consonância com Bello (2019), discorda da previsão de Durkheim e sugere que os efeitos da modernidade com os avanços em tecnologia, mídias de massa etc., “podem ter minado a força coesa da religião”, mas “agora sabemos que a religião está e vai ficar, e que o sagrado se apresenta de “novas maneiras” (NIEKERK, 2018, p. 2).

Para Borowik (2011, p. 180, *apud* NIEKERK, 2018) apesar dos esforços de secularização, a religião não foi embora, e a visão da religião na contemporaneidade é que “o sagrado, seja expresso na religião ou espiritualidade, está aqui para ficar, prosperar e florescer”. Apesar dos três séculos da ciência moderna, a religião sobrevive de forma pujante. Peter Berger (2001) avalia os equívocos da teoria da secularização afirmando que o mundo “é tão ferozmente religioso quanto antes”, a modernidade

não levou a decadência da religião, nem para a sociedade como um todo, nem para a mentalidade das pessoas individualmente.

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (BERGER, 2001, p. 10).

A religião continua com seu lugar na experiência humana. Berger por fim anota: “o mundo do próximo século não será menos religioso do que o atual” (BERGER 2000, p. 18). Para este sociólogo, “a existência humana despojada da transcendência é uma condição empobrecida e afinal insustentável” (BERGER, 2000, p. 19). Para Berger a transcendência pode oferecer significado, sustentar e enriquecer a vida. Porém, as manifestações religiosas sofreram profundas transformações.

O DESLOCAMENTO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Observa-se um deslocamento da experiência religiosa contemporânea do “campo religioso” (BOURDIEU, 2007), das religiões, igrejas e templos, para outras dimensões da vida não consideradas como religiosas. Desta forma, redimensionou-se o papel e o significado da religião no mundo globalizado.

Willian James, em sua obra clássica *As variedades da experiência religiosa*, publicada no início do século XX (1902), foi o primeiro a afirmar que existem formas diferentes de vivenciar a experiência religiosa, como também existem múltiplas formas de expressá-la. Superando a forma unitária de olhar a religião, James dá ênfase à dimensão pessoal e subjetiva da experiência religiosa, assim definindo a religião: “a religião, [...] significará para nós os sentimentos, atos e experiências de

indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (JAMES, 2017, p. 41).

A contemporaneidade afetou a percepção do divino, do sagrado, opondo-se os dois constructos: religião e espiritualidade. Provocou-se uma reestruturação do papel e das funções de cada um. Tendo por base a necessidade de distanciá-los um do outro, multiplicaram-se as definições.

A partir da década de 60 (PAIVA, 2005), o tema espiritualidade passou a ser abordado nas academias, através de pesquisas, e nas interpretações do senso comum. A espiritualidade esteve durante séculos estreitamente ligada, e às vezes sobreposta, ao tema da religião e da religiosidade, mas a secularização convidou-a a um papel diferente destes elementos.

Wunthnow, (1998, apud GIORDAN, 2004), ao descrever as mudanças da religião na última metade do século XX, distingue entre uma espiritualidade de “moradia” e uma espiritualidade de “pesquisa” (busca). A primeira, no contexto da sociedade tradicional, garantida pelos ritos e certezas, por muito tempo asseguraram um profundo significado de crenças. A segunda, marca as crenças contemporâneas, onde se abrem múltiplas possibilidades de significado na relação com o sagrado combinando práticas de diferentes tradições culturais.

A religiosidade contemporânea, segundo Roof (1993 e 1999) e Wuthnow (1998 e 2001) (apud GIORDAN, 2004, p. 109), tem características que seriam mais bem compreendidas pela categoria de “espiritualidade” do que pela categoria de “religião”. Para eles o termo espiritualidade destaca a importância de caminhos pessoais de busca de sentido, em comparação com a oferta de instituições tradicionais de crença.

Catré (2016, p. 35) citando diversos autores apresenta quatro categorias em que alguns entendimentos sobre a espiritualidade contemporânea se agrupam: (1) Uma espiritualidade voltada para Deus, envolve um sentido e uma ligação com o sagrado, independente da religião, impele a ligação com um Deus em particular ou com um poder superior; (2) uma espiritualidade orientada para o mundo enfatizando uma relação única com a ecologia e a natureza envolve uma ligação e uma proximidade com a natureza; (3) uma espiritualidade humanista ou orientação para pessoas evidenciando o potencial e a realização humanos, direcionada para a humanidade envolvendo sentimentos como o amor, altruísmo ou reflexão; (4) e por último, uma espiritualidade cósmica, que se refere à ligação com toda a criação vivenciada através da meditação e da contemplação.

Piedmont (1999a, b, 2001, 2004, 2007, *apud* CATRÉ, 2016, p. 39), reconhece a espiritualidade como fonte intrínseca de motivação. Não surge das práticas religiosas, mas é matéria prima desta de onde surge a religiosidade. É uma característica universal do ser humano, “transcende a cultura e o contexto. Representa um fator da personalidade, representando “um aspecto do funcionamento psicológico”.

ESPIRITUALIDADE UM NOVO PARADIGMA

As transformações no campo religioso ocorridas na relação religião e espiritualidade estão inseridas na dinâmica da modernidade que, segundo Berger (2001), se caracterizam pela globalização, sociedades heterogêneas e com alto quantitativo na comunicação intercultural, possuem fatores que favorecem o pluralismo e que não favorecem o monopólio religioso. Neste contexto, as comparações e permutas

favorecidas pela facilidade de comunicação, geram um amplo espectro de experiências provocando novas vivências e interpretações de crenças e práticas religiosas que caracterizam a espiritualidade. Desta forma, mudando a crença e o acreditar, em um processo contínuo de adaptação e mutabilidade legitimando a diversidade características de nossos tempos.

O termo espiritualidade parece dar conta de caracterizar de forma mais adequada a busca do homem contemporâneo por uma relação mais democrática com o sagrado, traçando caminhos pessoais em busca do bem-estar, do autoaperfeiçoamento e do eu profundo. No presente texto será empregado como uma categoria na relação do indivíduo com o sagrado (ELIADE, 1992), uma forma de ser e de acreditar característico do homem contemporâneo. Por consequência, o conceito de espiritualidade não significa sinônimo de religiosidade.

A espiritualidade aqui compreendida, tem o sagrado como elemento ordenador da vida relacional do homem consigo mesmo, com o próximo, compreendido como todos os seres da natureza, e com o divino. É um elemento fundamental no equilíbrio psíquico do indivíduo pois se assenta nos princípios de liberdade “característica mais intrínseca” do ser humano (FRANKL, 2008, p. 88).

Niekerk (2018, p. 3) afirma que “o fenômeno da espiritualidade está criando novos paradigmas de consciência”. A sociedade atual “pede uma espiritualidade que levará à reorganização do mundo na economia, política, educação, negócios e governança do mundo” (REI, 2009: viii, *apud* NIEKERK, 2018). Para Tacey’s (2004, *apud* NIEKERK, 2018) a visão de espiritualidade inclui a abolição do racismo, a construção de nova consciência ecológica, a superação da violência, da intolerância religiosa. “Espiritualidade é sobre engajamento com o mundo e a natureza,

um sentido renovado de justiça para os humanos. Embora seja interno e pessoal [...] não é fechado longe da realidade deste mundo” (TACEY, 2004, 66, *apud* NIEKERK, 2018).

O que regula a relação do indivíduo contemporâneo e o sagrado?

Niekerk (2018), ressalta que a espiritualidade contemporânea: propõe uma unidade entre os seres humanos, o sagrado e a natureza; possui uma agenda que inclui política, meio ambiente e meio sociocultural, propondo uma visão holística do mundo; quebrou barreiras entre as diferentes religiões oportunizando aos indivíduos a escolha entre crenças e práticas podendo vivê-las sem a ajuda de uma instituição.

Este novo paradigma de consciência, inclui um novo homem e uma espiritualidade mais humana. Nele cabem todas as expressões de fé, o sagrado pertence a todos, e tudo pode ser sacralizado, cabendo, por isso, a relação com a sociedade e com a ecologia; os sentimentos de altruísmo, esperança, amor e gratidão, solidariedade, são considerados práticas de fé; não faz mais sentido o duelo entre a ciência e a fé.

Este paradigma não é estático, participa do movimento dialético da vida. Um movimento horizontal, que nos coloca em contato com o mundo, a sociedade e a natureza, combinado a um movimento vertical que nos liga ao sagrado, ao transcendente. Este movimento vital tem o homem contemporâneo no centro, não de forma isolada, mas um homem que transcende em direção à humanidade. Essa espiritualidade é fonte de motivação, de propósito. Um paradigma que flui em direção ao sentido da vida como entende Victor Frankl, essencial para existência humana como percebeu Eliade, um impulso em direção à transcendência, como reconheceu Berger.

A ESPIRITUALIDADE E A BUSCA DE SENTIDO

A secularização trouxe transformações que marcaram a transição do mundo tradicional para o mundo moderno resultando em mudanças na forma de pensar a religião. O indivíduo livre, de um lado sente necessidade do sagrado, do outro não quer se escravizar aos dogmas, ordenações e exigências das autoridades da fé. Sente necessidade do sagrado para manter a ordenação psíquica, porém a liberdade é preciosa fonte de inspiração e vida. Para Frankl (*apud Carrara, 1998*) a liberdade é um valor essencial para a vida, do qual o homem não poderá abrir mão sem perder o propósito de vida.

Para Gauchet (1998, *apud GIORDAN, 2004*), a mudança na relação de autoridade e poder da contemporaneidade foi decisiva na relação sujeito e sagrado. O poder não se impõe mais à vontade dos homens, por outro homem, ou do céu para a Terra. As experiências de gestão democrática na terra parecem ter influenciado as relações do homem com o céu. A legitimidade tradicional da religião para gerenciar os destinos dos homens e das coletividades não é mais aceita pelo indivíduo que, fazendo uso de sua liberdade, escolhe o que tem sentido para ele buscando, na herança simbólica das religiões, os elementos para tecer sua própria relação com o sagrado, uma verdadeira bricolagem (GIORDAN, 2004), não aceitando mais as respostas regulatórias que vem das instituições de credo. O distanciamento entre religião e espiritualidade se acentua na progressiva perda de legitimidade de poder da instituição de credo e no processo democrático que protege a liberdade do indivíduo. Os indivíduos não aceitam as respostas normativas que lhe são oferecidas, é uma mudança muito significativa no horizonte da religião.

O que regula a relação do homem contemporâneo com o sagrado é a busca do sentido, não mais a oferta das instituições religiosas. O homem constrói, mesmo dentro de sua tradição religiosa, o sistema de significados que lhe atende, um reconhecimento de verdades que lhe garantem um significado profundo de crenças. O uso contemporâneo de espiritualidade se relaciona com a liberdade do sujeito em viver sua própria religiosidade, conectando-a com sua vida cotidiana, com a percepção de suas emoções e sentimentos, com sua saúde corporal e psíquica, com a progressiva interação com seu eu profundo e com as forças que regem a natureza. Lesser (1999), aborda a “espiritualidade humanizada” centrada no “eu sagrado”, que conduz o indivíduo a descobrir a “face de Deus” sem medos, aceitando seus defeitos e incapacidades, enfrentando a insatisfação da vida, superando o medo da morte, acompanhando-o em momentos de escuridão e desânimo. Na “velha espiritualidade” a autoridade hierárquica das tradicionais igrejas determina como orar e se comportar, que partes de suas emoções e de seu corpo são indignas e devem ser sublimadas, para que se possa relacionar com o sagrado, e só há uma forma correta de ligar-se a Deus.

Na “nova espiritualidade”, tudo é sagrado, o corpo, o espírito, a natureza, os seres e coisas. O indivíduo usa de seu livre arbítrio para escolher em que acreditar, como orar, como se comportar. Para chegar a Deus, ou ao sagrado, usa dos ensinamentos das religiões tradicionais, da mitologia, da psicologia, da vivência pessoal, do conhecimento científico. Caminhos diferentes, mas possíveis em uma experiência pessoal e dinâmica, pois pode variar de acordo com as fases de vida.

Nota-se um natural imbricamento da espiritualidade com o ser humano enquanto individualidade não mais, necessariamente, atrelado às instituições de fé. Neste caminho, a espiritualidade do homem

contemporâneo se sintoniza com a busca de sentido conceituado por Frankl, com a construção de rotas pessoais em busca do sagrado. O sujeito goza de liberdade para viver sua própria espiritualidade conectada ao seu dia a dia, às suas percepções e emoções. Buscando uma interação com seu eu profundo, com as forças da natureza e com o sagrado.

Esta tendência de alinhamento com o sentido da vida é observada com clareza nos apontamentos de Ross (1995, *apud* CATRÉ, 2016, p. 39) que apresenta, a definição de dimensão espiritual formada por três grandes componentes: (1) a necessidade de encontrar sentido, razão e preenchimento na vida; (2) a esperança/vontade para viver; (3) a fé em si mesmo, nos outros ou em Deus.

A tendência de rota comum é também percebida em Rovers e Kocum, (2010, p. 17, *apud* CATRÉ, 2016, p. 38) que compreendem a espiritualidade “como a força motriz que dá sentido, a estabilidade e propósito/sentido à vida através do parentesco com dimensões que transcendem a pessoa”. Afirmam estes autores que a *fé* (espiritualidade teísta); a *esperança* (propósito de vida); o *amor* (vertente comunitária da espiritualidade) são dimensões que transcendem a pessoa e nos apontam uma definição comum de espiritualidade.

Na mesma sintonia de compreensão de sentido da vida e transcendência abordado por Frankl, analisa Meezenbroek (2012, p. 338, *apud* CATRÉ, 2016, p. 39), a espiritualidade é “o esforço e a experiência de ligação que cada pessoa tem consigo própria, com os outros, com a natureza e com o transcendente”. *Consigno própria* sendo aqui vivenciado como a autenticidade, a harmonia, a paz interior, a consciência, o auto-conhecimento, a procura de sentido da vida. Esforço e experiência de ligação *com os outros*, expressa na compaixão, no cuidar, na gratidão, no deslumbramento. Esforço e experiência de ligação *com a natureza e com*

o transcendente manifestado na contemplação, na esperança, na sacralidade e na adoração. O transcendente é aqui entendido como o “além do que é humano, o universo, a realidade transcendente, o poder supremo e Deus”.

A espiritualidade é uma experiência que ocorre dentro e não fora do indivíduo, é uma experiência de interioridade, afirma Torralba (2013). Esta experiência pode acontecer em nosso dia a dia, no caminhar, no alimentar, no respirar. Reconhecer-se na imensidão do universo por meio do silêncio e da contemplação. É uma experiência de unidade.

A DIMENSÃO ESPIRITUAL OU NOÉTICA DA IDENTIDADE

A humanidade tem caminhado em direção a uma compreensão holística do ser humano reconhecendo a dimensão espiritual como parte integrante da identidade do indivíduo juntamente com as dimensões biológica, psicológica, social e cultural. Isto pode ser verificado na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos adotada pela Conferência Geral da UNESCO em 16 de outubro de 2003.

Victor Frankl, trouxe uma grande contribuição neste sentido. Psiquiatra e neurologista austríaco, fundador da Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, conhecida como Logoterapia, faz uma abordagem considerada fenomenológica, existencialista, humanista e teísta. Propõe uma visão de homem compreendendo a existência através dos fenômenos especificamente humanos, identificando sua dimensão noética ou dimensão espiritual que, no seu dinamismo próprio, pode ou não chegar a despertar a vivência de uma religiosidade. A dimensão noética ou espiritual é uma característica essencialmente humana. Frankl distingue

a dimensão noética ou espiritual e a religiosidade, para ele “o homem pode encontrar sentido independente de ser, ou não, religioso, e para o caso em que ele é religioso, é também mais uma vez independente da religião à qual ele possa pertencer” (FRANKL, 2008, p. 49)

Homens e animais possuem uma dimensão biológica, uma dimensão psicológica e uma dimensão social. O ser humano, diferentemente do animal, que age por instinto, não distingue valores e não possui autoconsciência, necessita de valores e metas que o guiem. Possui uma dimensão noética e esta é considerada superior às demais incluindo as outras, o que garante a totalidade do homem (FRANKL, 1973).

Para Frankl (2016), “O homem é efetivamente uma unidade e uma totalidade corpóreo-psíquico-espiritual” (Frankl, 2016, p. 62). “É nessa dimensão espiritual que se localiza a tomada de posição, em face das condições corporais e de existência psíquica, além das decisões pessoais de vontade, intencionalidade, interesse prático e artístico, criatividade, senso ético e a compreensão do valor” (Guedes & Gaudêncio, 2012). Aí se encontram a liberdade, a responsabilidade e a busca do sentido último da vida.

Vale destacar ainda que a visão frankliana de ser humano defende a característica antropológica da autotranscendência. Esta se refere ao “fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo — seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar” (Frankl, 2008, p.135). A vida coletiva, sair de si mesmo em direção ao outro é considerado por Frankl uma condição de equilíbrio de autorrealização. “Apenas na medida em que o homem preenche um sentido lá fora, no mundo, é que ele realizará a si mesmo” (FRANKL, 1988, p. 38). O homem precisa transcender para experimentar sua humanidade em plenitude e assim alcançar a autorrealização. “A

autorrealização só é possível como um efeito colateral da autotranscendência” (FRANKL, 2008, p. 135). O indivíduo enquanto permanece preso às suas necessidades egoístas e hedônicas sente-se vazio e adocece. Transcender a si mesmo abre os caminhos para o encontro do sentido da vida. Transcender a si mesmo é quando a pessoa consegue deixar de olhar só para si e colocar suas energias emocionais para além de si, pode ser para o mundo, para uma causa ou para alguém.

A autotranscendência assinala o fato antropológico fundamental de que a existência do homem sempre se refere a alguma coisa que não ela mesma – a algo ou a alguém, isto é, a um objetivo a ser alcançado ou à existência de outra pessoa que ele encontre. Na verdade, o homem só se torna homem e só é completamente ele mesmo quando fica absorvido pela dedicação a uma tarefa, quando se esquece de si mesmo no serviço a uma causa, ou no amor a uma outra pessoa. É como o olho, que só pode cumprir sua função de ver o mundo enquanto não vê a si próprio (FRANKL, 1991, p. 18).

Quando o indivíduo sai de si em direção ao mundo, atende a uma condição fundamental de sua humanidade; é no mundo que o homem descobrirá o propósito da vida. No encontro com o outro é que o homem dá conta de si. É nessa transcendência que ele experimenta sua humanidade. Olhar e estar no mundo é possibilidade de se encontrar razões para nele viver. “O que o mundo espera de mim?”, é uma pergunta mais importante do que “o que eu espero do mundo?”, afirma Frankl (2008, p. 101). É nessa relação transcendente que poderemos redescobrir o sentido da vida.

A espiritualidade, quando autêntica, contribui para atenuar os efeitos nocivos do egocentrismo hodierno causador de doenças psíquicas, porque capacita o ser humano para o amor, a partilha, a solidariedade, afirma Carrara (2016, p. 80), tornando-se desta forma,

uma força motriz de crescimento e cura, favorecendo a saúde psíquica. Uma saúde psíquica que não decorre de uma ação mágica ou promovida por outra pessoa, mas engajada na liberdade e na responsabilidade da pessoa que decide, à luz da espiritualidade, mudando de rumo, dando nova direção à sua existência. A logoterapia, como outras escolas de psicologia, não visa à espiritualidade, mas à dimensão psíquica-existencial da pessoa. A descoberta da dimensão espiritual desponta, no entanto, como uma possibilidade, capaz de auxiliar o sujeito na busca de seu equilíbrio psíquico-existencial.

A dimensão noética do indivíduo pode influenciar o enfrentamento da dor e do sofrimento? De que maneira?

É necessário avançar na compreensão da dor e do sofrimento, sem excluir, as opções terapêuticas amplamente utilizadas pela psiquiatria e a psicologia, rompendo com os limites estreitos de compreensão de homem biopsíquico social ampliando e incluindo a dimensão espiritual nesta compreensão.

O SOFRIMENTO E O SENTIDO EXISTENCIAL

Ao depararmos com o tema sofrimento, seja físico ou psíquico, de imediato pensamos em uma forma de extingui-lo o mais rápido possível. Marco Casanova (2019) esclarece que o termo vem do latim, *sufferre*, que significa literalmente “estar sob ferros”, designava a situação dos escravos acorrentados, que não podiam escapar das dores, estavam condenados a elas. Portanto, “Sofrer é experiência restritiva, privativa, senão mesmo destrutiva e fragmentadora.” (CASANOVA, 2019, p. 132). Estabelece-se, desta forma, uma relação entre sofrimento, doença e negatividade. Isso ajuda a entender o temor ante o sofrer.

É possível escapar a esta estrutura prévia de associação entre sofrimento e perda de saúde mental, sofrimento e negatividade, sofrimento e o mal?

Para a professora Irene Borges-Duarte (2019, p.113) a dor e o sofrimento são questões ligadas à vida, à existência humana e dificilmente desligável da concepção antropológica do ser. A dor, a experiência do limite exige uma aceitação da finitude que traz consequências na forma de viver e de relacionar consigo mesmo e com os outros.

No mundo cristão, o sofrimento conduz da provação a libertação, vencer a carne, elevar-se da matéria. A dor está ligada ao mal, que tem origem na doença, na miséria, no desejo, unindo, dessa forma, o diabólico com o social, o corporal com o psíquico. “A dor é a metáfora do mal, é o que nos transporta para o maldito” (BORGES-DUARTE, 2019, p.115). Esta narrativa repercute sobre a compreensão e tratamento do sofrimento.

Prende-se o olhar no significado moral da compreensão da dor. Mas pouco se reflete na dor ela mesma. O que é a dor? “Um sentir, mais que um ‘sentimento’” (BORGES-DUARTE, 2019). Só há dor no ato de senti-la, se refere ao ato de sentido e não ao sentimento. Os sentimentos permanecem vivos na memória e no pensamento como por exemplo o amor, a alegria, etc. A dor é fugaz, pouco a pouco vai desvanecendo, ficando em nossa memória apenas a repercussão dela no pensamento e na atitude vital pois deixa marcas em nosso viver. Não é sua capacidade de permanência que dá a ela importância, mas o que transforma em nós, o que nos faz perceber, alterando nosso mundo, interno e fora de nossa psique.

O existir, o estar no mundo, inclui a possibilidade da dor. A dor muitas vezes não é registrada pela fisiologia, pelos centros neurais, mas pode chegar paralisando nossa vida, por um instante mudar nosso

destino. Um tempo que o relógio não marca e que não passa. A dor é atemporal, e é como um corte em nosso viver, uma rachadura em nosso cotidiano. Marca um fim e um começo, mesmo sem disso termos consciência. Para Heidegger a dor é o rasgo (Riss) e traço em que se deixa ver a apropriação e desapropriação (Ereignis/Enteignis) do ser no seu aí humano, em que se faz e desfaz a experiência culminante e abissal do estar a ser na sua finitude (HEIDEGGER, 2009 *apud* BORGES-DUARTE, 2019, p.117).

A dor física, psíquica e a moral marcam a nossa vulnerabilidade. A dor psíquica não é fundamentalmente diferente da dor física, a dor do corpo e a da alma são irmãs, fundem-se na “unidade do existir” (BORGES-DUARTE, 2019, p.117).

A dor é uma vivência elementar e vital para o ser humano, desde a mais tenra infância experienciamos a dor e o prazer e pouco a pouco vamos adquirindo a capacidade de expressar (dói aqui), localizar (na perna, etc.) e de prever para evitar. Contudo, esta experiência se estende por toda a vida e às vezes irrompe de forma tão intensa e avassaladora que já não sabemos onde dói, não tem localidade, “É um fenômeno total” (BORGES-DUARTE, 2019, p.119). É a dor psíquica, anímica, que feriu e é capaz de repercutir em futuras experiências, podendo tornar-se traumática, alterando a vida do sujeito. Freud, Winnicott abordam esta temática sob diferentes aspectos, mas reconhecem a dor e o sofrimento como fenômeno psíquico que envolve manifestações somáticas e sociais afetando o indivíduo em sua totalidade.

Embora sua individualidade e singularidade o indivíduo é herdeiro de sua história, um sujeito que foi aprendendo a lidar com o sofrimento, a resisti-lo ou ficou preso nele em algum trecho do caminho. A relação do ser humano com a dor é configurada de acordo com a época que ele

vive. Para Jünger (*apud* BORGES-DUARTE, 2019, p.122) a dor não tem o mesmo valor em todas as épocas. Na era técnica que vivemos a relação entre a dor e o ser humano manifesta-se no distanciamento com que ele é capaz de tratar o corpo, como um objeto. Todas as ações são tomadas com a finalidade não de escapar à dor, mas a resistir-lhe. Este é o padrão para lidar com a dor: a resistência. Na “era da técnica”, da “objetivização”, se estabeleceu uma relação com o corpo como objeto, distanciado, pelo qual não nutrimos sentimento. O sofrimento ligado a dor, da mesma forma, é preciso ser dominado, resistir e vencer, sem senti-lo nem o compreender.

A sociedade tecno-científica é capaz, mediante fármacos, nos tornar impermeáveis ao sofrimento. Nesta perspectiva, não somos um corpo, temos um corpo. Temos uma máquina, controlada por um ser superior e externo a ela. “A dor, mediatizada como objecto, deixa de ser uma experiência, para passar a ser expulsada e vista por fora, como um fenómeno cognitivo observável e operável.” (BORGES-DUARTE, 2019, p.123).

DOR, ESPIRITUALIDADE E RESILIÊNCIA

A localização da dor e a sua relação com o “eu” que sofre é ponto importante para sua compreensão e sua localização conduz a consciência e reflexividade. Porém, o reconhecimento da dor antecede a identificação de sua localização. Na contemporaneidade ela é sempre reconhecida como um “mal”, uma coisa má, que nos avassala; pungente, marcante, algo singular e potencialmente traumático. A dor caracteriza-se como um acontecimento radical, uma experiência-limite pois excede o meu bem-estar, põem à prova a existência.

Borges-Duarte (2019), a partir dos estudos de Heidegger, analisa a dor em dois eixos que se conectam: a dor como experiência e a dor como acontecimento. A dor como experiência, o ser se apropria da dor, o ser se deixa compreender, estar aberto à verdade, arranca-nos à indiferença, ao adormecimento da rotina é a experiência da essência da diferença. O fenômeno da dor propicia o salto da desgraça à graça. Nessa experiência máxima de autenticidade a condição humana se manifesta, é uma experiência antropológica e ontológica. “A *vulnerabilidade* à dor – seja na doença, seja no sofrimento espiritual ou psicológico – manifesta-se e aprende-se” (BORGES-DUARTE. 2019, p.128), revela a finitude do ser, que somos, educa-nos a sensibilidade e nos movimenta no cuidado de nós mesmos e do próximo.

Victor Frankl (2008, p. 63), no estudo do sofrimento e o sentido existencial, aproxima a dor, à espiritualidade e à resiliência “o tamanho do sofrimento humano, é algo bem relativo”. A busca de um sentido na dor, no sofrimento constitui uma força motivadora para que o indivíduo enfrente, resista, supere, defenda-se desenvolvendo processos de auto-transcendência direcionado para o sentido existencial profundo. Para Frankl (2016) o indivíduo pode se fortalecer e crescer na adversidade, e a espiritualidade se destaca como força construtora de resiliência.

Frankl (2020, p. 90) diria que “*Deus é o parceiro de nossos mais íntimos diálogos conosco mesmos*”. O ser humano como indivíduo é o responsável por encontrar sentido, “Sentido não pode ser dado, mas precisa ser encontrado. [...] O sentido da vida não pode ser inventado, ele precisa ser descoberto” (FRANKL, 2016, p. 66). Neste ponto apresenta a espiritualidade como portadora de sentido e transcendência. Na concepção de Frankl (2008, p. 49) “o homem pode encontrar sentido independente de ser, ou não, religioso, e para o caso em que ele é

religioso, é também mais uma vez independente da religião à qual ele possa pertencer”.

Importa ressaltar que Frankl (2008, p. 73), considera a religião, a espiritualidade, como um fenômeno humano, e evidencia “os efeitos profiláticos ou psicoterapêuticos quando a pessoa experimenta alívio psicológico ao considerar sua transcendência, ao encontrar o sentido último da vida em Deus ou ao sentir-se ancorada no absoluto.

Este aspecto vem ao encontro de Durkheim (1913b, p. 17, *apud* WEISS, 2013, p. 168), quando destaca que a religião aumenta a vitalidade do homem e se traduz nos fatos pelas ações que inspira. O homem possui uma confiança, um ardor, um entusiasmo que ele não experimenta em tempos ordinários. As provações da existência encontram nele mais forças de resistência; ele é capaz de grandes coisas, o que prova por sua conduta. É essa influência dinamogênica da religião que explica sua perenidade.

Assim sendo, compreende-se com Mosqueiro, Southwick, Frankl e Durkheim que a espiritualidade possui efeitos profiláticos e terapêuticos nas doenças psíquicas e pode promover resiliência em situações de adversidades e dores profundas. Por consequência, na experiência de espiritualidade o indivíduo pode se fortalecer e crescer com a adversidade superando situações limites.

Com o objetivo de conhecer as relações entre a percepção do sentido da vida e a atitude religiosa nas diversas fases da vida, Aquino (2009), pela Universidade da Paraíba, realizou uma pesquisa de campo com uma amostra composta por 300 sujeitos de ambos os sexos, 37% homens e 63% mulheres, com idade média de 42 anos.

Este estudo correlacional permitiu fazer algumas considerações:

(1) “quanto maior a atitude religiosa, maior a realização existencial;”(2)

“O desespero advém do fato de o ser humano não perceber um sentido para a sua existência;” (3) “a atitude religiosa pode ser considerada a expressão ou o ato de possuir crença em algo superior, de forma a encontrar sentidos na vida”; (4) “a forma religiosa de estar-no-mundo, em geral, conduz a uma cosmovisão mais otimista [...] facilitando então a percepção de um sentido para a sua vida” (AQUINO, 2009, p. 241).

De forma resumida, assim Aquino (2009, p. 228) apresenta os resultados:

Os resultados apontam correlações positivas entre a atitude religiosa e a realização existencial, a atitude religiosa e a idade, o desespero existencial e o vazio existencial e a realização existencial e a idade, havendo também correlações negativas entre a atitude religiosa e o desespero existencial, a atitude religiosa e o vazio existencial, o desespero existencial e a realização existencial e o vazio existencial e a realização existencial. Concluiu-se que a atitude religiosa é uma forma de encontro de sentido de vida bem como um elemento de prevenção do vazio existencial e do desespero existencial.

Desta forma, afirma Aquino (2009, p. 241) “pode-se interpretar que a religiosidade seja um fator de proteção do vazio e do desespero existencial. Este estudo vem corroborar aos estudos de Panzine e Bandeira (AQUINO, 2009) em que as pessoas para as quais a religiosidade está associada ao bem-estar físico, psicológico e emocional tem menor probabilidade de apresentar comportamentos de risco.

A espiritualidade não é condição imprescindível e nem suficiente para o equilíbrio e bem-estar psicológico, mas tem potencial para ajudar o indivíduo a descobrir sentidos na vida. Se abrindo a uma vida com propósito a pessoa consegue resgatar a saúde e enfrentar com coragem as incertezas e dificuldades da vida (CARRARA, p. 74).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida hodierna afetou a percepção do divino, do sagrado. A espiritualidade vinculada por séculos à religião assume um papel distinto, abre oportunidade de novos significados, combina práticas de tradições e culturas diferentes, amplia novas possibilidades na relação do sujeito com o sagrado. O que impulsiona e orienta a relação do indivíduo com o sagrado é a busca de sentido, e não mais a tradição ou a comercialização de bens religiosos. Uma espiritualidade humanizada, onde tudo é sagrado: o corpo, a experiência, o espírito, a natureza, os seres e as coisas. Nesta trajetória, a espiritualidade do homem contemporâneo se imbrica com a busca de sentido de Frankl. “O homem é efetivamente uma unidade e uma totalidade corpóreo-psíquico-espiritual” (Frankl, 2016, p. 62). É na dimensão espiritual do ser que residem a tomada de posição face a existência, a intencionalidade, o senso ético, a responsabilidade, a dor e a busca pelo sentido da vida.

Para viver em plenitude de saúde psíquica, com ou sem sofrimento, a espiritualidade constitui uma terapêutica complementar de alta relevância nos momentos de dor e sofrimento. Fortalece o indivíduo para experimentar a dor e ressignificá-la em sua vida. Recriar, recomeçar, plantar rosas...

“Recria tua vida, sempre, sempre. Remove pedras e planta roseiras e faz doces. Recomeça.” (CORALINA, 1987, p.139).

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, A. O sentido do sagrado. São Paulo: Paulus, 2018.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. 2001. Disponível em: <http://www.uel.br/laboratorios/>

religiosidade/pages/arquivos/desseccularizacaoLERR.pdf. Acesso em: 03 de janeiro de 2021.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 2007.

BORGES-DUARTE, Irene. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. *Natureza humana – Revista internacional de filosofia e psicanálise*. v. 21 n. 2 (2019): Festschrift Zeljko Loparic 80 anos. Disponível em: <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/406>

CATRÊ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÊ, A.; CATRÊ, M. C.; Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312016000100003

CASANOVA, Marco. Pontes sobre o nada: narrativas do sofrimento e transformação existencial. *Nat. hum.* vol.21 no.2 São Paulo jul./dez. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000200010

CARRARA, P. S. Espiritualidade e saúde na Logoterapia de Victor Frankl. *Interações – Cultura e Comunidade*, v. 11, n. 20, jul./dez., Belo Horizonte, 2016. p. 66-84. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n20p66/10883>

CORALINA, Cora. *Meu livro de cordel*. 18ª ed. São Paulo: Global, 2013.

CORALINA, Cora. *Vintém de cobre, meias confissões de Aninha*. 4ª ed. Goiânia, Ed. Da Universidade de Goiás, 1987.

DURKHEIM, Émile. *Formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.

FRANKL, Victor. *Psicoterapia e sentido da vida*. 7. ed. São Paulo: Editora Quadrante, 1973.

FRANKL, Victor. *A psicoterapia na prática*. Campinas: Papirus, 1991.

- FRANKL, Victor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 36. ed. Petropolis: Vozes, 2008.
- FRANKL, Victor. *Sede de sentido*. São Paulo: Editora Quadrante, 2016.
- FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.
- JAMES, Willian. *As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana*. 2.ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2000.
- GIORDAN, G. Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?. Quaderni di Sociologia, v. 35, 2004. p. 105-117. Disponível em: <https://journals.openedition.org/qds/1117>
- Irene Borges-Duarte. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. Revista Natureza Humana, São Paulo, v.21, n.2, 2019. 01 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/2175-2834-v21n2-406>
- NIEKERK, B. van. Religion and spirituality: What are the fundamental differences? Theologese Studies / Theological Studies, v. 74, n. 3, may, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/325452275_Religion_and_spirituality_What_are_the_fundamental_differences
- Organização Mundial de Saúde. [2006]. Constituição da Organização Mundial da Saúde. Documentos Básicos. 45ª ed. OMS, 2006.
- PAIVA, G. J. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma disciplina. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- TORRALBA, Francesco. *Inteligência Espiritual*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

11

DEPOIS DO PENTECOSTES: UMA REFLEXÃO DA ESPIRITUALIDADE A PARTIR DO PENTECONSTALISMO E SUAS INVENTIVAS

Ruan Fillipe da Silva Gomes¹

INTRODUÇÃO

Embora existam inúmeros escritos sobre o pentecostalismo e como ele pode ser conceituado, concordamos com Paul Freston, “o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implementação de igrejas” (FRESTON, 1994, p.67), a chamada primeira onda e também de pentecostalismo clássico tem por precursores as Igrejas: Assembleia de Deus e Congregação Cristã. Já a chamada segunda onda tem seu início nos anos 50, surgindo com as igrejas: Evangelho Quadrangular; O Brasil para Cristo e Deus é amor (essas duas últimas citadas são de origem nacional). A terceira onda, chamada de neopentecostalismo, surge nos anos 70 com a entrada da teologia da prosperidade e ganha força de 1980 em diante com sua maior representante, a Igreja Universal do Reino de Deus.

A expansão pentecostal no Brasil não é fruto de uma ação coordenada e nem planejada. Foi favorecida pelo fim do ciclo da borracha. Os novos adeptos da fé pentecostal ao retornarem para seus estados de origem compartilhavam a nova experiência de fé. Os que propagavam a fé pentecostal eram leigos e compunham a base da pirâmide social

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com bolsa CAPES. Graduado em Teologia.

brasileira, encontrando na instituição pentecostal uma oportunidade de ascensão social (SOUZA, 2014).

Com o passar dos anos é perceptível mudanças no cenário religioso brasileiro no que se refere à hegemonia denominacional. O tempo presente apresenta além de uma espiritualidade laica, uma pluralidade religiosa. E o pentecostalismo contribui para essa realidade devido às constantes divisões dentro do seguimento.

Essa realidade aliada ao processo de secularização e ao desencanto com o mundo, dá ao homem outras possibilidades de vivenciar a religiosidade. Afinal, é exatamente ela que diferencia o homem das demais espécies. Dito isso, é importante perceber no que se refere à religiosidade, ela está em mobilidade, talvez seja por isso que o pentecostalismo como fruto do tempo que é, dinâmico e inconstante.

Neste sentido faz-se necessário, e é objetivo desse trabalho uma reflexão do cristianismo do pentecostes. Este evento bíblico é a base da fé pentecostal mesmo que em diferentes tipos. O pentecostalismo ao longo da história se transformou no que podemos observar hoje: um movimento cristão não sectário, com uma religiosidade utilitarista e tem causado um enorme desencanto institucional a partir da troca do objeto de sua mensagem.

A proposta desse trabalho é uma reflexão do cenário pentecostal e sua espiritualidade cada vez mais secularizada, apesar da pluralidade religiosa e do sincretismo o Brasil ainda é o local de maior número de pentecostais, algumas provocações para discussões surgem do trabalho, como uma suposta quarta onda do pentecostalismo. Enfim, a temática é complexa, tanto pentecostalismo e ainda mais espiritualidade/religiosidade, pois o contexto latino-americano propõe a permanência da religião em razão de sua cultura.

ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL

Ao longo da história a espiritualidade se manifestou de modo diferente de acordo com a cultura podendo ser observada desde a primeira matriz da civilização na China com Confúcio até os dias de hoje. No ocidente por exemplo, a espiritualidade é herança da filosofia grega, do judaísmo e do cristianismo, a cultura ocidental está pautada neste pilar, manifestando-se de forma plural na atualidade (CATRÉ, et.al, 2016).

O pentecostalismo é uma vertente do cristianismo que possui diversas ramificações. Suas raízes estão no movimento da santidade liderado por John Wesley na Inglaterra ainda no século 19. Conforme Mendonça (1997) “é necessário recordar que o pentecostalismo se insere na história mais ampla, conhecida como movimento de santidade que começou e se expandiu com John Wesley” (MENDONÇA, 1997, p. 155-156). O pensamento wesleyano aponta que a pessoa é capaz de chegar a um estado de “completa santificação”, vivendo um estilo sectário de vida, se abstendo dos supostos prazeres da vida.

Os primeiros pentecostais são de característica sectária, o que pode ser visto através do apelo à santificação e às regras de boa conduta que devem ser observadas dentro e fora do grupo. A elevada busca pela santificação é o que garante o acesso as manifestações do Espírito Santo sobre os escolhidos, essa abnegação dos chamados prazeres mundanos também pode ser entendida como negação da humanidade. Mariano (2005) sugere que essa santificação discursada pelo pentecostalismo é a separação mundana mesmo dentro do mundo, o que Weber (1982) conceitua de ascetismo ativo:

O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno

através do trabalho numa vocação ‘mundana’ (ascetismo no mundo). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo (fuga contemplativa do mundo) (WEBER, 1982, p. 374).

De fato, a espiritualidade é condicional a humanidade e impossível de ser desvinculada da mesma, Catré et.al (2016) afirma que ela é vital e universal, mas ela humaniza ao dizer que “a espiritualidade é o que nos faz ser mais pessoas” (CATRÉ, et. al, 2016, p. 41).

Sob esses aspectos citados que o pentecostalismo surge no cenário mundial. Iniciado pelo movimento da santidade na Europa, crescente e fundante nos Estados Unidos, através de Charles Fox Parham e seu discípulo William Joseph Seymour em 1906, em seu surgimento o discurso teológico com raízes wesleyana concluiu que o de “completa santificação” tratava-se de uma regeneração da pessoa culminando no batismo do Espírito Santo, proporcionando a experiência da glossolalia (NOVINSKI, 2001).

Na direção de uma “nova” espiritualidade, o pentecostalismo é fruto de seu tempo, as constantes mudanças no cenário religioso sobretudo no contexto pentecostal demonstram que “o espiritual buscou sempre, ainda que silenciosamente, novas formas para se manter vivo, acabando por ganhar um novo fôlego e uma maior visibilidade” (CATRÉ, et. al, 2016, p. 42)

Tomando o exemplo do que aconteceu em Atos dos Apóstolos capítulo 2, os pentecostais organizaram sua dinâmica espiritual a partir de tal acontecimento, a espiritualidade só faz sentido para o pentecostalismo se ela for expressa através de manifestações como fruto desse encontro entre sagrado e profano. Após esse contato o fiel passa organizar sua vida em torno do ocorrido acreditando ter encontrado o sentido para sua existência, a respeito do sentido é o que “caracteriza o

humano... ele é atraído, mas não impelido, pelo que possui mais sentido” (AQUINO, 2019, p. 270). Completando o pensamento, Mendonça (2009) afirma que o comportamento dos fiéis é influenciado pela “esperança da Parusia, a busca soteriológica e a negação a ordem temporal” (MENDONÇA, 2009, p. 159).

A busca por uma espiritualidade que faça sentido acaba exigindo do sagrado uma constante adaptação, pois o que está em jogo é o suprimimento da necessidade do indivíduo e uma sobrevivência mercadológica, Santiago Filho (2017) destaca que o movimento pentecostal acabou fazendo a “igreja do espetáculo”. Catré et. al, aponta que “a espiritualidade está dependente da atitude do sujeito” (CATRÉ, et. al, 2016, p.36).

Os primeiros pentecostais são de origem analfabeta, ao surgir no cenário o pentecostalismo rompe com elitismo, formulando uma espiritualidade popular, pois compartilham através de linguajar próprio, música e um esboço teológico uma espiritualidade popular que consiste na crença em Jesus, demônios, milagres, mitos bíblicos, pecado, cura e intervenções com finalidade de oferecer ao fiel sentido para sua jornada espiritual (MARIANO, 2005).

CONTROVÉRSIA PENTECOSTAL: CARREGADOS DE EMOÇÃO COM POUCA RACIONALIDADE

O movimento pentecostal é um dos mais controversos, mas o que chama a atenção é como pode ser tão familiarizado com a cultura popular e ao mesmo tempo classificar o mundano como pecaminoso. Defendendo um estilo sectarista e que o mundo está “satanizado” fadado a destruição, a ideia soteriológica do pentecostalismo está relacionada à salvação da alma e do espírito. O pentecostalismo se vale da semelhança como: choros, falas incompreensivas e experiência

mesclada com danças para espalhar sua teologia. “Este foi o protótipo comportamental e identidade mais prevalente que o movimento pentecostal acabou ganhando no mundo, principalmente na América Latina” (ANDRADE, 2020, p. 71).

Do ponto de vista teológico o pentecostalismo possui uma teologia fundamentalista com finalidade de atender os interesses da instituição e não afetar a vida das pessoas. Boff (2015) apresenta que a teologia é acompanhada de afeto, afirmando que o conhecimento de Deus deve ser moldado à natureza do objeto conhecido, então, é interessante ressaltar que o Deus do cristianismo é amor, logo se faz necessário estar sintonizado com Ele por meio do amor, afirmando que “a teologia não se trata de algo, mas de Alguém” (BOFF, 2015, p. 129).

Uma teologia fundamentalista do pentecostalismo contrasta com afetividade defendida por Boff (2015). Os pentecostais transformaram seu ambiente religioso hostil e instável para a pessoa homoafetiva, por exemplo. O contraste sugere um relacionamento distante e distorcido com o objeto da teologia, já que a inserção dos pentecostais na política servem para garantir sua sustentação fundamentalista militando contra o aborto e as questões de gênero (MACHADO, 2005).

Concordando com exposto de Boff (2015), Costa (2006) concorda que o amor é o caminho para o conhecimento de Deus,

No Cristianismo primitivo, a espiritualidade se entendia dentro de uma matriz comunitário-litúrgica: como um crescimento em uma nova rede de relações onde o esforço para amar tudo o que é humano em todos os seus aspectos e diferenças se torna o processo por meio do qual a pessoa penetra no conhecimento e amor de Deus (COSTA, 2006, p. 331).

A controvérsia teológica pentecostal torna-se nociva para o cristianismo, pois “tende a desorientar a espiritualidade... tornando-a susceptível aos ídolos, às constrições ou medo do indivíduo” (COSTA, 2006, p.331). Assim, torna a vida do fiel ainda mais oprimida e angustiante em razão do desencontro do discurso com a prática excludente do pentecostalismo.

As controvérsias teológicas não param por aí. Porém, é preciso levar em consideração que o protestantismo histórico estava distante da população. Alves (2012) afirma que no Brasil o pentecostalismo deu certo logo de início em seu empreendimento devido ao fato de que “as demandas espirituais do povo estavam marginalizadas em relação às propostas quer do catolicismo, quer do protestantismo tradicional” (ALVES, 2012, p. 62). Essa distância apenas reflete a teologia racionalista dita por Boff (2015), para este autor a teologia não pode ser apenas racionalista, devendo ter um equilíbrio de modo que o afeto possa completar o conhecimento.

Infelizmente o equilíbrio defendido por Boff (2015) não foi e não está presente entre os pentecostais, para os pentecostais o que prevalece é a informalidade dos cultos, pois o que é importante é a liberdade e a participação do Espírito Santo durante os momentos do culto, que contam com um forte apelo emocional e como resultado desse cenário, o pentecostalismo é o movimento cristão de maior empatia pelos pobres, afinal “as maiores e mais tradicionais igrejas pentecostais do País nasceram entre os pobres e construíram sua identidade a partir deles” (SOUZA, 2014, p. 52).

UM BRASIL PENTECOSTAL: UM CRISTIANISMO SOBREVIVENTE

Falar de religião no Brasil é pisar em solo sagrado. Nossa formação religiosa apesar das raízes do sincretismo, tem predominância cristã. Vindo com os colonizadores, o cristianismo organizou e apoiou o patriarcalismo como forma de organização social no Brasil. Nesse propósito, a Igreja Católica foi responsável por esse apoio, bem como pelo avanço da religião com suas investidas no processo de catequese dos índios e africanos. A hegemonia do catolicismo perdurou até a chegada dos primeiros pentecostais em 1910, pois em sua chegada os pentecostais levantaram a bandeira contra o catolicismo romano sem qualquer pretensão de diálogo entre as instituições religiosas de base cristã (AZEVEDO, 2002).

O protestantismo chegou no Brasil com as igrejas de origem metodistas, batistas e presbiteriana. Como o catolicismo romano, ele também permaneceu distante da base da pirâmide social brasileira da época, essa parte da população tinha suas experiências religiosas baseadas na tradição oral com os contos e lendas propagados pelos negros na senzala, as romarias católicas e folclore nativo contribuíram para formação de uma experiência religiosa bem popular. O espaço público onde a experiência era compartilhada pelos pares eram ambientes simples totalmente diferente das catedrais europeias (ALVES, 2012).

O contexto exposto foi solo fértil e berço para o pentecostalismo brasileiro. Os primeiros pentecostais fixaram-se em Belém do Pará no ano de 1910. Apesar da cidade não ser considerado grande centro urbano da época, recebeu imigrantes em busca de uma melhoria de vida devido ao ciclo da borracha. Cabe neste momento pontuar a semelhança com Chicago e Los Angeles (berço do pentecostalismo americano), de igual

forma essas duas cidades receberam inúmeros imigrantes em busca também de uma oportunidade de vida melhor (ALVES, 2012; SOUZA, 2014).

O caminho da religião no Brasil como mencionado acima, apesar do tempo, das influências de outras religiões e da cultura, aponta para uma característica latino-americana de uma religiosidade latente, onde de acordo com Ecco e Martins filho,

[...] em face dos reiterados processos de secularização espalhado pelo mundo a fora [...] tal processo não alcançou com impacto as diferentes sociedades modernas – entre as quais vale a pena expressar nossa deferência ao contexto latino-americano (pra não dizer brasileiro) das últimas década (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p.32).

Tal realidade é confirmada pelas diferentes vertentes do cristianismo no Brasil: católico romano, protestantismo histórico, pentecostais clássicos e neopentecostais. Que a cada época se adapta resistindo ao processo de secularização, tornando-o mais lento em território nacional.

O processo de secularização apenas tornou a religiosidade ainda mais complexa, pois não houve um esgotamento e nem tampouco seu esvaziamento, ainda sim as experiências religiosas são de caráter antológico (PASSOS; QUADROS, 2017, p.57). O brasileiro de cultura festiva foi atraído pela musicalidade pentecostal, pois o:

[...] pentecostalismo através da música teve uma aproximação com a cultura brasileira diferente das igrejas históricas enquanto as Igrejas Protestantes Históricas priorizavam o piano ou o órgão, a Assembleia de Deus formava bandas de músicas. Muito parecidas com as bandas de fanfarras que tocavam as marchinhas dos carnavais do início do século XX (ALVES, 2012, p. 61).

dessa forma foi se delineando o pentecostalismo brasileiro, permitindo que a experiência cristã de fé tornasse parte do cotidiano das pessoas através da assimilação cultural criando vínculo com os adeptos através da mensagem de apelo emocional.

Cultura e cristianismo estão entrelaçados de tal forma que o comportamento da sociedade é regulado e apoiado por ele. O pentecostalismo trouxe um novo aspecto social, Cesar e Kamlot (2016) ressaltam que igrejas promovem verdadeiros shows atraindo um número maior de fiéis, ampliando o mercado de consumo e fazendo com que o cristianismo chegue em locais inusitados, como cantarolar uma música evangélica em pleno reality-show. Configurando um cristianismo que antes de ser imbuído de espiritualidade está carregado de cultura, por isso no Brasil a certo orgulho em pertencer ao cristianismo independente da vertente, em outras palavras, “a religião foi a forma encontrada pela cultura para estabelecer seu domínio” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 35)

Pensar no cristianismo na atualidade é perceber a “redefinição dos valores e padrões sociais” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 31). O pentecostalismo antes sectário, agora bem adaptado a cultura brasileira, de modo que podemos observar uma mudança de discurso concernente ao catolicismo que antes era considerado rival. De acordo com Machado (2005) os antigos rivais, agora estão “unidos” em uma cruzada à ideologia de gênero no Brasil. Essa realidade está em conformidade com pensamento de Ecco e Martins Filho (2018), já mencionado acima, a cultura cristã vai se perpetuando e servindo de regulador social.

Tanta mudança no cenário religioso brasileiro, tendo o cristianismo sempre favorecido apontam para um contexto de em que “os fiéis que, com base em seus próprios interesses, rebelaram-se contra a

instituição religiosa à qual pertenciam, aderindo a outras formas institucionais da religião” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 33). O pentecostalismo é a vertente do cristianismo mais dinâmica, tratando-se de uma pluralidade de pentecostalismo e a cada ano vai surgindo novas denominações com características distintas.

Mesmo não aderindo ao sectarismo o pentecostalismo perpetua o cristianismo, ainda servindo como regulador social, partindo da identificação de Marx se a religião é uma projeção do homem, então pentecostalismo é uma criação do homem para suportar as adversidades e a miséria do mundo real. Se tratando do contexto latino-americano onde a população padece com a desigualdade social, o pentecostalismo surge com uma proposta esperançosa contemplando parte da aventura celeste que acreditam que está por vir, isso reforça o pensamento sobre o que a religião não deveria ser “a religião não pode ditar o comportamento das pessoas, como devem viver; não pode, por isso, meter-se com os problemas mais radicais da existência” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 40).

PLURALISMO DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO E A CRISE PROVOCADA

Já afirmado por diversas vezes neste trabalho que o pentecostalismo não se trata de um monobloco, ele possui suas diferentes ramificações sendo caracterizado apenas pela crença na contemporaneidade do evento ocorrido em Atos dos Apóstolos capítulo 2. A suposta manifestação do sagrado totalmente diferente do que é natural, demonstra que tal realidade não pertence ao mundo, revelando uma outra realidade, a sagrada. Porém a espiritualidade baseada no pentecostalismo até o momento tem produzido um desencanto ainda maior com o

mundo, visto que na mensagem pentecostal o fiel incentivado a uma espiritualidade utilitarista baseada na barganha, tendo, portanto, uma única finalidade de acabar com o sofrimento (BITTUN, 1996).

Boff (2015) afirma que o teólogo se envolve com seu objeto, diferente do que se apresenta no pentecostalismo, pois a inversão de valores no apelo emocional da mensagem está relacionada a uma mudança de status quo. Os pregadores do pentecostalismo através da teologia da prosperidade ensinam que é necessário dar para receber e quanto maior o valor em dinheiro doado, lhes é garantido que o bem será adquirido.

É perceptível que a dimensão da crise provocada pela teologia da prosperidade é muito ampla, pois os demônios ganham grande parte da culpa da “desgraça” em que se encontra o fiel e o dinheiro ganha o título de “salvador”, ser homem de fé é reduzido ao simples modo de se obter as bênçãos materiais e que segundo esses pregadores da teologia da prosperidade as palavras devem ser proferidas com fé onde quando são proferidas, Deus age. Mariano citando Velasco deputado federal pela Igreja Universal deixa clara a concepção de fé:

[...] em certa ocasião, eu estava pregando sobre fé e perguntei a minha turma (de pastores): Você crê que realmente a fé remove montanhas? 90% do pessoal disse que sim (...) Vou decepcioná-los, a fé não remove montanhas... A sua palavra de ordem dada com fé. Quando você crê nisso, toma posse dessa verdade, o milagre começa a acontecerá na sua vida (MARIANO, 2005, p. 153).

A realidade da crise provocada pela teologia da prosperidade propagada pelo pentecostalismo e do desencanto com a instituição religiosa, torna possível o que Ecco e Martins filho (2018) baseado em Marià Corbí a existência de uma religiosidade pessoal ou outras formas

religiosas. Perfazendo novas formas de vivência religiosa, o crescente número de Igrejas pentecostais oferta diferentes tipos de experiências religiosas conforme a exigência do consumidor de religião.

O espaço que a religião institucional não consegue preencher no homem moderno é facilmente preenchido por outra coisa, pois a sociedade “em meio aos seus avançados processos de produção de consumo, não pressupõem em suas tramas culturais um espaço para Deus” (ECCO; MARTINS FILHO, 2018, p. 45).

De acordo com os autores citados anteriormente esses espaços são preenchidos pela tecnologia, ciência e o avanço industrial. Pontuamos ainda, uma outra sugestão de preenchimento do espaço na trama cultural da humanidade, o pentecostalismo substitui Deus pelo aspecto positivista do neoliberalismo econômico a sugestão pentecostal para preencher o espaço da trama cultural deixada, segundo Mo Sung é a “esperança no mercado para solução dos nossos problemas exige como seu fundamento, a fé no mercado” (MO SUNG, 1992, p.56). A fé no mercado como sugere o neoliberalismo econômico reduz o sagrado, já que

Do sagrado exige-se constante adaptações às regras e mobilidades para que sobreviva no sistema do mercado. Tal mobilidade e adaptação não são outra coisa, senão sua manifestação nas mercadorias nas suas mais variadas formas requisitadas pelo mercado, pois no mercado só sobrevive o que for mercantilizável, o que dá lucro e satisfação (MO SUNG, 1992, p. 61).

A nova providência exige que faça sacrifícios, pois os que estão supostamente integrados no mercado enxergam as mazelas da sociedade, crianças abandonadas e pessoas morrendo de fome que conforme Mo Sung são “culpadas de sua pobreza e tendo o seu justo merecimento” (MO SUNG, 1997, p.96).

UM FUTURO MENOS PENTECOSTAL?

Diante dos aspectos do pentecostalismo e seu crescimento, diante da crise deixada pela modernidade, é possível que o homem moderno se desvincule da instituição, mas não da religiosidade, conforme Ecco e Martins Filho (2018) a crença religiosa preenche o espaço simbólico, então como excluir religião da vida em sociedade? Tratando-se de Brasil a discussão ainda complexidade, pois o cristianismo não importando qual seja a vertente está enraizado no *ethos* brasileiro.

O enfraquecimento das instituições religiosas abre caminho para outras formas de manifestações religiosas, de modo que surge no cenário religioso os chamados “crentes sem religião”, de acordo com Ecco e Martins Filho (2018) esses “são colhidos da seara cristã”. Pensando no aspecto de que os crentes sem religião são “colhidos” da seara cristã, em conformidade com tais afirmações Follmann “existe um novo encontro com o religioso, mediado pela liberdade de opção e não determinação institucional” (FOLLMANN, 2007, p. 12).

Duarte (2021) propõe que o enfraquecimento das instituições pentecostais é fruto da transformação da igreja em local de entretenimento, sem respostas para suas angustias, os chamados crentes sem religião são de raiz cristã, em sua maioria pentecostal, mas “que já não se identificam com nenhuma denominação ou seguimento cristão específico, [...] ao processo que denominamos de quarta onda do pentecostalismo brasileiro” (DUARTE, 2021, p. 117).

Mariano (2017) aponta que o futuro do protestantismo no Brasil está ameaçado, isso inclui o pentecostalismo e suas vertentes. Os motivos que levam o autor a fazer tal afirmação é que no pentecostalismo

não há nada de novo, apenas ocorre uma reatualização de visões de mundo arcaica. A reatualização conforme o autor é promovida por um

[...] processo de dessectarização das vertentes pentecostais precedentes, o que cresce e se firma entre nós é uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua. A assimilação da cultura ambiente, não obstante sua rivalidade com outras religiões e as contínuas importações teológicas dos Estados Unidos, constitui o processo pelo qual está passando o pentecostalismo brasileiro, que, com isso, vai adquirindo fisionomia cada vez menos “protestante” (MARIANO, 2017, p. 50).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a religião faz parte da condição humana, os rumos que a espiritualidade tem tomado são de uma religiosidade laica como resultado dos desencantos com o mundo e com a instituição religiosa. Ela surge como forma de sobrevivência da fé e experiência adquiridas ao longo da jornada de vida do homem, os indivíduos desencantados com o pentecostalismo se desvinculam institucionalmente, deixando apenas de cumprir com o exigido dessas instituições, mas preservam o emocionalismo e utilitarismo da fé pentecostal.

Como dito neste trabalho o pentecostalismo trouxe uma outra realidade social, porém as crises advindas dessa vertente do catolicismo revelaram sua insuficiência para com a espiritualidade brasileira, dado ao crescente número de crentes sem religião é prova o suficiente do desencanto com o mundo, desencanto com a instituição e o processo de secularização, abre portas para um ateísmo, considerando o pentecostalismo intolerante através de seu discurso fundamentalista promovendo segregação entre os povos.

Um ateísmo como fruto do desencantamento com a religião, resulta em um novo aspecto da espiritualidade, uma nova experiência religiosa com raízes no cristianismo em razão da cultura, mas longe das instituições religiosas. Algumas razões para o surgimento de um ateísmo religioso são: o autoritarismo de seus líderes, a ausência da solução para os problemas do indivíduo, o fundamentalismo institucional e uma teologia que distante de afetividade.

Uma espiritualidade laica, parece fazer mais sentido nesse contexto de pluralismo religioso já que a religião não deve ser forma de domínio, mas fazer sentido para pessoa, essa realidade aponta para um futuro cada vez mais plural, em que novas formas de expressão da espiritualidade se transformam em uma das opções de “sobrevivência” da espiritualidade.

Tendo em vista os aspectos apresentados neste trabalho, o que parecia ser o fim do pentecostalismo. Os desencantos provocados a partir das inventivas pentecostais é possível que esteja surgindo um outro tipo de pentecostalismo que se mantém de alguma forma, mas com indivíduos sem vínculo institucional. Este cenário fez com que os pentecostais na tentativa de reconquistar o público perdido se torna-se em centro de entretenimento, distanciando-se da vivência comunitária da fé.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Rízia Eduarda. *Pentecostalismo brasileiro: conflitos e acordos entre o dogmatismo doutrinário e o ecletismo da experiência mística*. Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião, v. 23, n. 36, ISSN: 1980-8305, PUC-São Paulo, 2020.

ALVES, Eduardo Leandro. *Brasil, um país de fé: porque o maior país católico do mundo também é o maior país pentecostal do Mundo*. [dissertação] EST/PPG. São Leopoldo. 2012.

- AQUINO, Th. A. A. de. A dimensão espiritual no pensamento de Viktor Frankl e suas implicações sociopolíticas. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, v. 19, n. 3, set./dez, 2019. p. 267-277.
- BITTUN, Ricardo. *O neopentecostalismo e sua inserção no mercado moderno*. 1996. 110 f. Dissertação de mestrado em ciências da religião- Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, São Paulo, 1996.
- BOFF, C. Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 7, n. 1, jan./abr. 2015. p. 112-141.
- CATRÊ, M. N. C.; FERREIRA, J. A.; PESSOA, T.; CATRÊ, A.; CATRÊ, M. C.; Espiritualidade: contributos para uma clarificação dos conceitos. *Análise Psicológica*, v. 34, n. 1, Lisboa, março de 2016. p. 31-46.
- CESAR, Allan.; KAMLOT, Daniel. *Atributos dos artistas gospel que influenciam os clientes na decisão de compra*. PUC- Rio de Janeiro, 2016.
- COSTA, A. S. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*, v. 38, Belo Horizonte, 2006. p. 323-348.
- DUARTE, Jacildo da Silva. *A desinstitucionalização religiosa nas igrejas diante da nova realidade nas igrejas pentecostais e neopentecostais brasileiras: novos caminhos de uma quarta onda do pentecostalismo*. [tese] Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2021
- ECCO, C; MARTINS FILHO, J. R. F. Novos odres para o sagrado vinho: Marià Corbí e os sem religião. *Estudos da Religião*, v. 32, p. 29-50, 2018
- ECCO, C; MARTINS FILHO, J.R.F. Contemporary Cultures and Atheism. *MOSAICO (GOIÂNIA)*, v. 10, p. 265-276, 2017.
- FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI Alberto, et al. *Nem Anjos Nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FOLLMANN, José Ivo. Por onde caminham as religiões e religiosidades hoje: notas para uma reflexão sobre “secularização encantada”. In: WACHHOLZ, Wilhelm (org) *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007.

- LOPES, Marcelo. Pentecostalismo e a cura divina: um olhar histórico e fenomenológico. *Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião*. UFJF, v. 11, n. 1, 2014.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Representações e Relações de gênero nos grupos pentecostais*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2005.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2005.
- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. In: *O molde pentecostal: antropofagias e outras inventivas brasileiras*. Org. BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro. ISBN 9788580883121, 1ª ed. 2017.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. 1. ed. São Bernardo do Campo -SP: UMESP, 1997.
- MO JUNG, Sung. *Desejo, mercado e religião*. 1.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997
- NOVINSKI, Anita. *Os cristãos-novos no Brasil colonial: reflexões sobre a questão do marranismo*. UFF, ISSN 1413-7704. Niterói. 2001.
- PASSOS, Paulo Rogério Rodrigues; QUADROS, Eduardo Gusmão. O neopentecostalismo light: mobilidade social e simbólica no mercado religioso brasileiro. In: *O molde pentecostal: antropofagias e outras inventivas brasileiras*. Org. BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro. ISBN 9788580883121, 1ª ed. 2017.
- SANTIAGO FILHO, Elio Roberto Pinto Santiago. *Pentecostalismo e Cultura brasileiro: para uma interpretação do pentecostalismo brasileiro a partir da sua relação com a cultura*. [tese] UFJF, Juiz de Fora. 2017.
- SOUZA, Mateus Lima de. *Pentecostalismo e arte: uma análise no contexto brasileiro*. [dissertação] EST/PPG, São Leopoldo. 2014.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982. 347-410



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org