



DOSSIÊ “CULTURA E RELIGIÃO”

DOSSIER “CULTURE AND RELIGION”

Apresentação do Dossiê

Dossier's presentation

JOSÉ ABÍLIO PEREZ JÚNIOR, LEANDRO DURAZZO e DERLEY MENEZES ALVES

O tríplice feminino:

Jesus, Medeia e a identidade do Poeta enquanto uma feiticeira sacrificada

The triple feminine:

Jesus, Medea and the Poet's identity as a sacrificial witch

FÁBIO GERÔNIMO MOTA DINIZ

Islamofobia brasileira online: discursos fechados sobre o Islam em uma rede social

Online brazilian islamophobia:

closed discourses on Islam in a social media network

FELIPE FREITAS DE SOUZA

O ensino religioso nas políticas de currículo: o caso da Base Nacional Comum Curricular

The religious education policy curriculum:

the case of the National Curriculum Common Core

MIRINALDA ALVES RODRIGUES DOS SANTOS

Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro

Culture and regionality: similarities and differences in the Holy Divine Spirit holidays in Brazilian territory

DÉBORA B. G. THOMSEN, ROSÁLIA MARIA NETTO PRADOS e LUCI MENDES DE MELO BONINI

FÉ MEDIATIZADA? Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede

MEDIATIZED FAITH?

Inquiries about the communicational approach of the religious issue in the era of digital network technologies

FERNANDA LIMA LOPES

A atuação de Silas Malafaia contra o PLC 122: análise de suas páginas no Twitter e no Facebook

The performance of Silas Malafaia against PLC 122: analysis of his pages on Twitter and Facebook

MÁRCIA ZANIN FELICIANI, LEANDRA COHEN SCHIRMER e ALINE ROES DALMOLIN

A CNBB como promotora de notícia e fonte de informação da religião católica no Jornalismo: notas como ritual estratégico e meios alternativos de agendamento

CNBB as news promoter and source of information of the Catholic religion in the media space: notes as a strategic ritual and alternative Agenda Setting

ROBSON DIAS, ELIANE MUNIZ LAGERDA e VICTOR MÁRCIO LAUS REIS GOMES

Cultura e Religião: Um estudo sobre as Festas de Agosto conforme a Oficialidade Católica

Culture and Religion:

A study on the Feasts of August according to Catholic Official

VIVIANE BERNADETH GANDRA BRANDÃO

As Reestruturas do Sentido de Pertença à Igreja Católica nos Bispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora e D. Arlindo Furtado: Adaptação ou Resistência às Mudanças Políticas e Culturais em Cabo Verde?

The Restructuring of the Meaning of Belonging to the Catholic Church in the bishoprics of D. José Colaço, D. Paulino Évora and D. Arlindo Furtado:

Adaptation or Resistance to Political and Cultural Change in Cabo Verde?

ADILSON FILOMENO CARVALHO SEMEDO

Entre imagens, modernidade e religião: a iconologia protestante no Brasil

Pictures, modernity and religion: a Protestant iconology in Brazil

PRISCILA VIEIRA E SOUZA

The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)

O Deus ausente de Karl Jaspers (e Heidegger)

PURUSHOTTAMA BILIMORIA

PragMATIZES

Revista Latino Americana de Estudos em Cultura

Ano VII nº 13 - abr/2017 a set/2017

EDITORES

1. Flávia Lages, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Departamento de Arte, Curso de Produção Cultural, Brasil
2. Luiz Augusto Rodrigues, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Departamento de Arte, Curso de Produção Cultural, Brasil
3. Ana Enne, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Departamento de Estudos de Mídia, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

1. Adriana Facina, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Brasil
2. Cristina Vital, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Sociologia, Brasil
3. Danielle Brasiense, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Comunicação, Brasil
4. João Domingues, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Departamento de Arte, Curso de Produção Cultural, Brasil
5. José Maurício Saldanha Alvarez, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Estudos de Mídia, Brasil
6. Leandro Riodades, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Artes e Estudos Culturais, Brasil
7. Leonardo Guelman, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Arte, Brasil
8. Lívia de Tommasi, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Sociologia, Brasil
9. Lygia Segala, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Fundamentos Pedagógicos, Brasil
10. Marilido Nercolini, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Estudos de Mídia, Brasil
11. Paulo Carrano, Universidade Federal Fluminense, Departamento Sociedade, Educação e Conhecimento, Brasil
12. Rossi Alves, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Artes e Estudos Culturais, Brasil
13. Wallace de Deus Barbosa, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Arte, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

1. Adair Rocha, Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Comunicação Social, Brasil
2. Alberto Fesser, Socio Director de La Fabrica em Ingenieria Cultural / Director de La Fundación Contemporánea, Espanha
3. Alessandra Meleiro, Universidade Federal de São Carlos, Brasil
4. Alexandre Barbalho, Universidade Estadual do Ceará e Universidade Federal do Ceará, PPG Cultura e Sociedade, Brasil
5. Allan Rocha de Souza, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Direito / UFRJ/PPG em Políticas Públicas, Estratégias e Desenvolvimento, Brasil
6. Angel Mestres Vila, Universitat de Barcelona, Master en Gestión Cultural / Director geral de Transit projectes, Espanha
7. Antônio Albino Canela Rubin, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências / Pesquisador do CNPq, Brasil
8. Carlos Henrique Marcondes, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Ciência da Informação, Brasil
9. Cristina Amélia Pereira de Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Departamento de Administração / Pesquisadora do CNPq, Brasil
10. Daniel Mato, Universidade Nacional Tres de Febrero, Instituto Interdisciplinario de Estudios Avanzados/CONICET: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
11. Eduardo Paiva, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Múltiplos, Mídia e Comunicação, Brasil
12. Edwin Juno-Delgado, Université de Bourgogne / ESC Dijon, campus de Paris, Facultad Gestión, Derecho y Finanzas, França
13. Fernando Arias, Observatorio de Industrias Creativas de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina
14. Gizlene Neder, Universidade Federal Fluminense, PPG em História, Brasil
15. Guilherme Werlang, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Arte, Brasil
16. Guillermo Mastrini, Universidad Nacional de Quilmes, Maestría en Industrias Culturales, Argentina
17. Hugo Achugar, Universidad de la Republica, Uruguay
18. Isabel Babo - Universidade Lusófona do Porto, Portugal
19. Jaime Ruiz-Gutierrez, Universidad de los Andes, Colombia
20. Jeferson Francisco Selbach, Universidade Federal do Pampa, curso de Produção e Política Cultural, Brasil

21. José Luis Mariscal Orozco, Universidad de Guadalajara, Instituto de Gestion del conocimiento y del aprendizaje en ambientes virtuales, México
22. José Márcio Barros, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PPG em Comunicação, Brasil
23. Julio Seoane Pinilla, Universidad de Alcalá, Master Estudios Culturales, Espanha
24. Lia Calabre, Fundação Casa de Rui Barbosa, Brasil
25. Lilian Fessler Vaz, Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPG em Urbanismo, Brasil
26. Lívia Reis, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Letras, Brasil
27. Luiz Guilherme Vergara, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Arte, Brasil
28. Manoel Marcondes Machado Neto, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Administrativas, Brasil
29. Márcia Ferran, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Artes e Estudos Culturais, Brasil
30. Maria Adelaida Jaramillo Gonzalez, Universidad de Antioquia, Colômbia
31. Maria Manoel Baptista, Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas, Portugal
32. Mariaíva Barbosa, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação / Pesquisadora do CNPq, Brasil
33. Marta Elena Bravo, Universidad Nacional de Colombia – sede Medellín, Profesora jubilada y honoraria da Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Colombia
34. Martín A. Becerra, Universidad Nacional de Quilmes / CONICET: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
35. Mónica Bernabé, Universidad Nacional de Rosario, Maestría en Estudios Culturales, Argentina
36. Muniz Sodré, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação / Pesquisador do CNPq, Brasil
37. Orlando Alves dos Santos Jr., Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Brasil
38. Patricio Rivas, Escuela de Gobierno de la Universidad de Chile, Chile
39. Paulo Miguez, Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Brasil
40. Ricardo Gomes Lima, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Departamento de Artes e Cultura Popular, Brasil
41. Stefano Cristante, Università del Salento, Professore associato in Sociologia dei processi culturali, Italia
42. Teresa Muñoz Gutiérrez, Universidad de La Habana, Profesora Titular del Departamento de Sociología, Cuba
43. Tunico Amâncio, Universidade Federal Fluminense, Departamento de Cinema, Brasil
44. Valmor Rhoden, Universidade Federal do Pampa, curso de Relações Públicas [com ênfase em Produção Cultural], Brasil
45. Victor Miguel Vich Flórez, Pontifícia Universidad Católica del Perú, Maestría de Estudios Culturales, Peru
46. Zandra Pedraza Gomez, Universidad de Los Andes / Maestría em Estudios Culturales, Colômbia

EDITORES ASSOCIADOS JUNIOR:

1. Bárbara Duarte, doutoranda em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba
2. Deborah Rebello Lima, mestranda em História, Política e Bens Culturais pelo CPDOC, Fundação Getúlio Vargas / pesquisadora pela Fundação Casa de Rui Barbosa
3. Gabriel Cid, doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro
4. Leandro de Paula Santos, doutorando em Comunicação pela ECO, Universidade Federal do Rio de Janeiro
5. Marine Lila Corde, doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro
6. Sávio Tadeu Guimarães, doutorando em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR, Universidade Federal do Rio de Janeiro
7. Virginia Totti Guimarães, doutoranda em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / professora de Direito Ambiental (PUC-Rio)

CRIADOR DA MARCA:

Laert Andrade

DIAGRAMAÇÃO:

Ubirajara Leal

REALIZAÇÃO:



APOIO:



PragMATIZES – Revista Latino Americana de Estudos em Cultura.

Ano VII nº 13, (ABR/2017 a SET/2017). – Niterói, RJ: [s. N.], 2017.

(Universidade Federal Fluminense / Laboratório de Ações Culturais - LABAC)

Semestral

ISSN 2237-1508 (versão on line)

1. Estudos culturais. 2. Planejamento e gestão cultural.
3. Teorias da Arte e da Cultura. 4. Linguagens e expressões artísticas. I. Título.

CDD 306

Sumário / Summary

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ / DOSSIER'S PRESENTATION

DOSSIÊ: Cultura e Religião

DOSSIER: *Culture and Religion*

Tantos grupos humanos, tantas culturas e sociedades

So many human groups, so many cultures and societies

JOSÉ ABÍLIO PEREZ JÚNIOR, LEANDRO DURAZZO e DERLEY MENEZES ALVES 06

DOSSIÊ / DOSSIER 16

O tríplice feminino: Jesus, Medeia e a identidade do Poeta enquanto uma feiticeira sacrificada

The triple feminine: Jesus, Medea and the Poet's identity as a sacrificial witch

FÁBIO GERÔNIMO MOTA DINIZ 17

Islamofobia brasileira *online*: discursos fechados sobre o Islam em uma rede social

Online brazilian islamophobia: closed discourses on Islam in a social media network

FELIPE FREITAS DE SOUZA 36

O ensino religioso nas políticas de currículo: o caso da Base Nacional Comum Curricular

The religious education policy curriculum: the case of the National Curriculum Common Core

MIRINALDA ALVES RODRIGUES DOS SANTOS 53

Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro

Culture and regionality: similarities and differences in the Holy Divine Spirit holidays in Brazilian territory

DÉBORA B. G. THOMSEN, ROSÁLIA MARIA NETTO PRADOS e LUCI MENDES DE MELO BONINI 65

FÉ MUDIATIZADA? Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede

MEDIATIZED FAITH? Inquiries about the communicational approach of the religious issue in the era of digital network technologies

FERNANDA LIMA LOPES 78

**A atuação de Silas Malafaia contra o PLC 122:
análise de suas páginas no Twitter e no Facebook**

The performance of Silas Malafaia against PLC 122:
analysis of his pages on Twitter and Facebook

MÁRCIA ZANIN FELICIANI, LEANDRA COHEN SCHIRMER e ALINE ROES DALMOLIN 92

**A CNBB como promotora de notícia e fonte de informação
da religião católica no Jornalismo: notas como ritual estratégico
e meios alternativos de agendamento**

CNBB as news promoter and source of information
of the Catholic religion in the media space: notes as a strategic ritual
and alternative Agenda Setting

ROBSON DIAS, ELIANE MUNIZ LACERDA e VICTOR MÁRCIO LAUS REIS GOMES 113

**Cultura e Religião: Um estudo sobre as Festas de Agosto
conforme a Oficialidade Católica**

Culture and Religion:
A study on the Feasts of August according to Catholic Official

VIVIANE BERNADETH GANDRA BRANDÃO 130

**As Reestruturas do Sentido de Pertença à Igreja Católica
nos Bispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora e D. Arlindo Furtado:
Adaptação ou Resistência às Mudanças Políticas e Culturais em Cabo Verde?**

The Restructuring of the Meaning of Belonging to the Catholic Church
in the bishoprics of D. José Colaço, D. Paulino Évora and D. Arlindo Furtado:
Adaptation or Resistance to Political and Cultural Change in Cabo Verde?

ADILSON FILOMENO CARVALHO SEMEDO 145

Entre imagens, modernidade e religião: a iconologia protestante no Brasil

Pictures, modernity and religion: a Protestant iconology in Brazil

PRISCILA VIEIRA E SOUZA 159

The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)

O Deus ausente de Karl Jaspers (e Heidegger)

PURUSHOTTAMA BILIMORIA 179

Apresentação do Dossiê

“Cultura e Religião”

Tantos grupos humanos, tantas culturas e sociedades

So many human groups, so many cultures and societies

José Abílio Perez Júnior, Leandro Durazzo e Derley Menezes Alves

Ao longo da história das ciências sociais, a ubiquidade de termos analíticos como *cultura* e *sociedade*, a despeito de suas várias acepções possíveis, sempre determinou a variedade também de suas abordagens teóricas e mesmo metodológicas. A historicidade do termo *cultura*, fortemente influenciado pela concepção romântica de uma Alemanha ainda em formação (ELIAS, 1990), é bem conhecida, tanto na disciplina antropológica quanto nas demais ciências humanas. Também será bem conhecida a concepção de padrões culturais que se fortalece na antropologia dos Estados Unidos (BOAS, 2004; BENEDICT, 1934), sobretudo, e o entendimento de *cultura* como certo tipo coletivo reconhecível, que daí deriva.

Mais recentemente, teremos uma forte contestação à ideia de uma unidade analítica delineável – se bem que no conceito de *sociedade*, não propriamente *cultura*. Questionando a existência de algo que se pode chamar, com propriedade, de “uma sociedade”, Marilyn Strathern (2014) argumenta sobre a obsolescência teórica do conceito, dizendo que os antropólogos há muito utilizam a ideia de *sociedade* como um expediente retórico, e não como um instrumental teórico. Sendo retórica e não teoria, então, a ideia de *sociedade* já não daria conta de

compreender as múltiplas dinâmicas de socialidade observáveis em campo, já que o trabalho de campo é, por força da tradição, um dos maiores diferenciais da antropologia – e que também serve de inspiração para diversas áreas coirmãs.

A posição de Strathern neste debate, datado de 1989, faz coro ao que Edmund Leach já dizia na década de 1950. Para o autor, não seria possível ao antropólogo dizer de “uma sociedade” ou “uma cultura”, em seus sentidos totalizantes, posto que tais unidades não se encontrariam verdadeiramente em campo, sendo antes uma invenção do encontro etnográfico (também cf. WAGNER, 2012). Para Leach, o estudo de “sistemas sociais”, padrões de organização dos grupos humanos, corresponderia mais verdadeiramente a observações feitas em campo do que as pretensões universalizáveis de “modelos de estrutura social”, que critica em Radcliffe-Brown. Daí se perguntar se “é legítimo pensar a sociedade Kachin como organizada de acordo com um conjunto particular de princípios, ou essa vaga categoria Kachin incluiria uma série de diferentes formas de organização social?” (LEACH, 1964: 3, tradução nossa).

Já Marshall Sahlins, tematizando a persistência de ideias sobre *culturas*, não se furtará a afirmar que “fala-se mui-

to em ‘culturas da resistência’, embora fosse claramente mais acurado descrever o que vem acontecendo a diversas vítimas do imperialismo ocidental como *resistência da cultura*” (SAHLINS, 2013: 85). O deslocamento teórico-conceitual do autor, colocando a cultura como aquilo que resiste à homogeneização imposta – e não como em Clastres (2013), onde a *sociedade (primitiva)* é resistente à homogeneização – é sintomático, posto que nos encaminha para o entendimento de *cultura* como uma instância de certa forma hermenêutica e instrumental do pensamento antropológico. Desse modo, não veríamos “culturas” distintas e isoladas, mas entenderíamos processos de prática e representação sociais como dando corpo a distintas organizações de grupos humanos, algo que também veremos despontar em Barth (2000). Marshall Sahlins prossegue:

A subversão cultural, ao envolver a integração do estrangeiro nas categorias e relações do familiar – uma modificação nos contextos culturais das formas e forças externas que modifica também seus valores –, é algo consubstancial às relações interculturais [...] mesmo as vítimas das modernas relações de dependência [colonialista] agem no mundo como seres sócio-históricos. Para parafrasear Freud falando de Marx, eles não se tornam subitamente conscientes de quem são quando recebem seu primeiro contra-cheque. Ao contrário, as forças da hegemonia capitalista, ao serem mediadas pelo *habitus* de formas específicas de vida, realizam-se segundo os esquemas de universais culturais alienígenas. (2013: 85)

Fica claro que a *cultura*, no sentido sahlinsiano, nos conduz a uma forma de compreensão hermenêutica da cultura, em que seu sentido é dado antes

pelas possibilidades de entendimento que fornecem aos grupos humanos do que, como quereria Boas, aos traços distintivos reconhecíveis em cada coletividade. Por possibilidades de entendimento queremos dizer, claro está, as formas através das quais determinados grupos fazem frente às hegemonias heterônomas, aos diversos colonialismos homogeneizadores com que se defrontam (SAHLINS, 1997). Basta, para isso, lembrarmos do célebre caso da “cultura com aspas” através do qual Manuela Carneiro da Cunha ilustra detidamente os percursos pelos quais povos indígenas manejam elementos de suas tradições, inserindo-os conscientemente em complexos relacionais nos quais há uma explícita assimetria de forças (CUNHA, 2009), e com isso fazendo frente a processos hegemônicos que avançam sobre propriedades intelectuais tradicionais e coletivas. A cultura se torna uma questão de sobrevivência, desse modo, mas também de *inteligibilidade*, como veremos.

Socialidades, inteligibilidades e grupos étnicos

Se tomarmos o célebre trabalho de Mary Douglas, *Pureza e Perigo* (1966), veremos de partida que ela se interessa em entender simbolismos e ritualidades – especialmente religiosos – não enquanto instâncias sociais isoladas, apartadas da socialidade mesma que compõe os grupos humanos. Antes, sua intenção é compreender símbolo e rito como partes de um complexo integrado, uma totalidade de sentido para aqueles seus praticantes. Para a autora, pureza e perigo nas relações sociais demarcam formas de inteligibilidade dos seres humanos com o mundo que os circunda, e com suas próprias práticas sociais.

Mas as concepções simbólicas da autora também apontarão para a im-

portância da cultura como algo pervasivo, não isolável, e para as ideias de purificação e impureza como elementos constantemente dispersos pela vida social. As diferenças observadas entre sociedades “primitivas” e outras mais complexas, como a Índia bramânica, repousam antes em suas elaborações estruturais do par pureza/impureza, considerando sua análise, do que em diferenças propriamente de natureza essencializada. Mostra-se, por exemplo, que o estudo das diversas práticas rituais bramânicas concernentes à purificação e a suas observâncias, quanto mais aprofundados, mais conduz à obviedade de estarmos “estudando sistemas simbólicos” (DOUGLAS, 1966: 49). Há aqui uma clara convergência com algumas considerações de Louis Dumont, para quem o entendimento das divisões de castas indianas também deveria se pautar numa contextualização das práticas analisadas, pois cada situação social poderia implicar distintas aproximações dos nativos às concepções de pureza/impureza (DUMONT, 1979).

A preservação da pureza e o afastamento do perigo, desse modo, não corresponderiam a diferentes estágios de complexidade – ou “evolução” – de cada “sociedade” ou “cultura”. Antes, seriam organizações simbólicas de sentido, por isso de inteligibilidade, por parte de tais grupos sociais, tanto do mundo em que vivem quanto das práticas que têm por características. “A análise do simbolismo ritual não pode começar até reconhecermos o ritual como uma tentativa de criar e manter uma cultura particular um conjunto de pressupostos através do qual a experiência é controlada” (DOUGLAS, 1966: 157).

Também Clifford Geertz argumentará sobre a potencialidade simbólica, ou seja, de sentido, que o pesquisador pode encontrar em sistemas rituais e re-

ligiosos. Longe estaria a concepção de cultura como conjunto apenas materializável de práticas e (auto)representações sociais; com a dimensão de sistema simbólico, o que se configura como cultura é o complexo jogo de suporte sociocultural e afirmação de inteligibilidade interna de cada contexto e grupo social, desde aqueles outrora tidos por “primitivos” até os mais colonialmente “complexos” e “avançados”.

Com *A interpretação das culturas* de Geertz (1973) dá-se outro passo no sentido de compreender hermeneuticamente a ideia de cultura em antropologia, distante mas ainda tributária da *Kultur* alemã (ELIAS, 1990). Porque se é verdade que também os “traços culturais” e seus “padrões” derivam, de certo modo, da clássica distinção teórica entre *Kultur* e *civilization*, não deixa de ser verdade que suas formas de atualização foram diversas, a depender dos autores. Em Geertz, temos um marco no desafio antropológico à ideia iluminista de abstrações universais, sejam nas categorias tidas por transcendentais – *Cultura e Sociedade*, e mesmo *Humanidade* – sejam nas universalizações tomadas a despeito da densidade dos contextos em que se apresentam. Não haveria *Cultura*, *Homem*, *Sociedade*, na concepção interpretativa de Geertz, justamente porque as iniciais maiúsculas arrebatariam tais noções – válidas, em certos contextos – de seus espaços vitais, do campo etnográfico mesmo em que foram observadas. Ou construídas, se voltarmos à *invenção da cultura* que Roy Wagner aponta na antropologia (2012). Como Sherry Ortner comentará, ainda sobre Geertz:

o foco mais duradouro da antropologia geertziana tem sido [dos anos 60 até os 80, época desta citação] a questão de como os símbolos modelam os modos em que atores sociais veem, sentem e pensam sobre o

mundo ou, em outras palavras, como os símbolos operam como veículos de “cultura”. (ORTNER, 2011: 423)

O que resta, portanto, das noções centrais *cultura* e *sociedade* quando, como vemos, suas histórias estão marcadas pela contestação de teóricos dos mais diversos? Ou, ainda mais, a que se dedicaria a investigação científica quando, por seu próprio exercício teórico, já não fosse possível esperar encontrar o “Universal” da “Cultura” “Humana”? Não mais padrões culturais como foco de análise, então, mas sistemas culturais e padrões de inteligibilidade, formas de comunicação e sentido que congreguem, de maneiras sempre variáveis, os diversos seres humanos onde quer que estes se encontrem em companhia uns dos outros – para não mencionarmos, claro está, a profusão de relações estabelecidas entres seres humanos e outros não-humanos, que comporiam relações sociais tanto com animais (Ingold, 2007) quanto com outros sujeitos cosmológicos possíveis (Durazzo, 2016).

Edmund Leach já apontara que a “sociedade Kachin” não seria exatamente “uma sociedade”, mas um complexo de relações sociais em que indivíduos e grupos próximos dinamizariam uma constante circulação das/pelas categorias sociais *gumsa* e *gumlao*, como a etnografia explica (LEACH, 1964). A antropologia de Leach evidenciaria, assim, um sistema de comunicação social, em que a “cultura” Kachin não representaria formalmente uma estrutura social modelar, mas permitiria aos diversos atores sociais articularem suas ações – e os entendimentos sobre as ações – num universo simbólico compartilhado. Num universo cultural de inteligibilidade, se quisermos.

É pelo trânsito possível entre categorias sociais locais – *gumsa* e *gumlao* – que os próprios birmaneses da região

se compreendem, delineando diferenciações entre si e estabelecendo aqueles pertencentes a núcleos mais próximos ou mais distantes de si próprios. Fredrik Barth, em seus estudos sobre etnicidade, poderia chamar tais dinâmicas de *grupos étnicos*, apontando em suas fronteiras, ou seja, nos limites que diferenciam uns dos outros, uma das características etnográficas mais marcantes para o tema (BARTH, 2000). Diferentemente de um culturalismo mais radical, ou mesmo de estruturalismos nos moldes de Radcliffe-Brown ou Lévi-Strauss, os grupos étnicos de Barth se caracterizariam, analiticamente, por uma condição até então não muito enfatizada na antropologia: seriam, segundo o autor, *tipos organizacionais*. Nem modelos de estruturas, como quereriam uns, nem exemplos de estágios evolutivos, como defenderiam outros. Nem, ainda, tipos culturais autônomos porque autossuficientes. Justamente o contrário: os grupos étnicos como tipos organizacionais se definem e fortalecem no movimento de relação com grupos e sujeitos distintos, mantendo na alteridade seu motor principal.

Agora, a análise antropológica tem por força de sua tradição teórica e disciplinar, como vemos, a possibilidade de articular uma série distinta e por vezes complementar de análises e metodologias. Ainda com Leach, sabemos que tendências empiristas e racionalistas podem muito bem compor corpo teórico e base para estudos de fôlego, como os do próprio autor (LEACH, 1978). Pensando a dimensão simbólica da cultura, por assim dizer, Leach não abandonaria a consideração sociohistórica das trocas econômicas e das instituições. Por sua vez, a ênfase organizacional de Barth não o faz perder de vista que, assim como a hermenêutica antropológica de Geertz poderia dizer, grupos étnicos possuem complexidade total para as vidas e socialidades daqueles sujeitos que os compõem e que por eles transitam.

É possível considerar tanto *sociedade* quanto *cultura* como conceitos teoricamente obsoletos, frutos de um empenho retórico mais do que uma elaboração propriamente teórica e analítica (STRATHERN, 2014). Entretanto, pode-se também historicizar as tendências intelectuais que conduzem as ideias desde o berço até sua formulação terminológica, com isso desnaturalizando sua pretensa universalidade (cf. ELIAS, 1990; GEERTZ, 1973). Procedendo desta maneira, temos possibilidades de complementar instrumentais teóricos e analíticos, mesmo metodológicos, de acordo com as necessidades e oportunidades de nossas pesquisas. Porque, já que sabemos ser uma tendência acadêmica a bagagem “previamente adquirida” sobre os grupos com quem trabalhamos (CLASTRES, 2014: 222), bagagem esta que levamos a campo, o investigador deve sempre estar aberto para compreender o que encontra, sob as mais diversas luzes.

Como a consideração simbólica da cultura e das práticas sociais nos indicam, como sumarizado aqui, abrem-se novas vias de compreensão antropológica a cada novo elemento encontrado em campo, bem como a cada ajuste teórico e terminológico realizado por parte do pesquisador. Não desprezar quaisquer abordagens, por obsoletas que sejam ou possam parecer, e também não se apegar irrefletidamente aos bastiões das ciências sociais – *cultura, sociedade, pessoa, religião*, quaisquer que sejam. Eis um procedimento teórico apropriado para, a nosso ver, a consideração contextualizada e válida dos fenômenos sociais sobre os quais nos dedicamos.

Neste dossiê, que em muito reflete a variedade possível de estudos sobre *cultura* e *religião*, veremos que há uma oscilação em tudo benéfica para

o campo em questão, seja uma oscilação de abordagens e métodos, seja em problemas de pesquisa e objetos de análise. O que até aqui dissemos ser verdade para *cultura*, i.e., sua mais que múltipla capacidade de significar conteúdos simbólicos e formas organizacionais, também se mostra relevante para o que tomamos por *religião*. Afinal, é mais que sabido que religião, enquanto objeto e conceito, tampouco se presta a universalizações: é na profusão de possibilidades sociais que as *religiões – religiosidades, práticas religiosas, fenômenos religiosos* – se fazem.

Religiões, filosofias e círculos hermenêuticos

Noutros termos, se uma abordagem ingênua consideraria óbvia a categoria “religião”, que abarcaria cristianismo, islamismo, budismo, judaísmo, xamanismo, etc., a verdade é que, após todo o século XX de acalorados debates, os pesquisadores chegam ao século XXI sem disporem de um consenso mínimo sobre quais os traços essenciais e elementares que um fenômeno deve apresentar para ser considerado como “religioso”. Não obstante tal dificuldade imposta à pesquisa, a Ciência da Religião tem se firmado como um campo plural, distinto da teologia por apresentar caráter laico, em constante diálogo com outras áreas de pesquisa em ciências humanas e sociais.

Um dos marcos inaugurais da Ciência da Religião pode ser encontrado no livro “O Sagrado”, de Rudolf Otto (1985), que lançou um vocabulário que hoje permeia largamente os estudos da disciplina, tal como o conceito de *numen*. Contemporâneo a Husserl e empregando o método fenomenológico, Otto se dedica à delineação da experiência da consciência do *homo religio-*

sus diante do Sagrado que, segundo o autor, é caracterizada pela duplicidade entre o caráter *fascinans et tremendum* – fascinante e aterradora – desse contato com o numinoso. A fenomenologia do sagrado, fundada na obra de Otto e expandida por Mircea Eliade, pode ser apontada como uma das principais correntes no estudo da ciência da religião durante o século XX.

Eliade elaborou uma das primeiras propostas de organização da disciplina da Ciência da Religião encontrada lançada em 1949, intitulada “Tratado de História das Religiões” (2010). Segundo o historiador romeno, a Ciência da Religião (*Religionwissenschaft*) se estruturaria, idealmente, em duas áreas complementares: i) uma que se dedicaria ao estudo dos princípios universais e arquetípicos do fenômeno religioso, a que chama “hierofanias”, tais como os deuses celestes, telúricos, o simbolismo das águas, a sacralidade da vegetação, o tempo cíclico, a temática da iniciação...; ii) enquanto a segunda área, que apresentaria metodologia documental, se especializaria no estudo de fenômenos específicos, sobretudo considerados em termos de desenvolvimento histórico.

Apesar de seu diálogo com Jung e sua participação no Círculo de Eranos (ORTIZ-OSÉS et al, 1994), Eliade sublinha a inspiração platônica (e não junguiana) de seu conceito de arquétipo. Desse modo, manifestações de deuses ligados aos espaços celestes seriam atualizações dos arquétipos uranianos. Quaisquer que fossem os fenômenos religiosos descritos empiricamente, no interior da história das religiões, esses seriam atualizações, ainda que diferenciadas e únicas, dos princípios contidos na arquetipologia geral, a qual teria sido obtida por meio de uma metodologia fenomenológica e comparativa, da qual

podemos traçar as origens em James Frazer, Max Muller e George Dumèzil.

É possível que abordagens baseadas na História das Religiões de Eliade tenham formado a corrente mais influente no interior da Ciência da Religião nos Estados Unidos, onde é conhecida por Escola de Chicago. No entanto, logo na década de 1950, diversas críticas incidiram sobre esse sistema, visto por muitos como redutor, devido a lançar a arquetipologia como um *a priori* para a compreensão de qualquer fenômeno. Ocorre, assim, uma pluralização de abordagens, tais como a Sociologia da Religião, a Psicologia da Religião, a História da Religião, a Geografia da Religião e a Antropologia da Religião, da qual a maior parte dos trabalhos no presente volume se aproximam.

Além das contribuições da corrente fenomenológica, também se faz relevante mencionar a grande influência exercida pela hermenêutica – termo hoje em dia de impacto quase universal nas ciências humanas, mas que em sua moderna concepção é inicialmente empregado pelo teólogo protestante e filósofo Scheleiermacher (1999), para quem o *logos* se revela na linguagem por meio do testemunho da experiência. Ao se propor enquanto método compreensivo, a hermenêutica se opõe ao fundamento explicativo da ciência natural. Promovendo o giro linguístico, portanto, enfatizando que o testemunho deve ser objetivado na linguagem, e assumir sua estrutura, tal metodologia se diferencia de uma crítica subjetivista das tradições cartersiana ou kantiana, situando o acesso à compreensão dos fenômenos na esteira de uma efetiva interpretação destes (RICOEUR, 1978).

A multiplicidade possível de interpretações, claro está, permanece em potência de acordo com as abordagens

analíticas, as configurações contextuais dos fenômenos e sua variabilidade temporal, sempre ofertando novos campos hermenêuticos a novos empreendimentos investigativos. A isto nos debruçamos neste volume, apresentando trabalhos que, diversos, contribuem para a recém-consolidada área de Ciências das Religiões no Brasil, bem como a nossas várias áreas correlatas.

Dos artigos neste volume

O primeiro texto deste dossiê, de Fábio Gerônimo Mota Diniz, apresenta uma comparação entre as figuras de Medeia e Jesus Cristo. Para tanto, o autor parte de uma constelação imagética que caracteriza a representação de Medeia na literatura grega, a saber, feminina, estrangeira e feiticeira. O autor prossegue sua análise apontando possíveis nexos de comparação entre as personagens Medeia e Jesus a partir da deusa Hécate, da qual Medeia é sacerdotisa, e Maria, mãe de Jesus. Por fim, o autor nos apresenta o que ele chama de exercício simbólico, uma nova forma de leitura do universo artístico, aplicado às duas figuras centrais para sua análise.

Felipe Freitas de Souza nos apresenta, no segundo texto, uma análise do discurso de ódio contra muçulmanos na internet, especificamente no Twitter. Segundo este autor, temos a construção de imagens estereotipadas que justificam e fundamentam a prática de violência tanto física quanto simbólica tendo como alvo muçulmanos. O Islam é considerado, nesse esquema preconceituoso, como monolítico, estático, alheio à nossa sociedade, inferior, nêmesis e manipulador, sendo justificável, portanto, a discriminação contra seus fiéis. Essa discriminação tem assumido traços cada vez mais violentos, o que sugere, diz-

-nos o autor, muito mais uma tendência a barbárie do que à civilização.

O terceiro texto, de Mirinalda Alves Rodrigues dos Santos, discute acerca do ensino religioso na Base Nacional Comum Curricular apontando como a presença do ensino religioso na referida BNCC serve, no atual cenário, para legitimar um discurso conservador e preconceituoso que defende uma visão limitada do ensino religioso, que impede os alunos de acessarem a diversidade religiosa.

Na sequência, temos o texto sobre as festas do Divino Espírito Santo pelo Brasil, escrito por Débora B. G. Thomsen, Rosália Maria Netto Prados e Luci Mendes de Melo Bonini. Neste artigo, estudam-se as festas do divino dos municípios de Mogi das Cruzes-SP, Alcântara-MA, Pirenópolis-GO, São João Del Rei-MG e Vale do Guaporé-MT/RO, tendo como conceitos chave do estudo as questões do regionalismo e do patrimônio cultural que vão apontar para as diferenças e variações das festas em cada cidade. As autoras investigam se há alguma política consistente para que se reconheçam tais festas como patrimônio cultural nessas localidades.

Dentro do horizonte da midiatização voltada para a questão religiosa temos o artigo de Fernanda Lima Lopes, *FÉ MIDIATIZADA? Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede*. Trata-se de um trabalho de cunho teórico que pretende preparar uma base para futuras pesquisas de cunho empírico acerca do tema. Nesse sentido, ele apresenta algumas definições de termos religiosos bem como um mapa das visões teóricas acerca da midiatização.

O sexto artigo, de autoria de Márcia Zanin Feliciani, Leandra Cohen

Schirmer e Aline Roes Dalmolin, analisa a atuação do Pastor Silas Malafaia contra o PLC 122/2006, proposto pela deputada Iara Bernardi com o objetivo de criminalizar atos de violência física e/ou simbólica referentes a sexualidade e gênero. O Pastor Malafaia foi uma das vozes mais importantes a representar os interesses conservadores que entendem este tipo de legislação como ofensivo à família e à liberdade de expressão. As autoras analisaram sua atuação tanto no Twitter quanto no Facebook no período de discussão e votação do projeto de lei.

O sétimo artigo, de Robson Dias, Eliane Muniz Lacerda e Victor Márcio Laus Reis Gomes, analisa documentos da CNBB da época da ditadura. Os autores levam em consideração cinco casos de religiosos acusados pelo Estado de praticar atividades subversivas, publicados nos jornais Folha de S. Paulo, Jornal do Brasil, O Estado de S. Paulo e O Globo. As perspectivas teóricas adotadas são: Teoria da Notícia, da abordagem da Hipótese de Agenda-setting e do enquadramento de notícias. Os autores nos convidam a refletir acerca das relações entre organizações num cenário de controle como era o da ditadura civil-militar, bem como acerca do papel da Igreja como geradora de notícias.

Em seguida temos o artigo de Viviane Bernadeth Gandra Brandão, sobre as Festas de Agosto conforme a Oficialidade Católica. Trata-se de uma análise da percepção de líderes católicos oficiais que atuam em Montes Claros-MG, a respeito da dinâmica contemporânea das Festas de Agosto que acontecem na cidade. A autora investiga como a instituição lida com as mudanças culturais que repercutem nas festas, considerando a maior autonomia do indivíduo diante da Igreja em nosso tempo.

Por fim, concluindo brilhantemente este dossiê, temos o artigo do professor Purushottama Bilimoria, *The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)*. O autor nos apresenta um estudo acerca do modo como Deus é concebido nas filosofias de Heidegger e Jaspers. Depois de uma análise da divindade nesses dois pensadores o autor passa a dialogar com a escola de pensamento indiana chamada Nyaya, propondo assim um profícuo diálogo entre tradições orientais e ocidentais.

Esperamos que este dossiê possa despertar e enriquecer o debate sobre religiões no Brasil. Boas leituras a todos!

Dr. José Abílio Perez Júnior (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/UFJF)

Leandro Durazzo (Doutorando – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRN)

Derley Menezes Alves (Doutorando – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/UFPB)

Bibliografia

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1934.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Éditions Gallimard, 1979.

DURAZZO, Leandro. Antepassados presentes: o contato entre vivos e mortos no budismo chinês. *Cadernos do Ceil*, Revista Multidisciplinar de Estudos sobre o Imaginário. Número 3 (Ausência), Lisboa, 2016, p. 81-93.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.

INGOLD, Tim. Introdução a O que é um animal? *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. Niterói, EdUFF, n. 22, p. 129-150, 1º Semestre de 2007.

LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma*. Norwich: Fletcher and Son, 1964.

_____. *Cultura e comunicação: A Lógica pela Qual os Símbolos Estão Ligados: uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

ORTIZ-OSÉS, A. TRÍAS, E., DURAND, G. y GARAGALZA, L (org). *El Círculo de Eranos*. Una hermenéutica simbólica del sentido). *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, (53). Barcelona: Anthropos, 1994.

ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. *MANA* 17(2): 419-466, 2011.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro

Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SAHLINS, Marshall 1997.. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II). *MANA Estudos de Antropologia Social*, 3 (1 e 2). Rio de Janeiro: Relume-Dumará; PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SCHELEIERMACHER. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Dossiê

**O tríplice feminino: Jesus, Medeia
e a identidade do Poeta enquanto uma feiticeira sacrificada**

**El tríplice femenino: Jesus, Medeia
y la identidad del Poeta mientras una hechicera sacrificada**

**The triple feminine: Jesus, Medea
and the Poet's identity as a sacrificial witch**

Fábio Gerônimo Mota Diniz¹

Palavras chave:

Jesus

Medeia

Poesia

Resumo:

Construído a partir de uma comparação entre as figuras da personagem mítica grega Medeia e do salvador e filho de Deus, da mitologia cristã, Jesus Cristo, o texto pretende apresentar uma faceta possível da figura do Poeta que nomeamos “feiticeira sacrificada”. A ideia é propor um *topos* referencial simbólico a partir do qual se compreenderá o artista, especialmente o Poeta, como uma figura feminina e dotada de especiais poderes sobre o cosmos, cujo sacrifício a leva a uma ascensão. Nessa ascensão se revelam uma série de símbolos e imagens ligadas ao universo da mulher enquanto mãe, estrangeira e feiticeira, que operam como motores fundamentais do seu fazer poético, derivado dessa crise instaurada na identidade do eu-criador diante de seu martírio. Assim, partindo dessa nossa análise dos dois personagens arquetípicos, faremos a proposta de uma percepção da feiticeira sacrificada como um dos possíveis arquétipos identitários desse Poeta posto diante do sofrimento.

Resumen:

Construido a partir de una comparación entre las figuras de lo personaje mítico griego Medea y el Salvador y el hijo de Dios, de la mitología cristiana, Jesús Cristo, el texto tiene la intención de presentar una posible vista de la imagen del poeta que nombramos “bruja sacrificio.” La idea es proponer un tópos referencial simbólico de que el artista, sobre todo el poeta, será entendido como una figura femenina y dotado de poderes especiales sobre el cosmos, cuyo sacrificio conduce a una ascensión. En esta ascensión se revelan una serie de símbolos e imágenes vinculadas al universo de la mujer como madre, extranjero y bruja, que actúan como fuerzas fundamentales conductor de su obra poética, derivados de esta crisis en la identidad del creador frente a su martirio. Así, a partir de nuestro análisis de los dos personajes arquetípicos, propondremos una percepción de la hechicera sacrificada como uno de los arquetipos de la posible identidad de esta poeta frente al sufrimiento.

Palabras clave:

Jesus

Medeia

Poesia

Keywords:

Jesus

Medea

Poetry

Abstract:

Built from a comparison between the figures of the Greek mythical character Medea and the savior and son of God, from Christian mythology, Jesus Christ, the text intends to present a possible sight of the Poet's image we named “sacrificial witch.” The idea is to propose a symbolic referential tópos from which the artist, especially the Poet, will be understood as a female figure and endowed with special powers over the cosmos, whose sacrifice leads to an ascension. In this ascension are revealed a series of symbols and images linked to the universe of the woman as mother, foreigner and witch, who act as fundamental driver forces of her poetic work, derived from this crisis established in the identity of the creator in the face of her martyrdom. Thus, starting from our analysis of the two archetypal characters, we will propose a perception of the sacrificed sorceress as one of the possible identity archetypes of this Poet in the face of suffering.

O tríplice feminino: Jesus, Medeia e a identidade do Poeta enquanto uma feiticeira sacrificada

Introdução

Em artigo outrora publicado, partimos de uma comparação entre as figuras do herói mítico grego Orfeu e do anjo caído da mitologia judaico-cristã Lúcifer, para apresentar uma faceta possível da figura do Poeta que coincide com a do anjo-caído, tendo em vista um *tópos* referencial simbólico a partir do qual se compreende o artista, especialmente o Poeta, como um herói que, rebelado contra certa instância de poder, sofre uma queda ocasionada por um erro inescapável. Àquele momento propusemos uma leitura incompleta, visto que para o fechamento de um sistema simbólico, surgira uma demanda pela instância dialógica complementar, ou seja, das figuras que divergiriam do sistema proposto. A urgência de complementação surge, ainda, do notável trecho que destacamos de poesia do brasileiro Carlos Drummond de Andrade, ao fazer-nos enxergar pelo famoso “Poema de sete faces” outra faceta de Jesus Cristo:

Meu Deus, por que me abandonaste
se sabias que eu não era Deus
se sabias que eu era fraco
(ANDRADE, 2013, p. 11)

Apontamos a explícita referência do Poeta ao clamor de Jesus Cristo que, diante de destino funesto destino da crucificação, afirma no Evangelho segundo São Marcos (15:34) e também segundo São Mateus (Mt. 27:46)¹:

[46] περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων “Ἐλωὶ ἔλωὶ λεμὰ σαβαχθανεὶ;”

τοῦτ’ ἔστιν “Θεὸς μου Θεὸς μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;”

Acerca da nona hora, exclamou Jesus em voz alta, dizendo “*Eloí Eloí, lemá sabakhthaneí?*”, isto é, “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”

A referência, no texto grego, Ἐλωὶ ἔλωὶ λεμὰ σαβαχθανεὶ [Eloí, Eloí lemá sabakhthaneí] é uma transcrição do hebraico, associada ao Salmo 22, que diz “אֱלֹהִים אֱלֹהִים לָמָּה שָׂכַחְתָּנִי” [*Eli Eli lama azavtaní*]. Cristãos tradicionalmente identificam este salmo como um prenúncio da crucificação do messias e, de tal modo, de seu martírio em prol da humanidade. Propusemos, no texto em questão, observar uma ambiguidade construída por Drummond no poema, pois, sendo o poema de um *gauche*, este anjo torto poderia igualmente ser, Lúcifer, que fora punido por Deus justamente por não poder ser ele mesmo Deus. De tal modo, espelha-se tanto o filho de Deus e salvador da humanidade quanto o anjo caído, movimento que, como observamos, por último, encontra lugar no próprio Apocalipse, quando Cristo se equipara à Estrela da Manhã (KELLY, 2008, p.9), símbolo luciferiano por excelência.

A despeito de possíveis outras interpretações, tínhamos como objetivo a leitura simbólica imagética do duplo Lúcifer-Orfeu como sendo um ícone para a imagem do Poeta enquanto essa figura caída, que de sua queda faz a arte. E, de tal modo, abre-se o mesmo caminho da duplicidade judaico-cristã-helênica em relação ao aproveitamento da contraparte imagética de Orfeu: a feiticeira Medeia^{IV}.

Para implementar essa leitura, assumiremos uma perspectiva similar à assumida no outro texto, fazendo uma analogia entre as figuras a partir de suas constelações simbólicas, ou seja,

dos elementos imagéticos que dialogam entre si. Como observa Gilbert Durand, “os símbolos constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetipal, porque são variações sobre um arquétipo (DURAND, 2012, p. 43)”. No caso, propusemos naquele texto um arquétipo, o do Poeta enquanto anjo/herói caído, e concluímos que “a poesia como ato de desobediência que revela, ao mesmo tempo, uma angústia existencial”. A partir dessa premissa, a reflexão que dialoga Medeia e Jesus deve, da mesma forma, desenhar uma relação analógica/alegórica entre símbolos que constelem em favor de um *tópos*. Assumimos, de início, as características de Medeia que convergem na sua representação dentro da literatura grega: o feminino, o estrangeiro e o feiticeiro^v. Nesse sentido, precisamos analisar essas três premissas para entender se há a possibilidade do contraponto ao binômio Orfeu-Lúcifer em Medeia-Jesus. Como o título do artigo propõe, a natureza mágica será o ponto chave, mas não abandonaremos as outras perspectivas pois, de fato, toda a construção dessas personagens pode ser encarada como um diálogo simbólico religioso-poético e, ademais, configurar um novo *tópos*.

Feminina

A imagem que temos de Jesus Cristo – homem caucasiano, geralmente louro e de olhos claros, com cabelos longos e lisos e barba –, consagrada pela iconografia tradicional, vem sendo muito questionada em tempos recentes^{vi}. Porém, em geral, há pouco a se questionar no que diz respeito à percepção de seu gênero, masculino. A despeito de questionamentos sobre sua relação com mulheres – essencialmente Maria Madalena – popularizada seja por teóricos conspiratórios, seja pela literatura

popular. E é claro que não parece haver motivos para se questionar sua representação enquanto homem.

Em 2015, a atriz Viviany Beleboni causou polêmica durante a 19ª Parada do Orgulho LGBT, em São Paulo, ao aparecer crucificada, encenando o martírio de Jesus Cristo que é o pilar da religião cristã. A polêmica deriva, essencialmente, do fato de Viviany ser transexual, e de sua encenação ser um ato de protesto contra a violência constante contra grupos LGBT. Utilizando-se da iconografia associada à figura símbolo do cristianismo, ela pretendia, em suas palavras, usar “as marcas de Jesus, que foi humilhado, agredido e morto. Justamente o que tem acontecido com muita gente no meio GLS, mas com isso ninguém se choca (DANTAS, 2015)”. A cena apresentada por Viviany dialoga particularmente com a peça *O Evangelho segundo Jesus, rainha do céu*, de Jo Clifford, na qual a autora propõe a ideia de um Jesus que volta ao mundo como transexual. Assim como o protesto de Viviany, a peça de Clifford foi alvo de severas críticas já na sua primeira apresentação, em 2009, e não foi diferente quando apresentada, em 2016 e 2017, sob a direção de Natalia Mallo. Por fim, podemos ainda mencionar entrevista feita com a primeira pastora transexual da América Latina, Alexya Salvador, que questiona o gênero de Jesus para defender sua posição enquanto sacerdotisa, afirmando que “Jesus Cristo foi o primeiro homem trans (DECLERCQ, 2017)”. Ela parte da trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para apontar que, se Deus enviou seu filho para a terra ele, Jesus, “tinha o gênero divino, correto? Então, quando ele desceu para a terra ele passou a ter o gênero humano”. Nessa proposição, Jesus, Deus e toda divindade seria, em suma, agênera, ou ao menos a noção do que é gênero para as divindades seria algo distante de nossa noção de gênero.

Claro que pode soar, ao leitor interessado em um texto acadêmico, que nossas interlocutoras não serviriam de fundamento para propor uma visão diversa do gênero do filho de Deus. E, de fato, não é o que esse artigo propõe, em si, mas sobre o foco do texto nos debruçaremos depois. O que propormos, aqui, é uma justificativa para se pensar além da iconografia e, claro, não ignorar a implicação política dessa proposta. Não obstante, o interesse maior de todas as interlocutoras listadas acima é defender a presença do corpo político da trans, renegada que é ao espaço do “anormal”, e para tanto usar a figura sacra de modo blasfêmico serve ao propósito provocativo. O que une Beleboni, Clifford e Salvador é a disputa política pela participação de seus corpos no contexto de uma sociedade que ainda mata as transexuais apenas por serem. E nisso, claro, este texto provoca, também, ao se iniciar com tais discursos – as mencionando, defendemos suas presenças e nos alinhamos politicamente a elas. No entanto, é apenas essa a perspectiva possível quando se fala do gênero de Jesus?

Não é, e uma leitura distante temporalmente, mas talvez próxima contextualmente, é a de Juliana de Norwich, anacoreta e mística inglesa que viveu no século XIV. Partindo de trecho do livro de Isaías, 49: 15, em que o profeta compara o amor de Deus ao de uma mãe pelo seu filho, Juliana apresenta, em seus escritos, uma imagem de Jesus que o aproxima de uma mãe, e a relação mística real que se pode ter com ele seria a mesma entre um filho e sua mãe. E, segundo Bynum, essa não seria a única leitura que aproxima as figuras divinas da figura da mãe; ela apresenta ao menos oito autores cristãos, todos homens, do século XII. Para ela, a comparação tem fundamento em dois aspectos fundamentais:

Em primeiro lugar, as imagens assumem certos estereótipos sexuais - isto é, elas mostram que, para esses escritores religiosos, certas características de personalidade foram vistas como femininas, e outras características como masculinas. Ao longo desses textos, gentileza, compaixão, ternura, emoção e amor, nutrição e segurança são rotuladas como femininas (ou “maternas”); autoridade, julgamento, comando, rigor e disciplina são rotulados como masculinas (ou “paternas”); instrução, fertilidade e criatividade estão associadas a ambos os sexos (seja como geração ou como concepção). [...] Um segundo padrão une essas imagens o que é tão óbvio quanto o primeiro. Tanto em referências a figuras de autoridade terrenas quanto em referência a Deus, a imagem materna é uma imagem de dependência, ou união ou incorporação. Os seios e a nutrição são imagens mais frequentes nesta literatura do que a concepção e o parto. E onde o nascimento e o útero são imagens dominantes, a mãe é geralmente descrita como a que concebe e carrega a criança no seu ventre, não como aquela que expulsa a criança no mundo, sofrendo dor e possivelmente a morte para dar vida. Concepção e parto, como a amamentação, são, portanto, imagens principalmente de fertilidade, retorno ou união, segurança, proteção, dependência ou incorporação, não imagens de alienação, sacrifício ou emergência no sentido da separação. As referências a Deus como mãe geralmente ocorrem, não no contexto de castigo dos pecadores ou elaboração do abismo entre humano e divino, mas sim como parte de uma imagem geral do crente como criança ou iniciante, totalmente dependente de um Deus amável e amoroso (BYNUM, 1977, p. 269^{vii}).

O que Bynum aponta é fundamental para que compreendamos a natureza ambígua, mesmo para esses antigos escritores cristãos, da divindade. Seja enquanto Deus, seja no corpo de Cristo, encontramos a presença de características que apontam para uma forte presença do feminino em mais de uma dimensão, mesmo se dispensadas as percepções estereotipadas e misóginas desses escritores.

Acrescentamos, ainda, o destino de Cristo, que é entregar seu corpo em sacrifício. Antes mesmo de ser definitivamente sacrificado, Cristo se oferece a seus apóstolos (todos homens) em banquete do qual todos se alimentam de seu corpo e sangue. Essa narrativa, que funda o evangelismo, apresenta a imagem de um sacrifício alimentar em que o sacrificado é um ser que, mesmo não sendo um animal, possui uma natureza diversa da humana, mesmo que a um humano se as-

semelhe. A comunhão do corpo de Cristo se dá enquanto alimento e, não por acaso, temos matéria sólida e líquida: como a mãe que é, Cristo se doa a seus filhos e os alimenta. É pela nutrição que acontece a união, a comunhão, e como aponta Bynum essa comunhão recupera a imagem desse Deus amoroso e maternal da qual Cristo é o símbolo mais caro.

E é o aspecto maternal um dos mais marcantes do feminino no mito de Medeia. Segundo a fonte tradicional, a tragédia de Eurípedes, quando traída por Jasão, Medeia decide vingar-se assassinando seus próprios filhos. O ato choca, obviamente, pelo peso que existe em uma mãe vitimar sua própria prole, e pela natureza da decisão estar atrelada à vingança, o que poderia supostamente transformar o crime em um ato praticado por motivo torpe. Nesse sentido, cabe retomar as palavras de Medeia na obra do tragediógrafo grego:

Redireciono a fala neste ponto – pranteio o fato a ser perfeito: mato meus filhos... e ai de quem ficar na frente!	790
Arraso o alcácer de Jasão e sumo, pela senha fatal contra os meninos que mais amo no mundo, sob o crime que mais que nenhum outro agride o pio: o riso do inimigo fere o íntimo. A vida avulta? Avilta, se há vacância de lar, pátria, refúgio contra os sujos. Que erro crasso deixar o paço pátrio, cair na logorreia de um helênico, o qual, se deus quiser, será punido! Não mais sorri aos jogos dos meninos, nem cria outra linhagem com sua ninfa: meus fármacos fatais hão de matar terrivelmente a terribilíssima. Não queiram ver em mim um ser fleumático ou flébil. Tenho outro perfil. Amor ao amigo, rigor contra o inimigo; eis o que sobreglorifica a vida!	795 800 805 810

(EURÍPIDES, vv. 790-810^{VIII})

De certo modo, mesmo que a atitude seja fruto de ciúmes e uma vingança contra a traição, esta não está restrita ao fato de Jasão se casar com outra mulher, mas à promessa feita a Medeia. Sua postura diante do ato depende muito mais do seu status como estrangeira que confiara ao herói seu futuro e, por ele, abandonara tudo que lhe era sagrado, que de ciúmes propriamente dito. Antes, porém, de partirmos para a análise desse aspecto, ainda precisamos abordar, de modo comparativo, a natureza feminina de Jesus e Medeia.

Medeia, assim como Cristo, é mãe, como observamos. No entanto, ao invés de sacrificar a si em prol de seus filhos, ela sacrifica os filhos em prol de sua honra manchada, em um ato condenável. Porém, claro, trata-se de um sacrifício se considerarmos o status do amor materno como algo inalienável e, nesse sentido, ambas, Jesus e Medeia, são mães que sofrem a dor de se sacrificarem, quaisquer os motivos. Além

disso, tendo em vista que Jesus é, ao mesmo tempo, filha e o próprio Deus, podemos considerar sua premeditada entrega como um sacrifício da mãe-Deus, e é sob essa ótica que muitas vezes é feita a lamentação religiosa que conduz à compreensão da comunhão como um ato de remissão dos pecados. Deus entregou sua filha, Jesus, para ser morta em prol da humanidade – que, por seus atos funestos, já havia sido condenada antes, pelo dilúvio –, e esse seria um ato benevolente, de amor. De certo modo, mesmo que condenável, o ato de Medeia também é o ato amoroso, mesmo que seja do abandono do amor – “Amor/ao amigo, rigor contra o inimigo;/eis o que sobreglorifica a vida!”. Se eles não têm consciência do crime da mãe, os filhos de Medeia, como Jesus, não possuem livre-arbítrio para negarem seu destino.

Além disso, o ato de assassinato dos filhos, considerados como extensão do corpo feminino, também é um ato de sacrifício. Medeia entrega parte de si, seu próprio sangue, à morte:

Está traçado, amigas: mato os filhos e apresso a fuga. Não existe um ser – um ser somente! – que suporte ver o braço bruto sobre os seus. Não tardo: o fim dos dois se impõe e a mãe os mata,	1.240
se é isso o que há de ser. Ó coração- -hoplita, descumprir esse ato horrível, se <i>ananke</i> , o imperativo, o dita? Empunha, mórbida mão, o gládio, e mira o triste umbral de tânatos! Deslembra o amor	1.245
de mãe, não te apequenes! Na jornada brevíssima de um dia, não te atendas ao fato de que deles és a origem, posterga tuas lágrimas! Amaste quem dizimas. Funesta a moira mesta.	1.250

(EURÍPIDES, vv. 790-810)

Ao dizer, em Eurípedes, “amaste quem dizimas”, Medeia entrega seus filhos à morte, como Deus à sua filha Jesus. E não se questiona seu amor, pois a própria Medeia afirma categoricamente que “Não existe um ser/– um ser somente! – que suporte ver/o braço bruto sobre os seus”. A despeito de Deus ser questionado por Jesus acerca de seu abandono, sabemos que ela conhece essa dor e a valoriza por outro evento: quando pede a Abraão que sacrifique seu filho, Isaque, por ela. Porém, mãe, ela envia o anjo para que interrompa o ato, visto que percebera no pai a disposição para consumá-lo. A morte do filho, em resumo, é um ato sagrado, de entrega e amor.

Podemos, ainda, destacar a traição como movimento fundamental nas duas narrativas. Medeia e Jesus caminham para seus sacrifícios por serem traídas, ambas, por um homem (Jasão/Judas). A traição de Jesus possui traços de uma relação mais íntima, podemos acrescentar, com o famoso beijo narrado nos evangelhos. Esse beijo, *καταφιλέω*/kataphiléō, ou seja, um beijo terno e amoroso, é o sinal de Judas aos soldados de que aquela pessoa era Cristo. Porém, mesmo que o beijo seja um sinal, o evangelho de Mateus chamá-lo de *kataphiléō* intensifica o ato, dando ares de um amor terno entre os dois, de carinho, e não de dissimulação. De fato, se destilarmos a imagem, temos um domínio da relação amor-traição, tanto em Medeia como em Jesus.

E, ainda, é impossível esquecer que um dos dados marcantes e fundamentais da figura de Cristo é justamente o seu nascimento de uma virgem, Maria, a figura central do culto feminino dentro do cristianismo. A virgindade associada à pureza é um dos traços definidores de várias culturas ocidentais, e não é forçoso pensá-la sob a ótica da dominação masculina sobre a mulher, sendo a consumação do matrimônio um ato celebrado como a posse definitiva da mulher por seu esposo.

Em que valha, ainda, a iconografia associada ao ato – o sangramento, a entrega, a união – queremos, contudo, destacar a aproximação que Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa faz entre Maria e Medeia:

É tempo agora de abordar a figura de pensamento que nos dirige, o paradoxo que fica claro a partir da antítese que escolhemos no título. Medeia e a Virgem-Mãe Maria. Dois absurdos: aquela, que com sua face sombria e totalitária advinda de uma antiga divindade feminina, gera para matar e aquela outra que, sendo gente comum, mulher virgem, é também mãe de uma divindade. Ela própria, outro absurdo, não chega a ser deusa-mãe, mas é tão-somente mãe da divindade.

Medeia, constituída a partir do poder, se coloca na disputa, na repressão, na neutralização do outro e é por isso mesmo essencialmente autocentrada; a virgem-mãe se coloca num lugar de fronteira ou numa espécie de fusão de condições opostas, de incorporações de diferenças, lugar onde se encontram o dominador e o subjugado (BARBOSA, 2013, p. 6-7).

Escolhida para carregar a filha da divindade, Maria é desprovida de vontade própria – motivação, é bom que se diga, da natureza misógina e opressora de muitos cultos cristãos na lida com as mulheres – e seu ato é um “absurdo”, como observa Barbosa, posto que não poderia conceber enquanto virgem. Ao ser violada por Deus – aí sim, em sua natureza masculina, representada pelo anjo –, Maria se aproxima das tantas jovens donzelas estupradas por Zeus na mitologia grega. Porém, desde que recebe a sua “tarefa”, ela sabe que seu destino é apenas do de receptáculo da rebenta que irá, sacrificada, redimir a humanidade. Apesar de completamente diferentes em seus objetivos finais, destaca-se a determinação de ambas em cumprirem seus papéis, em se entregarem – e a seus filhos.

Estrangeira

A que se deve a fúria de Medeia? Flávio Ribeiro de Oliveira, na introdução de sua tradução da Medeia, observa que a origem do sentimento de Medeia não está restrita ao ciúme, como comentamos acima, mas está diretamente relacionada ao conceito grego de *timé*, “honra”, que assume nesse contexto o sentido de “valor atribuído a alguém por seus iguais”. Assim ele apresenta a motivação do ódio de Medeia pelos atos de Jasão:

[...] Medeia, neta do deus Sol e filha do rei da Cólquida, fora honrada e respeitada em sua comunidade. Mas fugiu com Jasão, depois de trair seu pai e sua pátria; na fuga, matou seu irmão e cometeu uma série de crimes horrendos – tudo isso por amor de Jasão, para ajudá-lo e para honrá-lo. Ao trair seu país e sua família, perdera irremediavelmente a *timé* de que fruía na Cólquida. Para ela, não havia possibilidade de retorno, seus atos tornaram inviáveis a volta para casa e a reassunção daquela *timé*. Medeia sacrificou definitivamente tudo o que tinha por Jasão; de sua perspectiva, Jasão deveria, em troca, atribuir alto valor, deveria honrá-la e fazê-la honrada em Corinto, cidade em que se refugiaram: é um princípio de reciprocidade. Mas ela é frustrada justamente nessa *timé* a que teria direito: Jasão, em vez de honrá-la, a troca pela filha de Creonte, rei de Corinto (OLIVEIRA, 2007, p. 13).

A reação violenta de Medeia, de tal modo, tem origem na traição de Jasão à sua honra e a seu juramento. É uma relação de troca entre estrangeiros mediada por uma relação amorosa que se sustenta a ação de Medeia. Nesse sentido é inevitável e substancial o fato de que a hospitalidade oferecida a um estrangeiro e a subsequente viagem para longe de sua casa selam o destino de Medeia.

A iconografia do nascimento de Cristo, celebrada anualmente, é amplamente conhecida e dispensa pormenores. A despeito disso, como no caso de Medeia, sobressaem as tópicas da hospitalidade e da viagem: Maria concebe Jesus fora de sua cidade natal, em Belém, em uma manjedoura pois não encontra hospedagem. Ambas, Medeia e Jesus, são estrangeiras quando atingem sua vida adulta e vivem seus sacrifícios e, mesmo que para a segunda a natividade seja menos problemática, seu nascimento é fundamental como elemento de congregação. Além de seus pais, viajam em busca da anunciação do messias os famosos três reis magos, figuras alegóricas representantes do Oriente e que cumprem uma profecia anunciada nos *Salmos*, 71:11, “E o adorarão todos os reis e todas as nações o servirão^{IX}”. Além disso, a criança é visitada por outros pastores e admirada pelos próprios animais, o que, podemos considerar, demonstraria que nela residiria a comunhão entre todos os seres e todas as nações.

Porém podemos alargar o campo semântico da noção de “estrangeiro”, para abarcar outro evento: a ascensão. Medeia, após seus atos trágicos, é levada no carro do sol para os céus; Jesus ressuscita, ao terceiro dia após sua morte, e vai viver ao lado de Deus – ou voltar à sua essência enquanto Deus, se considerarmos que ela é a própria divindade. Nos dois casos, a ascensão tem um papel fundamental se considerarmos sua dimensão imagética. Como aponta Durazzo:

Na esteira de Bachelard, Gilbert Durand aponta as diferentes valorizações que as imagens ascensionais podem apresentar. Se, por um lado, elas indicam o impulso rumo ao sagrado, o caminho que liga chão a céu é capaz de assumir diversas posturas éticas. Daí que, além da direção do sagrado, a verticalidade também se liga à direiteza moral, à hierarquia – política monárquica, litúrgica ou militar –, ao monoteísmo e às práticas de elevação que entrela-

çam pureza, castidade, moral e santidade (DURAZZO, 2013, p. 55).

Assim, a ascensão de Medeia/Jesus traz um reencontro da divindade em carne com sua essência divina, ou seja, religa o humano ao divino. É ritualístico esse movimento, com certeza, e impregnado de sagrado – como o é a catábase de Orfeu/Lúcifer. E, se os efeitos dessa ascensão não são os mesmos, são ao menos aproximáveis: Cristo retorna para os céus, ao lado de sua mãe Deus para ser rainha e divindade, enquanto a ascensão traz a redenção de Medeia, que após seu ato de sacrifício não teria mais lugar nesse mundo. De certo modo, em analogia com o aspecto estrangeiro de ambas figuras, Medeia e Jesus são ambas estranhas em relação aos mundos de que fazem parte, seja por serem figuras desafiadoras da ordem, seja por serem ambas detentoras de poderes que extrapolam a naturalidade.

Se considerarmos o caráter de estrangeira, portanto, Medeia e Jesus são consideravelmente diferentes, mesmo que compartilhem certas dimensões imagéticas e simbólicas. Há que se considerar, no entanto, que ambas são descendentes de divindades e sua relação com essas potências – e com outras figuras que podem assumir papel similar, ao menos alegoricamente – encaminha definitivamente nossa análise para o aspecto poético da nossa comparação.

Feiticeira

Ao agir enquanto sacerdotisa da deusa Hécate, Medeia utiliza-se de *phármakon*, ou seja, de preparados mágicos e poções, motivo pelo qual no poema Argonáutica, de Apolônio de Rodes, poema épico do séc. III a.C., será chamada de *polyphármakon* (III, v. 27; IV, v. 1677) “a de muitos fármacos”. É por meio desses fármacos que Medeia irá garantir que o herói Jasão conquiste o poder de subjugar terríveis desafios e con-

quiste o velocino dourado, seu objetivo na viagem ao lado dos Argonautas. E é com os mesmos fármacos que ela conduzirá à morte Pélias, tio do herói e usurpador do trono de Iolco, do qual Jasão seria príncipe, por direito. Por fim, será pela sua habilidade de feiticeira que ela assassinará também o rei Creonte e sua filha Creúsa, futura esposa de Jasão, usando de uma túnica impregnada de seus fármacos.

Jesus pode ser, para todos os efeitos e em larga medida, uma feiticeira. Suas práticas, chamada de milagres, envolvem cura, exorcismo, multiplicação de itens, ressurreição e outros eventos fantásticos. No entanto, Jesus não se vale de *phármaka* para tal, mas de seus dons derivados de sua descendência divina, o que poderia afastá-lo, em nossa comparação, de Medeia. Podemos manter a comparação, ainda, pois Medeia é filha de Eetes, senhor da Cólquida, e com isso descendente direta do deus sol, Hélio. Essa descendência é evidenciada mais de uma vez ao longo das representações clássicas de Medeia, especialmente com o destaque dado a seu olhar. Em Apolônio, o poder do olhar de Medeia recebe destaque em III, vv. 886-7, quando é dito que as pessoas se afastavam para evitar olhar diretamente para seus olhos; em IV, vv. 727-29, quando Circe, irmã de Eetes e filha de Hélio, portanto, busca identificar seu parentesco com a sobrinha pelo brilho no olhar; e, por fim, quando ela derrota o gigante de bronze Talos, no Canto IV, que a própria Medeia apresenta como um feito individual, de seus poderes apenas (IV, vv. 1654-68).

Por outro lado, Jesus não interage, em nenhum momento, com intenções destrutivas. Enquanto o *phármakon* no contexto tradicional da feitiçaria de Medeia seria, ao mesmo tempo, remédio e veneno, Jesus utiliza seu dom apenas para a cura, nunca para provocar qualquer tipo de dano mesmo a seus maiores inimigos. É de sua natureza, visto que é a filha de Deus e herda seu amor infinito e incondicional,

resumido pelo seu mandamento de amar a todos e dar a outra face a um inimigo. Nesse sentido, mesmo que considerássemos como *phármaka* as atitudes de Jesus, ela não pode ser como tal admitida por não ter essa dupla função, sendo restrita em sua atuação enquanto feiticeira unicamente voltada para o bem, para a cura. Além disso, no capítulo nono do livro do Apocalipse, os feiticeiros, *phármakos*, são condenados duas vezes, sendo colocados entre aqueles atingidos por uma segunda morte, a condenação eterna da alma, por não se arrependem de seus pecados.

Assim, por um lado, tanto Medeia como Jesus podem ser observadas enquanto feiticeiras que se valem de sua ascendência divina (Hélio/Deus) para realizar seus milagres/magias. Como feiticeiras, elas desafiam a ordem e fazem uso de suas habilidades para contrariar instâncias de poder (Eetes/Jasão de um lado, Roma do outro), e por isso são condenadas – Medeia, punida com o abandono de Jasão, se torna uma assassina; Jesus, com o destino de sofrer em prol da humanidade, é morta de forma horrenda. E, como um acréscimo fundamental, lembramos ambas ascendem após o sacrifício realizado, igualando-as em sua natureza divina. Porém, por outro lado, o que Jesus faz na bíblia não pode ser considerado *phármakon*, pois não apenas ele não se vale de itens e combinações de produtos para realizar seus milagres, como estes são condenados pela própria escritura, indicando que se há similaridade aparente, esta se dá tão somente no nível analógico, não diretamente.

A Hécate e as Três Marias

Mas há uma segunda dimensão da interação com o mundo sobrenatural, muito importante para a compreensão da figura de Medeia, que é sua dedicação ao sacerdócio de Hécate. Essa divindade, como observa Prado, possui uma série

de elementos simbólicos aos quais iremos nos direcionar para refletir sobre a persona poética que converge Medeia e Jesus:

Devido à sua identificação com Ártemis, Hécate tomou de empréstimo, num primeiro momento, algumas das funções daquela deusa, por isso, às vezes Hécate era considerada uma divindade lunar e ctônica, o que lhe conferiu, ao mesmo tempo, um poder sobre a vegetação e sobre o mundo subterrâneo (em seu aspecto ctoniano) e sobre as águas do mar (em seu aspecto lunar). Seu culto irá refletir sua dupla natureza, pois, por um lado, ela tomava parte em cerimônias mágicas, por outro, também nos ritos oficiais e familiares. [...]Hécate tinha duas iconografias: a primeira representava-a apenas em uma forma feminina simples e sem atributos particulares; a segunda, sob uma forma tríplice, isto é, possuindo três corpos e três cabeças mescladas entre si, ou apenas um corpo com três cabeças, constituindo uma representação das três fases visíveis da Lua: crescente, cheia e minguante (cf. LAVEDAN, 1931: 496-498; e Ramous, in: TIBULO, 1988: 238) (PRADO, 2011, p. 14, n. 5).

Esta representação de Hécate de três faces, talvez a mais famosa, traz uma série de simbologias que podemos associar diretamente ao feminino, como a relação com a terra, com as plantas e com a lua e suas fases. Atributos associados ao imaginário que circunda a Deusa Mãe, podemos pensá-los em uma chave muito interessante, se nos atermos ao séquito feminino de Cristo.

Maria, a mãe de Jesus, possui em sua simbologia estreita relação com as divindades pagãs que formam o arquétipo da Grande mãe, como observa Flávia Marquetti:

Maria apresenta, enquanto mãe divina, em sua iconografia, os mesmos sím-

bolos que as deusas pagãs: a maçã, o marmelo, a romã, ou o trigo/cereal, símbolos da fertilidade e fecundidade da terra; a lua crescente, que ao mesmo tempo se liga ao chifre do touro, seu consorte, bem como à foice que o emascula nos rituais de fertilidade e indica o tempo cíclico da colheita; a(s) estrela(s) que caracteriza(m) o solstício de verão e a coroa, geralmente de estrelas, símbolo de sua “realeza”, mas também de Ariadne, esposa de Dioniso; a serpente, epifania da grande Deusa Mãe; as rosas brancas de Ártemis e/ou as vermelhas de Afrodite, bem como os lírios consagrados às deusas ctônicas, como Perséfone e Deméter, a Afrodite Negra, ou ainda à Ártemis-Hécate. [...] Mas, dentre todos esses elementos, o seio nu, símbolo primordial da Deusa Mãe, enquanto geradora e nutriz, e omenino, fruto desse poder gerador, são os emblemas da Virgem Mãe, quer seja ela cristã ou pagã (MARQUETTI, 2013, p. 248).

Assim como Medeia, portanto, Jesus é relacionada diretamente a uma figura que representa a divindade do feminino materno. Como observamos, Jesus é também mãe, simbolicamente, e nisso se relaciona com Medeia, cuja maternidade é fundamental ao cumprimento do mito trágico. Há que se salientar, ainda, que Maria compartilha segundo Marquetti uma relação com Ariadne, esposa de Dioniso; enquanto divindade dúbia, trans ou bissexuada, Jesus possui íntima relação com o Deus grego em sua iconografia – o vinho, o duplo nascimento – que configuram uma constelação simbólica que Durand (2012, p. 300) analisa, a simbologia do Filho que justifica sua androginia:

O símbolo do Filho seria uma tradução antiga do androginato primitivo das divindades lunares. O Filho manifesta assim caráter ambíguo, participa da bissexualidade e desempenhará sempre o papel de mediador. Que desça do céu à terra ou da terra aos infernos

para mostrar o caminho da salvação, participa de duas naturezas: masculina e feminina, divina e humana.

De tal modo, a androginia e a dupla natureza sacro-terrena andam juntas pois a figura de Jesus é a própria ambiguidade, o que explica pois porque, enquanto Filha, Jesus é ao mesmo tempo Mãe. Por um lado, Jesus é a Mãe que nutre e guia, e a Filha, que se sacrifica e salva. Por outro Medeia, em mesma chave, é ao mesmo tempo a filha deserdada – motivo de seu sofrimento – e Mãe que deserda. Se Jesus é uma conjugação de símbolos femininos de acolhimento, Medeia é a tragédia materna da rejeição. E, nesse sentido, dialogam com as suas deusas-mãe Hécate/Maria.

Outra chave fundamental analógica é a tríplice natureza. Jesus é parte de uma trindade (Pai, Filho e Espírito Santo), que representa a natureza tríplice do Deus cristão. Porém, ao analisarmos Jesus mulher, pendemos para uma confusão da divindade Mãe com a mãe terrena, Maria, ela também uma divindade^x, e nesse sentido buscamos a confluência da natureza tríplice não apenas na Trindade, mas na figura materna de Maria.

Aludiremos, para compreensão dessa dimensão tríplice, aos eventos ligados a Jesus. Os evangelhos citam tanto a presença de três mulheres na crucificação de Jesus, quanto a visita de três mulheres ao túmulo de Jesus, mesmo que não delimitem de modo claro quem seriam essas três. Esses grupos são chamados de Três Marias, e dizem respeito em geral, dentre outras possibilidades, à própria mãe de Jesus, a Maria Madalena e a Maria de Clopas ou Cleófas^{xl}. Se considerarmos a relação entre Maria e Hécate, podemos enxergar a mesma divindade de uma imagem divina feminina em três faces, relacionadas à filha-sacerdotisa.

Se Jesus é, portanto, em sua face-ta masculina, filho da Deusa, falta-lhe ainda uma característica, como aponta Marquetti

(2013, p. 284), que seria “fecundar a mãe”. O filho é consorte, ao mesmo tempo, no rito pagão, porém é esperado que, no conceito cristão de relações entre os seres, o papel do sexo enquanto elemento fundamental de culto seja consideravelmente minimizado – por associação ao pecado original. No entanto, Marquetti observa que haveria a possibilidade de uma exceção pois, se considerarmos o ambiente dos textos apócrifos, nos quais Jesus (masculino) é consorte de outra mulher, Maria Madalena, temos um fechamento da razão triplíce. Marquetti aponta, assim, “o casamento de Jesus com Maria Madalena, a prostituta sagrada, imagem da nova Koré que substituiria Maria, a Deusa Mãe”. Assim, tendo em vista a tripla face da Deusa, Madalena representa o traço sexual que desperta o oposto masculino da sacerdotisa. Jesus é uma figura que tem sua comunhão sexual negada pela tradição em prol de uma comunhão fraterna, ligada a imagem dos apóstolos e da humanidade, e se isso de certo modo via apagar traços do pecado de ordem sexual, por outro, reforça o traço feminino de Jesus, confirmando sua ambiguidade.

Sistemas binomiais e triádicos: pequeno exercício Simbolístico^{XII}

Interessante acrescentar à dimensão analógico-simbólica da imagem de Cristo que, tanto em seu nascimento quanto em sua morte, Jesus possui um trio de espectadores: Três magos/Três Marias. É mais um elemento na linha de simbologias ligadas ao número três associadas a Cristo: a Trindade Pai/Filho/Espírito e sua versão feminina, os Três Reis Magos, as Três Marias e assim por diante. Nossa comparação com a tríplíce Hécate para, de tal modo, aproximar Medeia e Cristo, nos conduz ao momento final deste ensaio: a compreensão da dimensão poética que representam essas personagens, no que diz respeito ao *tópos* oposto/complementar, do herói/anjo caído Orfeu-Lúcifer.

Quando apresentamos esse *tópos*, o resumimos em uma tabela, que apresentava a dinâmica da arquetipologia dos *mythos* do herói/anjo caído:

O TOPOS DO HERÓI CAÍDO						
	Heróis	Mitema a	Mitema b			
		Heroísmo	Queda			
			Ação		Movimento	
			(i) o desejo	(i) o erro	(i') ascensão	(ii') queda
mythos	Orfeu	Viagem com os Argonautas	O casamento	Olhar para trás	Subir de volta do Hades para a superfície	Perde a amada e é punido com a morte por esquartejamento
	Lúcifer	Anjo do cortejo de Deus	Assemelhar-se a Deus	A soberba	Desejar subir ao “ponto mais elevado de Zafon”	Jogado ao abismo por Deus

Há que se considerar que, se propomos um espelho dessa dinâmica, devemos encontrar um espelho do esquema e de suas principais constituições, iniciando pelos mitemas pois, quando propomos a dimensão poética dos *tópoi*, os propomos enquanto *mythos*, ou seja, narrativas. Nesse sentido, iremos introduzir uma dinâmica metodológica ainda aberta, dos **sistemas binomiais e triádicos**.

Em resumo, trabalhamos em modelos baseados em dois personagens que se opõem/completam, e cujo movimento em relação a outros dois personagens formam uma dinâmica criativa. Em primeiro lugar, há uma hierarquia, que é o binômio que identificamos originalmente, Orfeu-Medeia, e que é unido por uma tríade de elementos constitutivos, a saber, suas características identitárias de sacerdote, mago/feiticeira e Poeta. A partir daí, delimitamos o binômio que iria dialogar com aquele, no contexto da tradição ocidental de constituição de um modelo poético, Jesus-Lúcifer. Então, o sistema binomial dinâmico se constrói com a dupla representação do *topos* arquetipal poético, na constituição de um modelo de Poeta: Orfeu-Lúcifer/Medeia-Jesus. A título de organização, definiremos esses dois binômios respectivamente como **catabático** e **ascensional**, pela dimensão que os movimentos de queda/ascensão representam em sua constituição. Deles extrairemos, pelas narrativas (*mythos*), as possibilidades mitemáticas de composição de um ideal de Poeta. Foi o que fizemos, no outro texto, com Orfeu-Lúcifer.

O primeiro grande problema que surge na constituição do *mythos* para formulação do binômio ascensional é a falta de equivalência direta pois, considerando que Jesus é marcada fundamentalmente pela narrativa do

nascimento-milagres-morte-ressurreição, e que o *mythos* de Medeia é viagem-traição/vingança-ascensão, não temos, para Medeia, narrativa equivalente ao nascimento. No caso do binômio catabático, o *mythos* é dividido em dois mitemas, Heroísmo (a) e Queda (b), e este último se subdivide em uma relação de causa (Ação) e Consequência (Movimento); essas duas, ainda, estão divididas em duas dinâmicas cada: desejo (i) e erro (ii) para Ação, ascensão (i') e queda(ii') para Movimento. Precisamos, assim, refletir se há possibilidade de estabelecer uma relação produtiva entre as duas personagens em, pelo *mythos* e seus mitemas, avaliar se seus elementos equivaleriam, para além dos já analisados campos simbólicos-alegóricos que as igualam enquanto mulher-estrangeira-feiticeira.

Assim, se nossa proposta é realizar uma equivalência elemento a elemento entre o *mythos* de cada figura referencial, podemos pensar na Identidade (a) como sendo o primeiro mitema, já que dela depende a relação entre ambas, além da Ascensão (b), o segundo mitema. Aqui criamos nosso *mythos*, para compreensão da relação entre Medeia e Jesus, a partir de dois mitemas:

- Mitema a: o mitema da Identidade, baseado nas características de gênero (i), origem (ii) e poder (iii);
- Mitema b: o mitema da Ascensão, baseado nos movimentos de traição (i) sacrifício (ii) e renascimento (iii).

Assim, temos o desenvolvimento do *mythos* que caracteriza o **tópos da feiticeira sacrificada**, que esquematizamos abaixo:

O TÓPOS DA FEITICEIRA SACRIFICADA							
	Feiticeiras	Mitema a			Mitema b		
		Ação			Movimento		
		(i) gênero	(ii) origem	(i) poder	(i) traição	(ii) sacrifício	(iii) renascimento
mythos	Medeia	Mulher	Vem da Cólquida a lolco	Sacerdotisa de Hécate, feiticeira (<i>phármakoi</i>)	Jasão	Matar os filhos	Ascende no carro de Hélio
	Jesus	Andrógina/ Bissexuada	Nasce em Belém, fora da terra de seus pais	Filha de Deus e Maria, (milagres)	Judas	Crucificação	Ressucita ao terceiro dia depois de morta e ascende ao lado de Deus

Fica claro, numa primeira leitura, que existe uma oposição/complementação entre um ambiente mitemático estático (a) e outro que representa uma série de movimentos (b). Se considerarmos uma dinâmica espelhada entre os dois binômios, deveríamos considerar reelaborar a proposta feita para o sistema anterior, do binômio catabático. E aí já caímos em outra dinâmica metodológica transversal, em que temos um desdobro de dimensões que não aplicamos objetivamente a Orfeu-Lúcifer: de identidade. No caso do binômio catabático, propomos, impõem-se sobre eles três identidades, também: homem-herói-rebelde. Porém, no caso do binômio ascensional, o ambiente identitário serve ao *mythos* como traço definidor muito mais marcante que a natureza heroica/angelical. São os movimentos que determinam a lógica do *topos* do herói caído, pois a queda é parte fundamental da sua constituição, enquanto que a feiticeira é definida por categorias, digamos, mais estáticas, que envolvem sua

identidade e um único movimento, de ascensão. Poderíamos, ainda, considerar o sacrifício como um movimento de queda, no qual ainda as feiticeiras se veem como seres abandonados à própria sorte e sofrem, mas não é, como no caso do binômio catabático, algo consequente de um erro. Os atos de desobediência têm papel fundamental na rebeldia como fator constituinte da *persona* no binômio catabático, enquanto que no caso do par Medeia-Jesus não temos o mesmo peso^{xiii}. Mesmo assim, assumimos o risco de reinterpretar o sistema, renomeando o Mitema b do binômio catabático como “Catábase”, e mantendo a dinâmica “ação x movimento” do primeiro modelo, mas mudando o segundo elemento para “reação”, para criar um efeito simbólico. Inserimos no *tópos* a mesma coluna “identidade” do binômio ascensional, e consideramos a construção do Mitema a da mesma forma: gênero, origem e poder, como correspondentes alegóricos de homem-herói-rebelde.

O TOPOS DO HERÓI CAÍDO								
	Heróis	Mitema a			Mitema b			
		Identidade			Catábase			
					Ação		Reação	
		(i) gênero	(ii) origem	(iii) poder	(i) o desejo	(ii) o erro	(i') ascensão	(ii') queda
mythos	Orfeu	homem	Herói, argonauta ^{xiv} , filho de Calíope e sacerdote de Apolo	Música e encantamento	O casamento	Olhar para trás	Subir de volta do Hades para a superfície	Perde a amada e é punido com a morte por esquartejamento
	Lúcifer	homem	Anjo do cortejo de Deus	Persuasão e tentação ^{xv}	Assemelhar-se a Deus	A soberba	Desejar subir ao "ponto mais elevado de Zafon"	Jogado ao abismo por Deus

Assim, por fim, o que encontramos são dois *tópoi* exemplificados em binômios arquetípicos – obviamente esses *tópoi* remetem a arquétipos – e organizados em sistemas dinâmicos que funcionam a partir de *mythos*. Cada parte do binômio, as personas fazem parte de um sintagma nominal, a saber, um substantivo (Heróis/Feiticeiras) e um adjetivo (caído/sacrificado) cujo desenvolvimento se dá em dois mitemas que se subdividem de maneira razoavelmente espelhada.

Considerações finais

Sem querer correr o risco de tornar nossa metodologia mecanicista, delineamos os esquemas anteriores para a apreensão mais sistemática das reflexões. Não significa, no entanto, que fechamos as possibilidades de

análise à mera aplicabilidade do modelo que desenhamos. Não consideramos aqui poesia religiosa ou de tema associado aos *tópoi* como forma exclusiva para a análise, mas uma aplicabilidade hermenêutica ampla da reflexão. Os sujeitos Medeia-Jesus – bem como o par Orfeu-Lúcifer –, enquanto personificações de um *tópos*, são o ponto de partida para a amplitude infinita de símbolos que se materializam verbalmente enquanto sintagmas em diversas obras, e apontam para a natureza arquetípica da relação poesia-magia-religião e, em certa medida, ao fluir do imaginário poético pagão para dentro do cristianismo.

É claro que, de tal modo, se não queremos confinar os sistemas a uma chave dicotômica masculino/feminino, deveríamos realizar o cruzamento das figuras, buscando o mesmo tipo de leitu-

ra comparativa simbólica para os pares Jesus-Orfeu, Medeia-Lúcifer, Medeia-Orfeu e, por fim Jesus-Lúcifer. Como o texto apresentado faz parte de um trabalho maior, desenvolvido durante estágio de pós-doutoramento, que propõe uma perspectiva de análise que intitulamos **Simbolística**, e não passa de uma experiência alegórico-exegética de poesia, restringimos por ora a análise aos binômios propostos, mas não fechamos a reflexão. Pelo contrário: abrimos aqui espaço para uma infinita meditação acerca das imagens que coligimos, sem o receio de que pareçamos ter circulado o assunto de maneira pouco objetiva – em verdade, se o fizemos, obtivemos sucesso. No mais, em uma era de violência e incompreensão cada vez maiores no que diz respeito às dinâmicas de gênero dentro e fora da arte, preferimos encerrar este texto com o fechamento de *O evangelho segundo Jesus, Rainha do Céu*, de Jo Clifford:

Não nos deixeis,
não nos deixeis jamais esquecer,
que ele é ela
e ela é ele
e nós somos eles
e eles somos nós
e assim será
para sempre
para todo
todo
o sempre

Amém.

Bibliografia

ANDRADE, C. D. de. Alguma poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro. Uma mulher vestida de sol: Medeia e a virgem-mãe Maria. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, mar. 2013, p. 170-179. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/viewFile/4686/4396>. Último acesso: 11 de julho de 2017.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. K. Elliger, W. Rudolph (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Disponível em: <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text>. Último Acesso: 29 de julho de 2017.

BYNUM, Caroline Walke. Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing. *The Harvard Theological Review*, Vol. 70, No. 3/4. Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity School, Jul. – Out., 1977, p. 257-284. Disponível: <http://www.jstor.org/stable/1509631>. Último acesso: 11 de julho de 2017.

DANTAS, Carolina. “Representei a dor que sentimos”, diz transexual ‘crucificada’ na Parada Gay”. G1. São Paulo, Junho de 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/06/representei-dor-que-sentimos-diz-transexual-crucificada-na-parada-gay.html>. Último acesso: 11 de julho de 2017.

DECLERCQ, Marie. “Jesus Cristo foi o primeiro trans”, diz a 1ª pastora transgênera da América Latina”. *Více Brasil*. São Paulo, Junho de 2017. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-1a-pastora-transgenera-da-america-latina. Último acesso: 11 de julho de 2017.

DINIZ, Fábio Gerônimo Mota. A Catábase de Orfeu e a queda de Lúcifer: a identidade do Poeta como um herói caído. *Revista Texto Poético*. Vol. 18 (1º sem-2015), pp. 209-236. Disponível em: <http://revistatextopoetico.com.br/index.php/rtp/article/view/410/323>. Último acesso em 11 de julho de 2017.

DINIZ, Fábio Gerônimo Mota. *A religião, a magia e o canto de Orfeu na Argonáutica de Apolônio de Rodes*. Araraquara: Tese de Doutorado/ Programa de PósGraduação em Estudos Lite-

rários da FCLAr, 2014. Disponível em: http://portal.fclar.unesp.br/posestlit/teses/Fabio_Geronimo_Mota_Diniz_DO.pdf. Último acesso em: 10 jan. 2015.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DURAZZO, Leandro Marques. *Gestação de Orfeu: profecia e transcendência na poesia de Jorge de Lima*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

EURÍPEDES. *Medeia*. Edição bilíngue. Tradução e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

JEROME St. *Vulgate Bible*. Ed. Bible Foundation and On-Line Book Initiative. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0527.tlg001.perseuslat1:1.1>. Último acesso em 12 de junho de 2015.

KELLY, H, A. *Satã: uma Biografia*. Tradução de Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2008.

MARQUETTI, Flávia Regina. *Da sedução e outros perigos: o mito da Deusa Mãe*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

OLIVEIRA, F. R. Introdução. In: EURÍPIDES. *Medeia*. Trad., introd. e notas: Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006. p. 13-25.

WESTCOTT, D. D., Brooke Foss; HORT, D.D., Fenton John Anthony (ed.). *Testament in the original Greek*. Nova York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1885. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0031.tlg001.perseus-grc1:27.46>. Último acesso 29 de julho de 2017.

Recebido em 08/08/2017
Aprovado em 06/09/2017

I Fábio Gerônimo Mota Diniz. Doutor em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita / UNESP (SP, Brasil).

II Fontes consultadas observam que há uma diferença entre o texto de Marcos e Matheus, especialmente na transcrição de Ἐλωί/Elói, que seria a forma encontrada em Marcos, em contraponto à encontrada em Mateus, Ἡλί/Elí. Como nossa referência para esse texto foi a versão presente na plataforma *Perseus* – que inclui os textos em latim a partir da *Vulgata* de São Jerônimo e a edição em grego recolhida por Westcott e Hort (1885) –, e nesta não é notada a diferença, mantivemos como se encontra no texto do Evangelho segundo São Matheus da plataforma. Ademais, a diferença não interfere semanticamente no trecho.

III Usamos para o texto hebraico a *Bíblia Hebraica Stuttgartensis*, referência disponibilizada online pela German Bible Society. Cf. Referências.

IV A comparação que opõe Medeia e Orfeu deriva de nossa análise do poema épico helenístico *Argonáutica*, realizada em DINIZ, 2015.

V Como observamos em DINIZ, 2016.

VI Durazzo (2012, p. 149-150) comenta sobre essa percepção iconográfica de Cristo, em comparação com Orfeu, percebendo igualmente sua androginia.

VII “First of all, the images assume certain sexual stereotypes—that is, they show that, to these religious writers, certain personality characteristics were seen as female and certain characteristics as male. Throughout these texts, gentleness, compassion, tenderness, emotionality and love, nurturing, and security are labeled female (or “maternal”); authority, judgment, command, strictness, and discipline are labeled male (or “paternal”); instruction, fertility, and creativity are associated with both sexes (either as begetting or as conceiving). [...] Breasts and nurturing are more frequent images in this literature conceiving and giving birth. And where birth and the womb dominant images, the mother is usually described as one who and carries the child in her womb, not as one who ejects the child world, suffering pain and possibly death in order to give life. Conceiving and giving birth, like suckling, are thus images primarily of return or union, security, protection, dependence or incorporation, images of alienation, sacrifice, or emergence in the sense of separation. References to God as mother usually occur, not in the context castigation of sinners or elaboration of the gulf between human divine, but rather as part of a general picture of the believer beginner, totally dependent on a loving and tender God”. Tradução do autor.

VIII Tradução de Trajano Vieira. Cf. Referências Bibliográficas.

IX *et adorabunt eum omnes reges omnes gentes servient ei*. Tradução do autor. Cf. JEROME St.

X Poderíamos expandir essa interpretação: Jesus é fruto de uma relação entre duas mulheres, duas deusas, o que explicaria talvez a virgindade de Maria, pois não há penetração.

XI Maria de Clopas é uma figura associada a Cristo como sua tia, irmã de Maria. É uma figura complexa e sobre a qual não nos deteremos pois não tem, em si, uma dimensão significativa no diálogo que estabeleceremos entre as imagens de Hécate e Maria, a não ser permitir que a tríplice se mantenha.

XII A Simbolística é uma proposta originada de projeto de pesquisa desenvolvido como parte do estágio de pós-doutoramento, sob financiamento pelo PNPd (CAPES), junto ao programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras da Unesp de Araraquara. O projeto constitui uma proposta de nova possibilidade de leitura do universo artístico que visa, pela tentativa de junção entre simbologia e holística, elaborar metodologias arquetípicas de análise, baseadas principalmente nas teorias de Gilbert Durand, Gaston Bachelard e Carl Gustav Jung, dentre outros. O presente texto dialoga com o trabalho, ainda não publicado, *Simbolística Parte I – Por uma teoria do símbolo poético*.

XIII A desobediência de Medeia em relação a seu pai, ao aliar-se ao estrangeiro Jasão, poderia ser levantada como argumento contrário à nossa hipótese, mas o sacrifício e dor de Medeia não se dão como frutos de sua desobediência, mas como consequências da traição e como parte de um destino. Além disso, se assumirmos a narrativa como apresentada por Apolônio de Rodas, o amor de Medeia é vítima do ardil divino de Hera e Afrodite, que querem que Jasão tenha sucesso em sua empreitada. Ela não desobedece voluntariamente, e por isso sofre pelo amor.

XIV Reduzimos “Viagem com os Argonautas” para “argonauta”, pois aqui mais importa a identidade que a viagem, mesmo que haja a possibilidade de se pensar a dinâmica ida x volta na construção específica de Orfeu.

XV Consideramos a persuasão como poder de Lúcifer tendo em vista tanto a relação deste poder com a música de Orfeu, capaz de encantar os seres e interferir diretamente no seu estado emocional e em suas ações, quanto por considerarmos este como sendo a principal ação dele enquanto “adversário”. Claro que o sistema funciona partindo do imaginário cristão moderno, ou seja, se o considerarmos como uma figura unitária satânica, que agrega a serpente

que tenta Adão e Eva, o anjo que quer se assemelhar a Deus e aquele que tenta a Jesus no deserto, apenas para selecionar algumas narrativas exemplares. Esses poderes se relacionam com o status “rebelde” de ambos.

**Islamofobia brasileira *online*:
discursos fechados sobre o Islam em uma rede social**

**Islamofobia brasileña *online*:
discursos cerrados sobre el Islam en una red social**

**Online brazilian islamophobia:
closed discourses on Islam in a social media network**

Felipe Freitas de Souza¹

Palavras chave:

Islamofobia
Preconceito
Islã
Muçulmanos

Resumo:

Atualmente, circulam representações negativas sobre os muçulmanos em diferentes redes sociais, operando uma estereotipia dos muçulmanos e do Islam. A islamofobia, compreendida enquanto ações de violência simbólica ou física contra muçulmanos pelo mero fato de serem muçulmanos, é pressuposta enquanto o mote dessas representações. A apreensão de que os muçulmanos seriam uma ameaça constata-se desde o medievo. O presente texto visa expor as oito leituras de discurso islamofóbico presentes no relatório do *The Runnymede Trust* aplicadas sobre postagens na rede social Twitter, de modo a constatar tais modalidades de islamofobia *online*. As leituras são de que o Islam é monolítico, estático, alheio à nossa sociedade, inferior, nêmesis, manipulador, sendo justificável a discriminação contra muçulmanos, desmerecendo a crítica ao Ocidente realizada pelos muçulmanos e naturalizando o discurso anti-Islam. Os exemplos mobilizados indicam a presença de esquemas de preconceito já identificados em outros países. Para tanto, remetemos a pesquisas e relatórios internacionais. Em nosso levantamento, apreendemos também a leitura de que o Islam não é uma religião, mas uma ideologia. Concluímos refletindo sobre o posicionamento islamofóbico ser tratado enquanto manifestação de barbárie.

Resumen:

Actualmente circulan representaciones negativas sobre los musulmanes en diferentes redes sociales, operando una estereotipia de los musulmanes y del Islam. La islamofobia, comprendida como las acciones de violencia simbólica o física contra musulmanes por el mero hecho de ser musulmanes, se presupone mientras el mote de esas representaciones. La aprehensión de que los musulmanes serían una amenaza se constata desde el medievo. El presente texto pretende exponer las ocho lecturas de discurso islamofóbico presentes en el informe de The Runnymede Trust aplicadas sobre posts en la red social Twitter para constatar tales modalidades de islamofobia online. Las lecturas son que el Islam es monolítico, estático, ajeno a nuestra sociedad, inferior, némesis, manipulador, siendo justificable la discriminación contra musulmanes, desmerciendo la crítica al Occidente realizada por los musulmanes y naturalizando el discurso anti-Islam. Los ejemplos movilizados indican la presencia de esquemas de prejuicio ya identificados en otros países. Para ello, remitimos a investigaciones e informes internacionales. En nuestro levantamiento, aprehendemos también la lectura de que el Islam no es una religión, sino una ideología. Concluimos reflexionando sobre el posicionamiento islamofóbico ser tratado como manifestación de barbarie.

Palabras clave:

Islamofobia
Prejuicio
Islam
Musulmanes

Keywords:

Islamophobia
Prejudice
Islam
Muslims

Abstract:

Negative representations about Muslims circulate in different social networks, operating a stereotyping of Muslims and Islam. Islamophobia, understood as actions of symbolic or physical violence against Muslims simply because they are Muslims, is presupposed as the motto of these representations. The apprehension that Muslims would be a threat has been evident since the Middle Ages. The present text aims to expose the eight readings of Islamophobic discourse present in the report of The Runnymede Trust applied on posts in the social network Twitter in order to verify such modalities of Islamophobia online. The readings are that Islam is monolithic, static, alien to our society, inferior, a nemesis, manipulative, justifying discrimination against Muslims, belittling the criticism of the West by Muslims and naturalizing anti-Islam discourse. The examples mobilized indicate the presence of bias schemes already identified in other countries. To do so, we refer to international research and reports. In our survey, we also learn the reading that Islam is not a religion but an ideology. We conclude reflecting on the Islamophobic positioning being treated as manifestation of barbarism.

**Islamofobia brasileira *online*:
discursos fechados sobre o Islam
em uma rede social**

A islamofobia é um fenômeno pouquíssimo estudado no campo acadêmico brasileiro, sendo que não identificamos trabalhos que a abordem diretamente. O que se constatam são os relatos (repertoriados em pesquisas ou notícias) acerca das ações de violência alvejando a comunidade muçulmana brasileira. Todavia, também são constatáveis os esforços ativos de indivíduos em redes sociais e sites em disseminar representações pejorativas sobre os muçulmanos. Tais representações são organizadas em discursos que manifestam os alicerces da islamofobia em uma dada formação cultural e que são disseminadas a cada postagem que reduz a discussão sobre o Islam.

Dentre os elementos dessas representações, de maneira geral e de modo transnacional, encontra-se a identificação dos muçulmanos enquanto um grupo monolítico, sem variações internas, compreendidos enquanto selvagens, bárbaros e misóginos, que possuiriam uma agenda de dominação cultural, política e religiosa contra o “Ocidente” e, algumas vezes, em associação com os comunistas (GREEN, 2015). Em alguns desses discursos, manifestos desde os primeiros contatos entre cristãos e muçulmanos no século VIII e constatáveis desde os orientalismos do século XIX até as redes sociais do século XXI, os muçulmanos são representados enquanto dignos de sofrerem violência e perseguição (ARJANA, 2015). Contemporaneamente, tal violência se estende inclusive no tocante à presença dos muçulmanos em ambientes virtuais, como as redes sociais (AWAN; ZEMPI, 2015a

e 2015b). No relatório *We fear for our lives* (AWAN; ZEMPI, 2015a), temos que:

Both online and offline incidents are a continuity of anti-Muslim hate and thus should not be examined in isolation. Participants described living in fear because of the possibility of online threats materialising in the ‘real world’. The prevalence and severity of online and offline anti-Muslim hate crimes are influenced by ‘trigger’ events of local, national and international significance. The visibility of people’s Muslim identity is key to triggering both online and offline anti-Muslim hate crime. Muslim women are more likely to be attacked in comparison to Muslim men, both in the virtual world and in the physical world. Victims of both online and offline anti-Muslim crime suffer from depression, emotional stress, anxiety and fear. The victims of online anti-Muslim hate crime remain less ‘visible’ in the criminal justice system. (AWAN; ZEMPI, 2015a, p. 4)

Quanto à presença dos muçulmanos no Brasil, pode-se afirmar que ela possui características multiétnicas e multilinguísticas, existindo uma “(...) história plural da presença islâmica.” (KARAM; NORBONA, PINTO, 2015, p. 8) – afirmação válida também para a América Latina. De maneira sintética, existiria no Brasil o Islamismo de Imigração, trazido pelos migrantes de países de população islamizada, e o Islamismo de Conversão^{II}, principalmente de cristãos (LIMA, 2015), o que talvez justifique a predominância de islamofobia praticada por pessoas que se identificam enquanto cristãos^{III}. Pode-se considerar enquanto estimativa plausível do número de muçulmanos no Brasil, para o ano de 2014, os números de 100.000 a 200.000 (PINTO, 2015, p.139, nota 1). Destes, não existem dados relevantes quanto à presença *online* dos muçulmanos no Brasil.

Todavia, pode-se afirmar que o espaço virtual constitui uma expansão da *ummah* (compreendida enquanto “comunidade de fieis”), potencializando a presença islâmica. As redes sociais *online* agem enquanto meios de potencialização de relações *offline*, sendo que os assuntos *offline* influenciarão nas discussões e relações *online* (EL-NAWAWY; KHAMIS, 2009). Os efeitos das agressões virtuais também não devem ser menosprezados, uma vez que podem ser tão impactantes quanto àquelas engendradas *offline* (AWAN; ZEMPI, 2015a).

Na pesquisa de el-Nawawy e Khamis (2009), o foco se dá na “*ummah* virtual” de língua inglesa. Assim como a “*ummah* virtual” internacional, a brasileira, em suas diversas redes sociais nas quais os muçulmanos brasileiros se fazem presentes, está submetida aos efeitos dos discursos islamofóbicos no espaço *online*. A rapidez de trocas de informações e conteúdos favorecerá também a circulação de conteúdos islamofóbicos. “*A dark side effect of the internet is the rapid reproduction and quick legitimization of discrimination. This is particularly evident in the case of cyber Islamophobia and the endless online contestation over ‘the truth about Islam’.*” (CHAO, 2015, p.57) A mesma internet que proverá base para a pesquisa científica e diálogo entre pesquisadores, iniciativas de diálogo inter-religioso e divulgação de conhecimento trará a possibilidade de disseminar discursos de ódio – dentre eles, os islamofóbicos.

Conforme Awan e Zempi indicaram em pesquisa com muçulmanos vitimados tanto pela islamofobia *online* quanto *offline* na Inglaterra, os efeitos dessa violência dirigida em específico às suas identidades islâmicas impactam real e significativamente na vida dessas pessoas, principalmente as que são visivelmente muçulmanas – com no

caso das mulheres que usam o *hijab*^{IV} (AWAN; ZEMPI, 2015a). Pode-se afirmar com En-chieh Chao que: “*Thanks to the internet, there have never been more Islam-demonizing references readily available, ready for online commenting systems to display the discoveries of ‘truthfinding’ soldiers.*” (CHAO, 2015, p.71) Se os discursos islamofóbicos no Brasil são pouco estudados, a *cyberislamofobia*, ou islamofobia *online*, também é pouco dimensionada – apesar de ser uma das principais formas contemporâneas de preconceito contra muçulmanas e muçulmanos no Brasil e no mundo.

Os relatórios tanto do CAIR, *Council on American-Islamic Relations* (“Conselho das Relações Islamo-Americanas”) (CAIR, 2016), quanto do CCIF, *Collectif Contre L’Islamophobie en France* (“Coletivo Contra a Islamofobia na França”), (CCIF, 2017) identificam a ascensão dos discursos islamofóbicos em ambientes virtuais. Tal ascensão é um movimento recorrente que acompanha os “eventos-gatilho”, acompanhando-os. Tais eventos incluem desde os atentados terroristas^V às notícias que difundem ansiedades frente aos muçulmanos, como relatos sobre práticas culturais, supostas ou não, de alguns muçulmanos ou mesmo relatos que distorcem a religião em prol de um discurso de oposição e exclusão aos muçulmanos, imigrantes ou não (GREEN, 2015). Os efeitos de tais eventos não se limitam ao país no qual ocorrem: por exemplo, o atentado contra o jornal satírico francês *Charlie Hebdo*, em Paris, desencadeou reações islamofóbicas *online* no Brasil, do mesmo modo que o atentado contra a casa de shows *Bataclan* e o atentado na casa noturna *Pulse* em Orlando, nos Estados Unidos, levou a conflagração de ações e discursos contra o Islam e os muçulmanos.

Os efeitos dos “eventos gatilho” também disparam reações nas comuni-

dades muçulmanas. No caso dos Estados Unidos, principalmente após os ataques de 11 de Setembro, ocorreram campanhas educacionais por organizações muçulmanas, bem como a elaboração de relatórios retratando características e embates da comunidade, principalmente o CAIR que assumiu um papel de protagonismo junto às demais associações norte-americanas (CAIR, 2016). No caso brasileiro, a novela *O Clone* teve um papel importante em disseminar representações positivas sobre os muçulmanos^{VI} no pós-11 de Setembro, impedindo, de certo modo, que as únicas narrativas em circulação fossem negativas. Apesar de estas narrativas serem preponderantes, houve um crescimento na reversão de muçulmanos após o 11 de Setembro (LIMA, 2015).

O relatório do CAIR (2016) apresenta a existência de grupos e indivíduos dedicados exclusivamente à produção de discursos islamofóbicos também em redes sociais, além da existência de indivíduos e grupos que “margeiam” essas organizações centrais, nutrindo-se de tais produções anti-muçulmanos e anti-islâmicas para reforçarem suas posições no espaço social, seja *offline* ou *online*. Haveria um *Inner Core* e um *Outer Core* na produção da islamofobia estadunidense – divisão essa que haveria de ser validada nacionalmente. O *Inner Core* (Círculo Interno) é formado por grupos cujo propósito é a promoção do preconceito e do ódio contra o Islã e os muçulmanos, fomentando principalmente a violência simbólica contra os muçulmanos; já o *Outer Core* (Círculo Externo) é formado por grupos que não tem como proposta principal antagonizar o Islã e os muçulmanos, mas cujos trabalhos demonstram, apoiam ou reproduzam temas islamofóbicos. No caso brasileiro, temos registros dos casos de agressão contra mesquitas e muçulmanos, principalmente muçulmanas, e que se relacionam às agressões *online* quanto ao conteúdo.

Essa identificação dos muçulmanos enquanto pertencentes a uma religião ou modo de pensamento distinto do padrão (europeu ou ocidental) é recorrente desde a Idade Média à contemporaneidade. É possível afirmar que a chave de leitura islamofóbica, de que *os muçulmanos constituem um grupo oposto a nós*, se faz presente praticamente desde os primeiros contatos entre os habitantes daquela região que viria a se chamada Europa e os povos islamizados. Pertencentes aos domínios para além do mundo civilizado, os muçulmanos seriam identificados enquanto monstros: seres semi-humanos abjetos cujo objetivo principal seria disseminar a barbárie e a destruição onde quer que se instalem. Esse é o mote da obra de Sophie Arjana, *Muslims in the Western Imagination* (ARJANA, 2015), que estuda, partindo das perspectivas foucaultiana do biopoder e bourdieusiana do *habitus*, as representações sobre os corpos dos muçulmanos em produções orientalistas e islamofóbicas. A hipótese islamofóbica é a de que *existe algo errado com o Islam*:

The idea that all Muslim men are naturally violent – blowing up buildings, planes, and markets, and willingly killing themselves in the process – is often explained as an innate Islamic impulse, a product of race, ethnicity, or religious impulse, at times cast as an “Islamic rage” that emerges from sexual repression and frustration. (ARJANA, 2015, p. 11)

As representações dos muçulmanos enquanto monstros, no sentido empregado por Sophie Arjana, remetem ao entendimento do biopoder que se estabelece sobre os muçulmanos e sobre o *habitus* que é formado tendo como base essa identificação do Outro enquanto variação deturpada de uma humanidade “verdadeira”, civilizada (ARJANA, 2015). Contemporaneamente, isso se manifesta na ideia de “culpa por associação”: populações ou grupos islamizados são

estigmatizados enquanto violentos, independentemente de suas relações com os perpetradores de atos de violência. Desse modo, perpetua-se uma pretensa hermenêutica que recusa que os muçulmanos são seres humanos, dotados de contradições e potencialidades, evidenciando-se somente seus elementos pejorativos. As violências perpetradas por terroristas são aceitas como padrão para os muçulmanos, nublando a complexidade de relações e pertencimentos da comunidade muçulmana.

No estudo de Green, *The Fear of Islam* (2015), o autor sugere a distinção entre ações e discursos anti-Islam e anti-muçulmanos. Tais seriam as duas principais forças motrizes da Islamofobia que é composta, além desses fatores, por outras estratégias de preconceito como o racismo e o machismo. A islamofobia pode então ser compreendida como o preconceito contra muçulmanos partindo de uma interseccionalidade entre raça, religião e gênero (AWAN; ZEMPI, 2015b). O que se denomina enquanto anti-Islam são as ações ou discursos que se contrapõe à religião de forma a negar sua possibilidade de existência no espaço público, como se fosse uma escolha inválida para as pessoas. Nesse rol de manifestações também estão as caracterizações do Islam enquanto ideologia, como se não fosse possível se tratar de uma fé praticada sinceramente por seus fiéis tal qual qualquer outra manifestação religiosa. Já aquilo que se denomina anti-muçulmanos são as ações ou discursos que visam não a religião enquanto sistema, mas os muçulmanos em específico. Assim, uma depredação de mesquita é uma ação mais anti-muçulmanos do que anti-Islam; enquanto isso, uma pregação religiosa que caracteriza o Islam enquanto uma religião falsa ou que degrada o ser humano é anti-Islam, possuindo possíveis efeitos secundários anti-muçulmanos. Obviamente que tais violências sim-

bólicas são recursivas, uma alimentando a outra, mas devem ser devidamente diferenciadas para que seja possível analisar os casos objetivos de Islamofobia.

Visando elaborar o modo com o qual a islamofobia ocorre, o *The Runnymede Trust* (1997) apresentou as oito visões fechadas sobre o Islam e que foram apropriadas nas obras *The Islamofobia Industry* (LEAN, 2012)^{VII} e *The Fear of Islam* (GREEN, 2015). A relevância dessas oito leituras, enquanto instrumento descritor e analítico, foram apropriadas nos relatórios do *Council on American-Islamic Relations* (“Conselhos das Relações Américo-Islâmicas”) e por outras entidades como o *Collectif Contre l’Islamophobie en France* (“Coletivo Contra a Islamofobia na França”) e o TellMA-MA do Reino Unido^{VIII}.

Tais visões fechadas constituem o cerne do repertório islamofóbico, apresentando suas estruturas e principais estratégias discursivas no ambiente *online*. A procura por exemplos em redes sociais compreendeu publicações no período de Janeiro de 2015 a Junho de 2017, indicando a contemporaneidade e a banalidade de tais publicações. Justifica-se a pesquisa sobre as postagens no Twitter pois:

(...) online comments are contributing towards the stigmatisation and the ‘othering’ of Muslim communities. The online prejudice and discrimination paradigm is used by perpetrators who will involve swearing coupled with anti-Muslim, racist language as a means to target Muslims. This online element is also used by perpetrators where prejudicial statements and messages are used to target a particular group or person. Indeed, this type of negativity can also lead to an escalation of online abuse and the normalisation of such behaviour through likes and re-

tweets via social media sites such as Twitter and Facebook. (AWAN; ZEM-PI, 2015a, p.20)

As modalidades de islamofobia identificadas pelo *The Runnymede Trust* são^{IX}, juntamente com seus exemplos colhidos da rede social supracitada:

1) *O Islam é monolítico, estático*: essa perspectiva pressupõe que o Islam não possui diversidade, não havendo discordâncias ou disputas internas em um grupo de centenas de milhões de fiéis. O resultado dessa apreensão é de que as ações violentas que uma minoria de muçulmanos pratica representam todos os muçulmanos indepen-

dentemente de suas origens, pertencimentos ou condicionantes sociais. Assim, a situação da mulher na Arábia Saudita, por exemplo, é tomada enquanto paradigma da situação da mulher muçulmana, nublando as variedades ou reduzindo-as a mera deturpação de uma suposta regra de submissão da mulher muçulmana. Outro exemplo remete à questão palestina: uma vez que todos os palestinos seriam muçulmanos, a resistência por vezes violenta que realizam é plenamente condenável enquanto a violência simbólica e estatal que sobre eles se realiza seria plenamente justificável. O princípio da culpa por associação encontra seu fundamento nessa leitura reducionista.

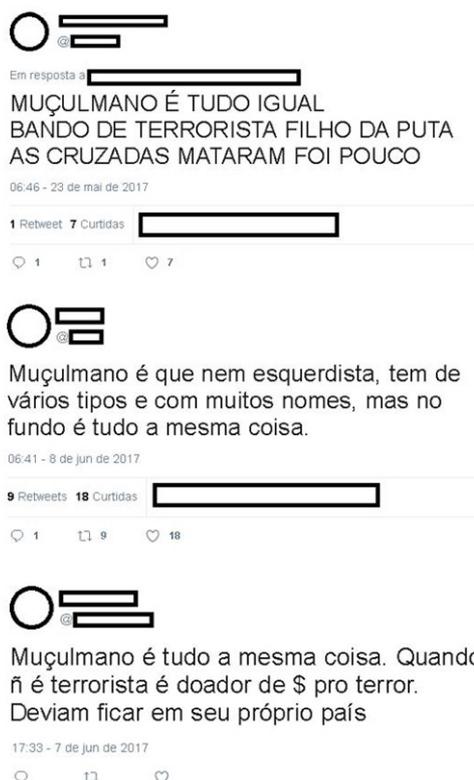


Figura 1 – Postagens que reiteram a primeira leitura.

2) *O Islam como alheio*: enquadra as leituras de que o Islam não compartilha valores com outras religiões ou sistemas, supostamente não possuindo identificação com nenhum dos valores ressaltados pelos islamofóbicos. Enquanto exemplo, Green (2015, p.14) remete à proposta de um grupo de extrema-direita na Suíça que preconizava a proibição da construção de minaretes;

quando o líder desse grupo foi questionado se não seria necessário, nessa ótica, proibir a construção de torres de igrejas, a resposta foi de que o Islam não aceita os valores de liberdade e tolerância que o cristianismo engendra. A presença islâmica na Península Árabe também é tida como uma descontinuidade de um “verdadeiro” espírito europeu^x, sendo necessário repudiá-la.



Figura 2 – Postagens que reiteram a segunda leitura.

3) *O Islam enquanto inferior*: frente a um Ocidente imaginado, o Islam imaginado seria bárbaro, intolerante, misógino, sem soluções de continuidade com aquele Ocidente (supostamente) civilizado, tolerante e com igualdade de gênero. Todavia, basta a

consulta aos noticiários nacionais para percebermos que as identificações com civilização, tolerância ou igualdade de gênero são meros artifícios retóricos para deslegitimar o Islam, como se os colonialismos e imperialismos não houvessem impactado os países de

maioria muçulmana de modo determinante e irreversível^{XI}. A recusa a relacionar a criminalidade ou os problemas sociais à religião cristã também é parte da estratégia islamofóbica: enquanto um atentado terrorista é narrado como perpetrado por um muçulmano, nos

casos de latrocínio, homicídio, homofobia, feminicídio, prostituição infantil e demais crimes não há a identificação dos criminosos com suas religiões de pertencimento. Não se noticia “traficante católico”, “estuprador evangélico”, “assaltante cristão”, etc.



Figura 3 – Postagens que reiteram a terceira leitura.

4) *O Islam enquanto inimigo*: dado que os muçulmanos seriam, pela leitura islamofóbica, violentos e bárbaros, haveria um inevitável choque de civilizações entre o Islam e as demais formações civilizacionais. O Islam não seria identificado enquanto uma força civilizatória, mas somente enquanto for-

ça degradadora da ordem e promotora da destruição que teria espaço nos territórios islamizados. Assim, repete-se o que Arjana (2015) indica enquanto hermenêutica medieval de leitura do Islam: para além das terras reais existiria somente a desordem, o caos e a destruição na terra dos antípodas.

Muslims are considered a ‘threat’, and the perpetrators of cyber hate stereotype and demonize all Muslims in the same manner, and therefore consider them as a group

that should be ostracized, deported or killed using hostile imagery and depicting them in an innately negative fashion. (AWAN, ZEMPI, 2015b, p. 4)



Figura 4 – Postagens que reiteram a quarta leitura.

5) *O Islam é manipulador*: a pretensão com essa afirmação é de que as pessoas não se tornam ou se mantêm muçulmanas por conta de sua escolha religiosa, mas devido ao interesse de uma “mente coletiva” muçulmana em obter vantagens políticas e militares. As ações dos muçulmanos não seriam

meras ações, mas elementos na constituição de um plano estruturado para a destruição da civilização ocidental, por exemplo. Mesmo pessoas com nenhuma ligação direta aos muçulmanos para além de sua nacionalidade são tomadas enquanto representantes dessa manipulação.



Figura 5 – Postagens que reiteram a quinta leitura.

6) *Justifica-se a discriminação racial contra muçulmanos*: no relatório do *The Runnymede Trust*, indica-se que o racismo e a islamofobia no Reino Unido comumente estão associados. Chao (2015) relata que a islamofobia pode ser compreendida enquanto racismo cultural. No Brasil e nos Estados Unidos, seria o preconceito contra os árabes e seus descendentes. O cerne desse argumento é o de que não haveria problemas em proferir discursos racistas contra determinada etnia uma vez que ela compartilharia valores com uma religião vilaniza-

da. Nos Estados Unidos, tal percepção levou a uma maior segurança nos aeroportos, por exemplo. Já no Brasil, levou a uma associação imediata entre árabes e muçulmanos, como se fossem sinônimos. Arjana (2015) indica que esse expediente ocorre com os termos sarraceno, árabe, maometano, islamita, muçulmano: a negação da polissemia de tais palavras e seus usos indiscriminados demonstram a intencionalidade não de compreender o Islam, mas de tipificá-lo para poder combatê-lo ou contrapor-se a ele com base na estereotipia.



Figura 6 – Postagens que reiteram a sexta leitura.

7) *A crítica ao Ocidente pelos muçulmanos é inválida*: esse ponto consiste em aceitar a crítica dos ocidentais aos muçulmanos sem aceitar a

crítica dos muçulmanos aos comportamentos ocidentais, como se a voz dos muçulmanos não fossem dignas de serem consideradas.

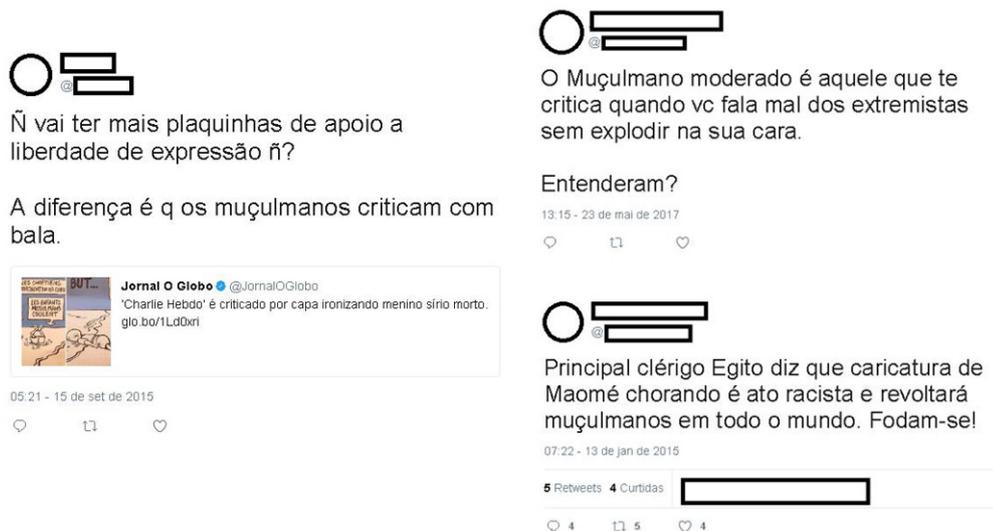


Figura 7 – Postagens que reiteram a sétima leitura.

8) *A naturalização do discurso anti-Islam*: o discurso de preconceito contra o Islam é aceito na esfera pública sem que haja maiores repercussões sociais ou legais. Todo tipo de brutalidade pode ser atribuída aos muçulmanos sem maiores consequências; todo tipo de violência pode teoricamente ser aplicada contra os muçulmanos, independentemente se são perpetradores de ações abjetas ou não. Caso as mesmas afirmações fossem feitas contra afro-descendentes ou judeus, seriam en-

quadradas enquanto discursos racistas ou antissemitas^{XII}. Todavia, como são realizadas contra muçulmanos, existe a aceitação de uma intolerância aos muçulmanos inaceitável para qualquer outro grupo étnico ou religioso. Nas palavras de um muçulmano britânico, “*Anti-Muslim hate is legitimised. The things you can say for the Muslim community and get away with, you can’t say for any other community.*” (AWAN; ZEMPI, 2015, p.28) – situação que se constata no caso brasileiro.

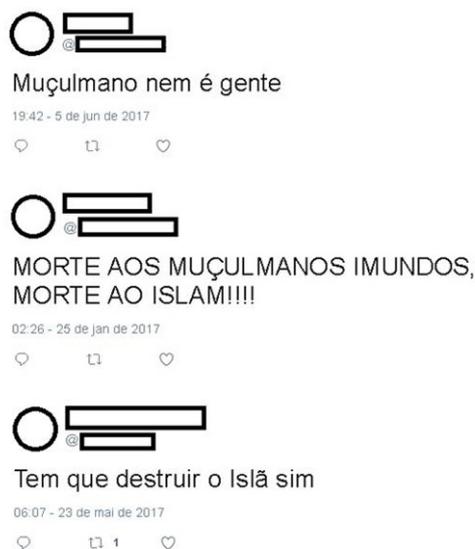


Figura 8 – Postagens que reiteram a oitava leitura.

Por fim, acrescentamos outra estratégia discursiva da islamofobia encontrada em nossa investigação: o *Islam é uma ideologia*. Nesse sentido, haveria uma recusa ativa em aceitar o

Islam enquanto uma religião ou caminho possível para o fiel. Ela não constituiria uma religião, mas uma “ideologia” ou “ideologia política” desprovida de qualquer finalidade religiosa.



Figura 9 – Postagens que reiteram que o Islam não é uma religião.

Como apreendemos, tais discursos são disseminados e possuem efeitos de ordem prática. *“Whether online or offline, the reality of anti-Muslim hate crime creates ‘invisible’ boundaries, across which members of the Muslim community are not ‘welcome’ to step.”* (AWAN; ZEMPI, 2015, p. 28) A exclusão do espaço público e dos processos decisórios é um dos efeitos que o *The Runnymede Trust* (1997) já apontava em seu relatório: infelizmente, tal exclusão permanece e dissemina-se no “mundo civilizado” que seria presumivelmente democrático. A relevância da pesquisa sobre as postagens islamofóbicas em redes sociais ainda se dá porque *“(...) there is a continuity of anti-Muslim hostility in both the virtual and the physical world, especially in the globalized world.”* (AWAN; ZEMPI, 2015b, p.2) Os efeitos de tais violências envolvem desde o sentimento de não-pertencimento à sociedade e

à ansiedade (AWAN; ZEMPI, 2015b), levando a um quadro de prejuízo aos indivíduos que possuem a fé islâmica. A hipótese que levantamos para pesquisas posteriores é de que, independentemente em qual país ocidental ocorram os episódios de islamofobia online, eles partem de uma estrutura semelhante^{XIII}. Devido à exiguidade da população muçulmana brasileira, nossas últimas apreensões são as de que a islamofobia ocorre por importação ou por um processo de tradução cultural. A circulação transnacional de discursos islamofóbicos ainda está por ser devidamente investigada, apesar de ser constatável o papel das traduções de tais discursos e das referências a eventos e produtores do *Inner Core* internacionais. Presenciamos no Brasil o desabrochar de uma indústria da islamofobia: um terreno tão fértil em casos de intolerância não recusaria mais esse espécime macabro.

Conclusões

Todas essas formas de discursos fechados e estratégias discursivas anti-muçulmanos e anti-Islam que caracterizam a Islamofobia foram mobilizadas contra outras “ameaças sociais” ao longo da História, seja internacional e nacionalmente. No passado estadunidense, irlandeses, japoneses, judeus, comunistas, mulheres, todos tiveram o seu quinhão de perseguição institucional e aceita socialmente. No Brasil, tem-se a chacina da população indígena – ato terrorista fundador e ainda praticado –, teve-se o pavor do haitianismo, o medo da ameaça comunista. Tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, hoje são os muçulmanos que podem ser repudiados, violentados, difamados e caluniados. Todavia, o que especifica a violência contra muçulmanos é o fato de que ela é socialmente aceita e até defendida. Os exemplos discursivos expostos acima são relatados recorrentemente nas mídias sociais, surgindo como se não houvesse o exercício do preconceito daquele que propaga essas afirmações. Na maioria das vezes, os “críticos do Islam” são indivíduos que mal conseguiriam distinguir uma letra خ de uma ح ; ou seja, não compreendem desde elementos centrais, básicos, às sutilezas que envolvem a experiência de ser muçulmano e que perpassam um conjunto de conhecimentos e práticas que são ignorados para sustentar-se o discurso islamofóbico.

A islamofobia no Brasil se apresenta nos discursos de diversos perfis em redes sociais e já apresenta seus frutos mais nefastos que são a violência física contra muçulmanas, muçulmanos e instituições islâmicas. A relação entre tais violências, *online* e *offline*, não foram identificadas em profundidade, mas quem profere discursos de ódio contra um grupo ou uma

população possui responsabilidade sobre as ações perpetuadas contra aquele grupo ou população no âmbito da violência simbólica.

Apesar da inexistência de atentados terroristas no Brasil^{XIV}, os discursos *online* e as agressões físicas anti-muçulmanos demonstram que os efeitos da “islamofobia por importação” são práticos na vida dessas pessoas. Se por um lado os islamofóbicos afirmam o perigo islâmico, haveriam de refletir sobre o perigo da intolerância e da calúnia contra um povo: o pavor que possuem dos muçulmanos os levam a comportamentos intolerantes e reprováveis tais quais aqueles que afirmam tão veementemente repudiar. A xenofobia leva o pêndulo ao polo da barbárie, não da civilização, não da democracia.

Bibliografia

ARJANA, Sophia Rose. *Muslims in the western imagination*. New York: Oxford University Press, 2015.

AWAN, Imran. Islamophobia and Twitter: A Typology of Online Hate Against Muslims on Social Media. *Policy & Internet*, [s.l.], v. 6, n. 2, p.133-150, jun. 2014.

AWAN, Imran; ZEMPI, Irene. *We fear for our lives: offline and online experiences of anti-muslim hostility*. [s.l.]: Birmingham City University, Nottingham Trent University, Tellmama, 2015a.

AWAN, Imran; ZEMPI, Irene. 'I will Blow your face off': Virtual and Physical World Anti-Muslim Hate Crime. *British Journal of Criminology*, [s.l.], p.1-19, 18 dez. 2015b. Oxford University Press (OUP).

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição pra uma psicanálise do conhecimento*. Contraponto: Rio de Janeiro, 2005.

BARBOSA, Francirosy Campos. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. *Horizonte*, [s.l.], v. 13, n. 38, p.771-802, 1 jul. 2015. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

CAIR (*Council on American-Islamic Relations*). *Confronting Fear: Islamophobia and Its Impact in the United States*. Berkeley: Council on American-Islamic Relations e U. C. Berkeley, Center for Race and Gender, 2016.

CCIF (*Collectif Contre L'islamophobie en France*). *Rapport 2017*. [s.l.]: CCIF, 2017. Disponível em: <<http://www.islamophobie.net/rapport-2017/>>. Acesso em: 02 de Agosto de 2017.

CHAO, En-chieh. The-Truth-About-Islam.Com: Ordinary Theories of Racism and Cyber Islamophobia. *Critical Sociology*, [s.l.], v. 41, n. 1, p. 57-75, jan. 2015.

EL-NAWAWY, Mohammed; KHAMIS, Sahar. *Islam dot com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

GREEN, Todd H. *The fear of Islam: an introduction to islamophobia in the West*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

HERTEL, Patricia. *The Crescent Remembered: Islam and Nationalism on the Iberian Peninsula*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2015.

KARAM, John Tofik; NARBONA, María del Mar Logroño; PINTO, Paulo G. *Latino America in the Umma/ the Umma in Latino America*. In: NARBONA, María del Mar Logroño et al. *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 1-21

LEAN, Nathan. *The Islamophobia Industry: how the right manufactures fear of muslims*. Londres: Pluto Press, 2012.

LIMA, César R. Reversão ao islã no consumo de bens simbólicos. *Cadernos CERU*, São Paulo, v.26, n.1, p.245-262, 2015.

PINTO, Paulo G. Conversion, Revivalism, and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. In: NARBONA, María del Mar Logroño et al. *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015. p. 107-143.

THE RUNNYMEDE TRUST (Inglaterra). *Commission on British Muslims and Islamophobia. Islamophobia: a challenge for us all*. Sussex: The Runnymede Trust, 1997. 70 p.

Recebido em 04/08/2017

Aprovado em 12/09/2017

I Fernando Freitas de Souza. Titulação e vinculação e contato.

II No Islam emprega-se o termo reversão para indicar o processo de aceitação da religião por parte do fiel. Trata-se de uma reversão no sentido de que todas as pessoas nasceriam muçulmanas e retornariam à fé da qual se afastaram seguindo outro itinerário espiritual que não o do Islam.

III Tal afirmação, constatada na pesquisa em redes sociais, deverá ser desenvolvida posteriormente dado que as afirmações sobre os muçulmanos variam de acordo com sua origem: a identificação dos pretensos críticos enquanto ateus, sionistas, cristãos, etc. influenciará no repertório mobilizado.

IV O entendimento do *hijab* somente enquanto o “véu que cobre a cabeça das muçulmanas” não amplia sua noção nos sentidos comportamental e filosófico repertoriados na literatura tradicional do Islam. A noção primária que ora apresentamos não aborda, portanto, a totalidade das significações sobre o *hijab*.

V O “grande evento gatilho” seria o 11 de Setembro, a partir do qual se disseminaram e fundamentaram-se reações islamofóbicas inclusive no Brasil.

VI De acordo com a pesquisadora Francirosy Barbosa, “(...) podemos dizer que *O Clone* teve um papel preponderante na (re)construção da relação da comunidade islâmica brasileira com os brasileiros, na medida em que possibilitou diminuir o estranhamento entre esses modos de ser. Sobre isso, em tom de brincadeira em uma entrevista sobre a telenovela, Sheik Jihad comenta que a novela foi boa, porque agora as pessoas pensam que os muçulmanos dançam e não que são terroristas.” (BARBOSA, 2015, 796)

VII A indústria da islamofobia nacional ainda está por ser devidamente dimensionada, sendo possível

partir-se de Lean (2012) em suas reflexões sobre a indústria da islamofobia estadunidense para delinear seu funcionamento no Brasil. Todavia, acreditamos que o presente artigo possa contribuir com a elucidação de alguns dos mecanismos de perpetuação do discurso produzidos pelos agentes da indústria supracitada.

VIII As divergências e convergências sobre a conceituação de islamofobia tanto na literatura acadêmica quanto em suas apropriações pelos movimentos da sociedade civil organizada ainda estão por serem devidamente descritas e analisadas.

IX Partimos principalmente das elaborações de Green (2015) sobre tais leituras. Utilizando o motor de busca da própria rede social Twitter, em pesquisas simples com a palavra “muçulmano” e “árabe” que obtém-se os comentários expostos neste texto. Apesar de não revelarmos os autores das postagens, todas elas estão relatadas conforme foram encontradas: não são secretas ou sigilosas, mas sim disseminadas publicamente e podem ser acessadas sem a necessidade de registro algum no site.

X Para um maior aprofundamento das tensões entre historiografia e memória frente à herança islâmica tanto em Portugal quando em Espanha, cf. Hertel, 2015. A autora demonstra haverem movimentos, na historiografia dos séculos XIX e XX, de aproximação e repúdio à presença islâmica do século VIII ao XV na Península Ibérica. Todavia, os islamofóbicos tencionam a leitura desse período a uma mera opressão, como se a implantação dos tribunais de inquisição (que perseguiu, dentre outros, judeus e muçulmanos) ou as guerras de Reconquista fossem medidas necessárias, violências justificáveis pela civilização.

XI Essa leitura remete ao obstáculo epistemológico bachelardiano do substancialismo. Ou seja: de que as coisas possuem uma substância que lhes são próprias, específicas delas, não considerando suas redes de relações ou mesmo as considerando, mas somente na medida em que se submetem aos atributos das coisas. Seria a “(...) explicação monótona das propriedades pela substância.” (BACHELARD, 2005, p.27). Assim, a substancialização do Islam enquanto inferior interessa somente àqueles que, na posição de dominantes no campo de produção discursiva, podem dizer quem são os superiores – coincidentemente, o “nós”.

XII Sugerimos ao leitor que substitua a palavra “muçulmano” dos exemplos que seguem abaixo pela palavra “negro” ou “judeu” ou “mulher” e reflita sobre o impacto de tais afirmações: por que são aceitáveis contra muçulmanos mas não contra outros grupos sociais?

XIII Lean (2012) aponta para a relação direta da ascensão de grupos posicionados à Direita do

espectro político e o crescimento do discurso islamofóbico. Enquanto estratégia discursiva da Direita dos EUA, as observações preliminares indicam que a islamofobia seria parte do repertório da Direita brasileira.

XIV Os islamofóbicos afirmarão que existiram dois atentados terroristas no Brasil: o primeiro na favela de Realengo (2011) e o segundo na manifestação do grupo Direita São Paulo (2017). Nenhum deles foi relatado pela grande mídia enquanto atentados terroristas. Os efeitos da Operação Hashtag, deflagrada frente às Olimpíadas de 2016 no Brasil, também estão por serem dimensionados – apesar de que os supostos atentados remetem à culpa por associação e que tal Operação deflagrada pela Polícia Federal pode ser entendida como islamofobia institucional (cf. CAIR, 2016, que já indica tal institucionalização nos EUA).

O ensino religioso nas políticas de currículo: o caso da base nacional comum curricular

Educación religiosa de las políticas del currículo: el caso de la base del currículo de la base del currículo común nacional

The religious education policy curriculum: the case of the national curriculum common core

Mirinalda Alves Rodrigues dos Santos¹

Palavras chave:

Ensino religioso

Políticas de currículo

Base Nacional Comum
Curricular

Resumo:

Este artigo é fruto das reflexões e discussões acerca dos estudos curriculares e do campo da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) frente ao Ensino Religioso - ER, bem como o seu reconhecimento como componente curricular na Base Nacional Comum Curricular – BNCC, cuja política de currículo será referência no que diz respeito aos conteúdos e saberes necessários para traçar os objetivos de aprendizagens a serem ensinados e apreendidos pelos educandos nas escolas públicas e particulares do Brasil. Entretanto, na terceira versão da BNCC aprovada pelo Ministério da Educação - MEC o Ensino Religioso foi retirado desse documento, até o presente momento, esse ensino estava presente nas duas últimas versões da BNCC. E, recentemente, o Ensino Religioso volta a ser reconhecido como componente curricular no referido documento. É nesse sentido que o objetivo desse trabalho é analisar os discursos produzidos nas Políticas Públicas de Currículo, acerca da exclusão/inclusão do Ensino Religioso na BNCC. Metodologicamente esse estudo é de cunho bibliográfico e documental com delineamento explicativo, reflexivo e crítico. Diante das análises realizadas nesse estudo frente ao Ensino Religioso na BNCC podemos concluir, portanto, que o documento proposto é mais um artefato para legitimar hegemonias, preconceitos, discriminações, e relações de poder no que se tratam as questões religiosas, diante da representatividade conservadora no atual cenário político que estamos vivenciando.

Resumen:

Este artículo es el resultado de reflexiones y discusiones acerca de los estudios plan de estudios y campo de la ciencia de la parte delantera de la religión (s) de Educación Religiosa-ER, así como su reconocimiento como componente curricular en Base de Currículo Común Nacional.– BNCC, cuyo plan de estudios hará referencia política en relación con el contenido y el conocimiento necesario para trazar los objetivos de aprendizaje para ser enseñado y aprendido por los estudiantes en escuelas públicas y privadas de Brasil. Sin embargo, en la tercera versión del BNCC aprobado por el Ministerio de educación-MEC que la instrucción religiosa fue quitada de este documento, tenía hasta entonces esta enseñanza en las dos últimas versiones en BNCC. Y, recientemente, la Enseñanza de la religión vuelve a ser reconocido como un componente curricular en dicho documento. Es en este sentido que el objetivo de este trabajo es analizar los discursos producidos en las Políticas Públicas de plan de estudios, acerca de la exclusión/inclusión de la Enseñanza de la religión en la BNCC. Metodológicamente, este estudio es de tipo bibliográfico y documental con el estudio explicativo, reflexivo y crítico. En el análisis realizados en este estudio frente a la Enseñanza de la religión en la BNCC podemos concluir, por tanto, que el documento propuesto es más un artefacto para legitimar hegemonías, los prejuicios, la discriminación y las relaciones de poder en el que se tratan las cuestiones religiosas, ante la representatividad conservadora en el actual escenario político que estamos viviendo.

Palabras clave:

Educación religiosa
Políticas del Currículo
Base de Currículo
Común Nacional

Keywords:

Religious Education
Curriculum Policy
National Curriculum
Common Core

Abstract:

This article is the result of the reflections and discussions about curricular studies and the field of Science (s) of Religion (s) in relation to Religious Education - RE, as well as its recognition as a curricular component in the National Common Curricular Base -BNCC, whose curriculum policy will be a reference in terms of contents and knowledge needed to trace learning objectives to be taught and perceived by students in public and private schools in Brazil. However, in the third version of the NCCB approved by the Ministry of Education - MEC the Religious Education was removed from this document, until this moment, this teaching was present in the last two versions of the BNCC. And, recently, Religious Education is once again recognized as a curricular component in this document. It is in this sense that the objective of this work is to analyze the discourses produced in the Curriculum Public Policies, about the exclusion / inclusion of Religious Education in the BNCC. Methodologically, this study is a bibliographic and documentary character with explanatory, reflexive and critical delineation. Methodologically, this study is of a bibliographic and documentary character with explanatory, reflexive and critical design. In view of the analyzes carried out in this study regarding Religious Education at the BNCC, we can conclude that the proposed document is more an artifact to legitimize hegemonies, prejudices, discriminations, and power relations in what concerns religious issues, given the conservative current political scenario we are experiencing.

O ensino religioso nas políticas de currículo: o caso da base nacional curricular

Introdução

No campo das políticas educacionais muito se tem discutido acerca da implementação da Base Nacional Comum Curricular – BNCC no ano de 2014, como uma Política de Currículo a ser seguida com estratégias de conteúdos e competências no processo de ensino-aprendizagem na educação básica. Essa perspectiva de currículo desde a sua primeira versão até a sua terceira versão é alvo de muitas críticas em todos os componentes curriculares, inclusive no Ensino Religioso, que por sua vez era presente nas duas versões anteriores e foi retirada na terceira versão da BNCC e, recentemente sendo incluído novamente na Base.

Antes dessa exclusão, o Ensino Religioso na BNCC quando foi reconhecido nesse documento foi alvo de críticas, por propor diretrizes a esse ensino nos anos iniciais e ensino fundamental. Do ponto de vista da maioria dos especialistas do campo das questões curriculares se tinha uma reflexão de que o reconhecimento desse ensino como componente curricular seria um artefato de legitimação e de reprodução do proselitismo e confessionalidade nas escolas. Já do ponto de vista da área das Ciências das Religiões o seu reconhecimento era um grande ganho para o campo das discussões que envolvem Educação e Religião na perspectiva da pluralidade religiosa, não religiosa como também as espiritualidades para a promoção da cultura de paz nas escolas.

Contudo, essa exclusão foi inesperada para muitos intelectuais e entidades que discutem esse documento,

inclusive os defensores da inclusão do Ensino Religioso na BNCC, sendo assim, nos dias atuais as discussões acerca desse Ensino estão se potencializando e instigando a levantar indagações tais como: O porquê do Ensino Religioso ter sido retirado da terceira e última versão da BNCC? Quais são os discursos produzidos nas Políticas Públicas educacionais para tal exclusão e novamente inclusão desse ensino na BNCC? Quais implicações e controvérsias acerca do não reconhecimento e ao mesmo tempo do reconhecimento do ER como componente curricular na BNCC?

É nesse sentido, que esse estudo se fortalece em uma perspectiva atual e original trazendo interlocuções entre as questões curriculares e a área da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) apresentando avanços nas reflexões acerca da problemática que envolve o Ensino Religioso e o currículo. Para tanto, o presente estudo faz as seguintes abordagens: primeiramente iniciaremos com as discussões acerca das políticas de currículos educacionais. Em seguida faremos análise do discurso dessas políticas educacionais a respeito da exclusão do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular, bem como uma reflexão diante do retorno desse ensino no referido documento. Fazendo uma interlocução com as perspectivas sobre o discurso em Michel Foucault, dessa análise, que nos direcionam a levantar sinalizações e apontamentos que contribuem para a reflexão crítica dos sentidos e dos significados que a exclusão e a inserção do Ensino Religioso traz para as políticas curriculares educacionais.

1. Estado – Currículo - Ensino Religioso

No meio educacional ainda é muito presente o discurso do Ensino Religioso como doutrinação de uma de-

terminada religião, legitimando de forma unânime o cristianismo como um conhecimento único a ser ensinado nas escolas, persistindo assim, o confessionalismo e o proselitismo nas práticas pedagógicas. Essa concepção no campo educacional se faz presente devido à construção simbólica e à relação de poder e de controle que as igrejas cristãs exercem diretamente e/ou indiretamente sobre o Estado que se diz, teoricamente, ser laico. Ressaltamos que não é nossa pretensão e nem é o nosso foco nesse estudo aprofundar o debate acerca da laicidade, porém entendemos a importância de apresentar brevemente aqui a concepção política frente a um Estado laico, sendo assim, conforme Cury (2004, p. 183).

O Estado se tornou laico, vale dizer tornou-se equidistante dos cultos religiosos sem assumir um deles como religião oficial. A laicidade, ao condizer com a liberdade de expressão, de consciência e de culto, não pode conviver com um Estado portador de uma confissão. Por outro lado, o Estado laico não adota a religião da irreligião ou da anti-religiosidade. Ao respeitar todos os cultos e não adotar nenhum, o Estado libera as igrejas de um controle no que toca à especificidade do religioso e se libera do controle religioso. Isso quer dizer, ao mesmo tempo, o deslocamento do religioso do estatal para o privado e a assunção da laicidade como um conceito referido ao poder de Estado.

Diante de tal afirmativa, podemos dizer que o Brasil ainda não é totalmente laico e a religião permeia de forma indireta e/ou direta a esfera pública. Frente a essa discussão nos direcionamos nosso olhar para os símbolos religiosos em espaços públicos dando alguns exemplos como: o cristo redentor no Rio

de Janeiro/RJ, crucifixos em tribunais, parlamentos, entre outros. E na esfera educacional temos o Ensino Religioso que se torna um campo de negociação frente a essa dicotomia, de um lado uma educação religiosa e de outro uma educação na perspectiva da laicidade. E essa dicotomia percorre em todos os seguimentos e discursos educacionais, principalmente, no campo do currículo quando nos deparamos com a presença, posteriormente a retirada e novamente a inclusão do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular, mas antes de adentrarmos profundamente sobre esse documento, precisamos compreender as tendências e posições teóricas e metodológicas do Ensino Religioso no tocante das políticas educacionais frente à diversidade de culturas que habitam nas escolas, e que cada vez mais estão se intensificando as discussões nas políticas de currículo por uma educação que reconhece as diferenças e as identidades culturais, de acordo com Moreira e Silva (1997, p. 28), “o currículo é um terreno de produção e de política cultural, no qual os materiais existentes funcionam como matéria prima de criação e recriação e, sobretudo, de contestação e transgressão”.

Nessa conjuntura, temos as discussões da(s) Ciência(as) da(s) Religião(ões)/CR que militam pelo reconhecimento do Ensino Religioso enquanto componente curricular mais expressivo que busca um ensino pluralista, transdisciplinar e intercultural. Compreendendo que nas dimensões religiosas, não religiosas e nas espiritualidades as culturas exercem um papel importante no reconhecimento de serem particulares e por terem identidades híbridas, assim, o respeito a essas dimensões precisa ser praticado e efetivado no planejamento analítico e sistêmico das políticas educacionais direcionadas ao Ensino Religioso.

Tendo em vista que pensar no Ensino Religioso preocupado com a pluralidade cultural em uma perspectiva intercultural é um ato político, uma vez que no contexto social que estamos inseridos onde culturas negociam sua existência no embate entre dominação e resistência esse ensino fica vulnerável diante dessa dualidade. Essa é uma das grandes problemáticas acerca desse ensino, pedagogicamente falando, pois quando se trata de representações religiosas não pode haver preferências e, tão pouco, ver uma religião assimetricamente das demais. Essas perspectivas precisam ser repensadas na dimensão política e cultural diante de um cenário que historicamente determinados grupos sociais, bem como suas crenças religiosas foram vítimas de práticas repressoras e cruelmente silenciadas, nas quais obrigatoriamente tiveram que negar sua identidade e seu reconhecimento social, com determinados grupos étnicos, principalmente, as religiões indígenas e afro-brasileiras.

E no âmbito educacional essas religiões sofreram e ainda sofrem preconceito e discriminação, utilizando o Ensino religioso como instrumento propício de reprodução dessas práticas. No entanto, defendemos aqui esse ensino na perspectiva da(s) CR, partindo de temáticas alusivas às práticas religiosas, não religiosas e as espiritualidades ancorando-se em metodologias que favoreçam a superação de violências de fins religiosos, promovendo a cultura de paz e o respeito à diversidade cultural fomentando, assim, possibilidades múltiplas de conhecimentos, interação dialógica e aprendizado entre todos os sujeitos que fazem parte do contexto escolar, em um trabalho envolvendo a tríade coletivista entre, escola – família – comunidade, não se limitando apenas entre a relação: educador e educando.

Mas como lidar com as diferenças religiosas nos currículos destinados ao Ensino Religioso onde se há um controle do Estado? Com essa questão, entendemos que no currículo escolar pouco se tem discutido e problematizado diante do Ensino Religioso com o olhar e a consciência de um ensino pluralista, em que sujeitos possam dialogar e interagir de forma aberta, dinâmica e humana com outros sujeitos, reconhecendo e respeitando a si e ao outro como diferente diante de suas crenças de cunho religioso, de não religioso, como também de espiritualidades que precisam ser consideradas em um mundo diverso culturalmente ao qual fazemos parte. Conforme Santos e Lacerda (2016, p. 300) reforçando que essa interação:

[...] é importante para compreendermos, reconhecer e respeitar as representações culturais do nosso contexto educacional, e o/a educando/a enquanto pessoa pensante e atuante a partir de um meio que não reconhece o diverso possa transformar criticamente essa realidade vivenciada, que é excludente e discriminatória as diversidades culturais religiosas consideradas minoritárias.

Nesse sentido, novas condições se evidenciam para o Ensino Religioso e emerge a necessidade de novas formas de pensar e organizar o currículo para agir nesse ensino, pois no contexto atual não cabe mais relacionar o Ensino Religioso como uma educação religiosa, como também, não podemos silenciar diante de atos prosélitos e confessionais nas práticas pedagógicas. É possível tecer que precisamos proporcionar um currículo a esse ensino com caráter político e cultural e de tendências e posições teórico e metodológico como cultura dialógica e interativa que proporcione os sujeitos observarem suas próprias ações nas suas vidas diárias e,

principalmente na relação de coletividade, onde as identidades e subjetividades são percebidas e consideradas.

Advogando aqui a importância do rompimento efetivo do controle social da igreja sobre o Estado que exerce seu poder nos currículos escolares nos quais utilizam as políticas de currículo no Ensino Religioso, como dito anteriormente, como campos de negociações, de reproduções das relações de poder nas práticas metodológicas e curriculares para esse ensino. Essa afirmativa se fortalece diante das constantes reformulações curriculares, e, recentemente nos deparamos com uma dessas reformulações, o caso, da inserção e retirada do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular – BNCC.

2. Base Nacional Comum Curricular: Avanços e retrocessos no Ensino Religioso

Diante dos contrapontos, aqui já apresentados e discutidos, das políticas de currículos no Ensino Religioso, nas quais entre essas políticas, temos a Base Nacional Comum Curricular – BNCC. Esta, por sua vez acarreta por trás do discurso político educacional de melhoria na educação, uma lógica mercantilista e capitalista, que atende cobijas empresariais privadas. A respeito desta ideia de um currículo comum nos aproximamos da ótica da Sússekind (2014) quando ela se remete as discussões de currículo como uma conversa complicada através da perspectiva de William Pinar, conforme a autora:

Trago para esta conversa complicada alguns recortes de encontros, debates e publicações recentes na mídia que trazem ao palco de disputas diversas noções de currículos. Representando diferentes grupos e interesses sociais, às vezes de modo

pouco declarado, estão no debate MEC, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (Undime), aqueles que se apresentam como “o grupo ue defende a BCN” , entidades de classe, associações da sociedade civil e de professores, empresários da educação, empresários do mercado editorial, institutos e fundações, entre outros interessados. (SÚSSEKIND, 2014, p. 1517)

Diante de tal enunciação, podemos afirmar a nossa visão contrária a BNCC, uma vez que a logística da Base é compartilhar conhecimentos e objetivos comuns a todos, mas que conhecimentos e objetivos de ensino queremos que sejam trabalhados nas escolas? Será que esses conhecimentos e objetivos são viáveis em uma Base Nacional Comum para todos? Todos terão o mesmo acesso aos conhecimentos e objetivos de ensino? Essas são apenas algumas inquietações que precisam ser questionadas quando pensamos na BNCC. E, é nesses questionamentos que percebemos a importância de pensarmos nas críticas contrárias da maioria dos currilistas acerca da implementação e execução da BNCC.

Contudo, nesse novo cenário atual que estamos enfrentando no campo do currículo nos deparamos com mais uma fragilidade da Base Nacional Comum Curricular, com a retirada do Ensino Religioso em sua última versão. Embora, havendo a preocupação em se ter um currículo único escolar diante da singularidade de cada contexto social que é multicultural e de específicas identidades, essas questões, quando nos direcionamos ao Ensino Religioso percebemos uma complexidade quando limitamos a um único currículo comum a todos. Além disso, “As identidades são

construídas por meio das diferenças e não fora delas” (HALL, 2009, p. 110). É nesse sentido, que permeiam as discussões curriculares onde as identidades e as subjetividades devem ser consideradas no currículo, principalmente, no currículo escolar. Uma vez que, de acordo com Silva (2007, P. 117) “o currículo como representação”, assim, o discurso exerce um grande poder social, sendo que por meio deste “constrói-se “identidades”, cria-se “representações””(SILVA 2017, p. 117). Com essa compreensão, queremos aqui fazer uma análise dos sentidos e impactos que podem causar diante da manutenção do ER na BNCC e algumas considerações que são evidenciadas diante a exclusão desse ensino na última versão do referido documento. No estudo comparativo entre a segunda versão reformulada e a terceira versão da BNCC disponibilizado pelo MEC, podemos observar que esse órgão federal faz a seguinte justificativa para a retirada do Ensino Religioso no Ensino Fundamental – Áreas do Conhecimento e Componentes Curriculares.

A área de conhecimento de Ensino Religioso e o respectivo componente curricular, presentes na Versão 2 da BNCC, foram excluídos da Versão Final em atenção ao disposto na LDB: a Lei determina que o Ensino Religioso seja oferecido aos alunos do Ensino Fundamental nas escolas públicas em caráter optativo, cabendo aos sistemas de ensino a sua regulamentação e definição de conteúdos (Art. 33, § 1º). Portanto, sendo esse tratamento de competência dos Estados e Municípios, aos quais estão ligadas as escolas públicas de Ensino Fundamental, não cabe à União estabelecer base comum para a área, sob pena de interferir indevidamente em assuntos da alçada de outras esferas de governo da federação.

- Na Versão 2 da BNCC, previam-se objetivos de aprendizagem para o componente curricular Língua Estrangeira Moderna. Na Versão Final, as habilidades a ser desenvolvidas pelos alunos no Ensino Fundamental – Anos Finais passam a se referir a uma língua estrangeira específica: a Língua Inglesa. A BNCC trata das aprendizagens essenciais a ser asseguradas a todos os alunos da educação básica – e, portanto, daquilo que é comum, obrigatório. Anteriormente, a LDB não trazia a Língua Inglesa como estudo obrigatório. Todavia, a Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017, altera a LDB: torna a Língua Inglesa obrigatória desde o 6º ano do Ensino Fundamental (Art. 26, § 5º) e define que, no Ensino Médio, os sistemas de ensino poderão, se assim desejarem, ofertar outras línguas estrangeiras em caráter optativo, preferencialmente a Língua Espanhola (Art. 35-A, § 4º). (MEC, 2017, P.12)

Como podemos observar o discurso produzido acima apenas remete a consonância com Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB que dá a esse ensino caráter optativo, entretanto, no artigo 33 da LDB diz que a matrícula dos educandos nesse ensino que é optativa, uma vez que na Constituição Federal de 1988 o Ensino Religioso é uma disciplina que deve ser ofertada obrigatoriamente nas escolas públicas. Nesse sentido, a argumentação posta pelo MEC baseada apenas no quesito da disciplina ser optativa se torna fragilizada e/ou equivocada, já que há a oferta obrigatória. Diante de tal alegação, é necessário refletir a respeito das duas versões anteriores da BNCC como o MEC não se atentou a essas questões, de oferta obrigatória e de matrícula facultativa? Uma vez que desde a elaboração da primeira versão da BNCC esse órgão federal abriu es-

paço para a população dar sugestões, no entanto, acatando assim, algumas reformulações que consideramos positivas na segunda versão. Conforme a segunda versão reformulada da BNCC, temos:

[...] tanto a Constituição Federal de 1988, quanto a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) nº 9.394/1996, redefiniram os fundamentos epistemológicos e pedagógicos do Ensino Religioso, atendendo a reivindicações da sociedade civil, de sistemas de ensino e de instituições de Educação Superior que almejavam o reconhecimento de culturas, de tradições e de grupos religiosos e não religiosos que integram a complexa e diversa sociedade brasileira. (BNCC, 2016, p. 170)

Como podemos identificar na citação acima, o próprio documento na segunda versão reformulada faz menção, tanto a Constituição quanto a LDB, neste caso, fica clarividente que a BNCC foi elaborada ciente a respeito da oferta obrigatória e a matrícula facultativa do Ensino Religioso. Se há essa clareza, qual o motivo então, na sua terceira versão, o ER ter sido excluído? Nesse caso, o discurso estabelecido para argumentar a retirada desse ensino na BNCC se torna contraditório frente às comparações das duas versões. Quando nos referimos ao discurso recorreremos a uma abordagem Foucaultiana. Assim, Foucault, no livro *A ordem do discurso* (2007), conceitualiza o discurso onde é produzido em função das relações de poder e no livro *Arqueologia do Saber* (1986), o autor traz elementos sócio-históricos fundamentais para compreender a constituição da formação do discurso como prática em um contexto das relações sociais.

Para esse autor, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas

aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (FOUCAULT, 2007, p.10) entendemos que o discurso comumente relaciona-se com o poder. Nesse sentido, o discurso é um mecanismo de hierarquizar conhecimentos e legitimação de poder, assim, percebemos que por trás da linha de argumentação frágil justificando a exclusão do Ensino Religioso há categorias de interesses que hierarquizam, excluem e reproduzem campos de disputas onde as relações de poder são legitimadas no âmbito político educacional.

Continuando com o autor “o discurso está intimamente ligada à questão da constituição do sujeito social. [...] os sujeitos sociais não são causas, não são origem do discurso, mas são efeitos discursivos”. (FOUCAULT, 1986, p.109). Nessa perspectiva, a argumentação da retirada do ensino religioso se torna um discurso camuflado de imposição do que se quer formar o sujeito social diante de uma Base Nacional Comum Curricular que estabelece um currículo comum, trazendo conhecimentos e objetivos de ensino que estabelecem hierarquias sociais, econômicas e étnias, etc. Retirando assim, os conhecimentos que podem por sua vez, refletir criticamente as linhas traçadas de hegemônias e reproduções de poder. Nesse tocante, o Ensino Religioso como previsto na segunda versão reformulada da BNCC não atendia a essa logística, sendo assim, a sua não contemplação na última versão desse documento.

Consideramos plausíveis algumas reformulações feitas na segunda versão da BNCC devido à proposta que defendemos no Ensino Religioso enquanto conhecimento rizomático em uma ótica pluralista e de respeito à diversidade cultural, no que tange as questões religiosas, não religiosas e as espiritualidades, e percebemos que na segunda versão

revista da Base estava se direcionando para esse trajeto. Esse reconhecimento vai além da simplificação de uma ideia de comum, no qual se tem um Ensino Religioso que percebe nuances diante das questões que envolvem o campo das religiões. Verificamos isso na citação abaixo que é um recorte da segunda versão reformulada da BNCC no qual o Ensino Religioso estava posto com maior visibilidade no que diz respeito da necessidade de um diálogo intercultural e inter-religioso nesse componente curricular. Como podemos observar:

A área do Ensino Religioso não se reduz à apreensão abstrata dos conhecimentos religiosos, mas se constitui em espaço de vivências e experiências, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam ao enriquecimento das identidades culturais, religiosas e não religiosas. Isso não significa a fusão das diferenças, mas um constante exercício de convivência e de mútuo reconhecimento das raízes culturais do outro/a e de si mesmo, de modo a valorar identidades, alteridades, experiências e cosmovisões, em perspectivas interculturais. (BNCC, 2016, p.170)

Com essa visão, o ER que estava proposto trazia uma abordagem pedagógica pensando na formação do ser enquanto pessoa que reconhece o outro com suas diferenças, crenças e/ou não crenças de cunho religioso e de espiritualidades, no qual o respeito é tema central nesse processo de ensino e aprendizagem quando pensamos em conhecimentos e objetivos direcionados ao Ensino Religioso que possibilite a reflexão crítica dos educandos provocando, assim, uma discussão que leve os sujeitos da escola a compreender os processos de exclusão e desigualdades, no sentido de buscar estratégias pedagógicas e metodológicas nas práticas

educativas a serem trabalhadas para o combate a todas as configurações de hegemonização diante das questões que envolvem esse ensino, possibilitando a contemplação das religiões, das espiritualidades, entre outras questões religiosas e não religiosas, que existem no contexto das relações sociais em que estamos inseridos, proporcionando, assim, um ensino para a reflexão, conscientização e transformação de uma sociedade preconceituosa e intolerante com as demais religiões que foram e ainda são vítimas de preconceito devido à legitimação, ao longo da história, das religiões consideradas cristãs.

Frente a essa discussão, o Ensino Religioso se ressignifica ganhando visibilidade e assumindo um papel preponderante em uma proposta pluralista, crítica, e de respeito à diversidade cultural, contudo essa perspectiva de ensino se torna uma problemática e até mesmo uma “ameaça” diante da atual conjuntura política que estamos vivenciando, onde temos representações no Congresso Nacional em que na sua maioria são declaradamente da religião cristã, principalmente evangélica e, essa é mais uma questão a ser analisada, pois a relação entre a cultura, o conhecimento e o poder se manifesta quando as representações políticas decidem que conhecimentos, que culturas são consideradas como “verdadeiras” a serem abordados e desempenhados no papel de escolarização. Essas são principais quesitos abordados por Michel Apple em seu livro “Educação à direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade” (2003). Apple faz uma análise crítica e posiciona-se contra as reestruturas e reformas radicais conservadoras no campo educacional, assim, o autor conceitualiza precisamente esse determinado seguimento representativo como “populistas autoritários – fundamentalistas religiosos e evangélicos conservadores que querem um re-

torno a (seu) Deus em todas as nossas instituições”. (APPLE, 2003, p. 13)

Diante dessa concepção, os *populistas autoritários* com posicionamentos conservadores visam um Estado regido pelos fundamentos cristãos, e, isso implica na legitimação dos conhecimentos influenciando e/ou impondo no que pode e no que não pode ser ensinado nas escolas, pois a escola é percebida enquanto um campo de disputa da igreja produzindo currículos cujas correntes são dogmáticas e conservadoras daquilo que consideram como conhecimento “legítimo”, nesse sentido, o discurso produzido por esses determinados grupos acerca do conhecimento é camuflado na ideia de neutralidade e imposto nas escolas (APPLE, 2003). E, um exemplo desse discurso, é a elaboração do projeto de lei “Escola sem partido”. Conforme Frigotto (2017, p. 09):

O Escola sem Partido utiliza-se de uma “linguagem próxima do senso comum, recorrendo a dicotomias simplistas que reduzem questões complexas a falsas alternativas”, e expande-se por meio de memes, “imagens acompanhadas de breves dizeres”, por “quatro elementos principais: primeiro, uma concepção de escolarização; segundo, uma desqualificação do professor; terceiro, estratégias discursivas fascistas; e, por último, a defesa do poder total dos pais sobre os seus filhos”. Contém estratégias discursivas fascistas através de “analogias voltadas à docência, que desumanizam o professor”, tratando-o como “um monstro, um parasita, um vampiro” na forma de memes ofensivos, incluindo Gramsci e Paulo Freire. Instalam um “clima de denunciamento” e “um discurso de ódio”.

De acordo com o autor, podemos identificar que esse projeto de lei é uma

forma de controlar o que pode ser ensinado e aprendido nas escolas, em que práticas discriminatórias, excludentes, preconceituosas e doutrinárias são camufladas em um discurso de neutralidade, nesse projeto de lei o conhecimento escolar é direcionado para uma visão ideológica de conservadorismo neoliberal. E referindo ao Ensino Religioso no documento “Escola sem partido” aponta para o retorno do ensino moral e cívico subvertendo quaisquer reflexões críticas acerca da diversidade cultural religiosa, não religiosa como também as espiritualidades. Por que abordar o projeto de lei “Escola sem Partido” nesse estudo? Para poder entender como esses grupos denominados conforme Apple (2003) de *populistas autoritários* estão se organizando e crescendo no campo da política brasileira, em que esses grupos estão elaborando, estruturando e deliberando políticas públicas voltadas para educação, retrocedendo assim, nosso ensino ditando e estabelecendo uma escola que, na verdade, pressupõe de um único partido, de um único conhecimento, de uma única cultura e de uma única religião.

O foco desse estudo não é aprofundar as discussões a respeito da Escola sem Partido, entretanto, quando nos remetemos a BNCC, logo, não podemos desconsiderá-lo, pois tanto a BNCC, a Escola sem Partido como também a Reforma do Ensino Médio estão diretamente ligados, e, são documentos governamentais que retrocedem e prejudicam a nossa educação. Assim, é notório identificar que uma educação democrática proposta no ER e contemplada na segunda versão reformulada da Base não poderia ser viável, diante de um era conservadora que estamos vivenciando, a partir da nossa análise Ensino Religioso foi retirado de forma estratégica na terceira versão da Base Nacional Comum Curricular, no entan-

to, recentemente, temos a inclusão novamente desse ensino na BNCC. Com essa nova inclusão, (re)surgem preocupações acerca desse componente curricular, como o ER contemplará em um currículo único as tradições culturais, uma vez que essas tradições se apresentam com manifestações culturais religiosas diferentes que variam de acordo com determinadas regiões? E de que forma o ER irá separar as convicções religiosas dos conteúdos a serem abordados em um currículo pré-estabelecido? É considerável fazer essas indagações por estarmos diante de concepções doutrinárias previstas por esses determinados grupos autoritários que ganham cada vez mais força no nosso cenário político, retornando assim, o conservadorismo no campo educacional brasileiro.

Conclusão

Diante do que foi exposto nesse estudo, é possível perceber que as discussões apontadas aqui são algumas de muitas inquietações quando pensamos no Ensino Religioso e sua visibilidade no campo das políticas de currículo direcionado para educação, nesse sentido, não temos a pretensão de nos limitarmos as discussões propostas aqui nesse estudo. Contudo, fizemos algumas sinalizações que podem possibilitar outras reflexões para potencializar teoricamente, esptemologicamente e pedagogicamente as novas tendências que nos fazem defender o Ensino Religioso nas escolas públicas. Levantando assim, novas possibilidades para os estudos curriculares frente a um ensino que possa contribuir de forma significativa no combate de quaisquer formas de proselitismo e confessionalismo no processo de ensino e aprendizagem.

No entanto, apesar de termos elencado pontos negativos com a im-

plementação da Base Nacional Comum Curricular nas escolas brasileiras, defendemos aqui a importância da inserção do Ensino Religioso na BNCC, devido à perspectiva de pluralidade, de respeito das diversas culturas e de abertura de novos caminhos para a cultura de paz nas escolas. Para o terreno da(s) Ciências(as) da(as) Religião(ões) o reconhecimento do ER enquanto componente curricular como previsto nas versões anteriores, é um grande marco e avanço na militância desse ensino no combate a intolerância religiosa, uma vez posta na Base, necessitaria de formação (inicial e continuada) adequada, no caso, uma formação no(s) curso(s) de CR de educadores para poder lecionar esse componente curricular.

Diante da nossa análise, a ideia de que a BNCC garante as mesmas oportunidades para todos como previsto no documento se contradiz a partir do momento que o ER foi excluído na sua última versão, e, essa exclusão nos permite concluir, portanto, que o documento proposto é mais um artefato que legitima hegemonias, preconceitos, discriminações, e relações de poder no que se refere às questões religiosas. Dando ainda maior visibilidade as religiões consideradas cristãs e desconsiderando de forma direta e/ou indireta as demais religiões, e, as outras formas de crenças/ não crenças, como também as espiritualidades em um processo de negação de si e do outro no âmbito educacional. Porém com a nova inserção do ER na BNCC, nos direcionamos para a necessidade e a importância da presença desse ensino nas escolas públicas para possibilitar um espaço de construção de novos conhecimentos por meio do currículo e das práticas curriculares que identifiquem e considerem as individualidades, as subjetividades e as identidades.

Bibliografia

APPLE, Michael. *Educando à direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade*. São Paulo: Cortez/Instituto Paulo Freire, 2003.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular: Estudo comparativo entre a versão 2 e a versão final*. Ministério da Educação – MEC, 2017. Disponível em: <http://cnebncc.mec.gov.br/docs/BNCC_Estudo_Comparativo.pdf> Acesso em: Maio 2017.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente*. Revista Brasileira de Educação. Nº 27, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>> Acesso em: Maio, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Colégio de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 15ª.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 1986.

FRIGOTO, Gaudêncio (org). *Escola “sem” partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu. (Org.). *Currículo, cultura e sociedade*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Mirinalda Alves Rodrigues dos. LACERDA, Thalisson Pinto Trindade de. *(Re) significando os sentidos de currículo e interculturalidade no ensino religioso: desafios no contexto da globalização*. In: VIII Congresso Nacional do Ensino Religioso-CONERE, 2016, Recife/PE. Anais do Congresso Nacional de Ensino Religioso. Florianópolis/SC: FONAPER, 2016, p. 290-304.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *O currículo como fetiche – A poética e a política do texto*. Autêntica, 2007.

SÜSSEKIND, Maria Luiza. *As (im)possibilida-*

des de uma Base Comum Nacional. Revista e-Curriculum, São Paulo, v. 12, n. 03 p.1512-1529, out./dez. 2014. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum>>. Acesso em: Maio, 2017.

Recebido em 26/07/2017

Aprovado em 14/09/2017

I Doutoranda e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba - PPGCR/UFPB, na linha de pesquisa Educação e Religião. Graduada em Pedagogia pela mesma instituição. Email: mirirodrigues2@gmail.com

**Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças
nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro**

**Cultura y regionalidad: similitudes y diferencias
en las fiestas del Divino Espíritu Santo en el territorio brasileño**

**Culture and regionality: similarities and differences
in the Holy Divine Spirit holidays in Brazilian territory**

**Débora B. G. Thomsen^I
Rosália Maria Netto Prados^{II}
Luci Mendes de Melo Bonini^{III}**

Palavras chave:

Regionalismo
Festa do Divino
Religiosidade e cultura
Patrimônio cultural

Resumo:

Estudam-se as festas do divino dos municípios de Mogi das Cruzes - SP, Alcântara – MA, Pirenópolis - GO, São João Del Rei – MG e Vale do Guaporé–MT- RO a fim de se identificar eventos folclóricos, religiosos e profanos, bem como apontar políticas locais de preservação de patrimônio histórico, cultural – material e imaterial. Optou-se pelo método de revisão bibliográfica e documental – tanto documentos oficiais como documentários expostos nas redes sociais e páginas oficiais dos municípios. Os resultados demonstraram que as festas do Divino em várias regiões do Brasil são bastante semelhantes dadas as origens portuguesas. Não se encontrou, na maioria dos casos, políticas culturais de reconhecimento de patrimônio cultural, mas sim, de incentivos turísticos em algumas delas.

Resumen:

Se estudian las fiestas del divino de los municipios de Mogi das Cruzes – São Paulo, Alcântara - Maranhão, Pirenópolis - Goiás, São João Del Rei – Minas Gerais y Valle del Guaporé – Mato Grosso y Rondônia a fin de identificar eventos folclóricos, religiosos y Profanos, así como apuntar si existen políticas locales de preservación de patrimonio histórico, cultural - material e inmaterial. Se optó por el método de revisión bibliográfica y documental - tanto documentos oficiales como documentales expuestos en las redes sociales y páginas oficiales de los municipios. Los resultados demostraron que las fiestas de lo divino en varias regiones de Brasil son bastante similares a las orígenes portuguesas. No se ha encontrado, en la mayoría de los casos, políticas culturales de reconocimiento de patrimonio cultural, sino, Incentivos turísticos en algunas de ellas.

Palabras clave:

Regionalismo
Fiesta de lo Divino
Religiosidad y cultura
Patrimonio cultural

Keywords:

Regionalism
Holy Ghost Feast
Religion and culture
Cultural heritage

Abstract:

This paper presents a research about the Holy Ghost feast in different municipalities in Brasil: Mogi das Cruzes - São Paulo, Alcântara – Maranhão, Pirenópolis - Goiás, São João Del Rei – Minas Gerais and Vale do Guaporé – Mato Grosso and Rondônia in order to identify folk, religious and secular events, as well as local political point of preservation historical, cultural heritage – tangible and intangible. The method was the bibliographical and documental review– both official documents as documentaries exposed in social networks and official pages were chosen to clarify the objects studied here. The results showed that the parties of the divine in various regions of Brazil are quite similar because the Portuguese sources. It was not found, in most cases, cultural policies cultural heritage recognition, but tourist incentives in some of them.

Cultura e regionalidade: semelhanças e diferenças nas festas do Divino Espírito Santo no território brasileiro

1. Introdução

As festas religiosas são consideradas manifestações importantes e necessárias para integração da comunidade, representação da cultura e memória local, além de propiciar a valorização da expressão coletiva. Nessas comemorações os devotos podem manifestar com liberdade suas crenças e sua fé, aguçados por um ideal de igualdade e solidariedade (ARAÚJO, 2004).

De acordo com Lossio e Pereira (2007), as manifestações populares que apresentam um contexto regional, representam uma identidade cultural e são um incentivo ao desenvolvimento local. Para os autores, devemos considerar que essa representação cultural popular, com o passar do tempo, sofre alterações em função de mudanças no panorama econômico, administrativo, educativo, social e político da região bem como as políticas públicas envolvidas na valorização da manifestação social.

No contexto globalizado em que vivemos, a facilidade na comunicação altera a dinâmica dessas manifestações folclórico-religiosas já que a divulgação pode acontecer em larga escala, atraindo turistas e empreendedores. De acordo com Simões (2006), esse tipo de turismo apresenta interesses econômicos, mas também colabora com o desenvolvimento local.

Em conformidade com o exposto, a UNESCO (1989) reconhece que a cultura tradicional e popular, fundamentada em tradições, é expressa por um grupo ou indivíduos e representa a identidade de uma comunidade.

Em 1989 a UNESCO organizou uma recomendação para a salvaguarda da cultura tradicional e popular. Nela, a organização enfatiza o valor desses patrimônios imateriais como a aproximação entre os diferentes povos e grupos sociais, a afirmação da identidade cultural, sua importância para o desenvolvimento social, econômico, cultural, político e histórico de uma nação. A Conferência Geral também reconheceu a fragilidade dessas formas de cultura, principalmente quando essas tradições são orais.

Assim, recomenda aos Estados medidas legislativas ou outras que sejam necessárias, para fomentar e preservar essas representações culturais. Neste sentido, este texto busca traçar alguns pontos que possam justificar o debate. Alguns levantamentos podem iluminar alguns cantos da necessidade de se buscar políticas mais eficazes no reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro a fim de promover a cultura, o turismo e enfrentar o desmonte do sentimento de pertencimento que a globalização ameaça.

Regionalmente as festas religiosas se diferenciam umas das outras por apresentarem influências de fatores socioeconômicos, étnicos, tradições e memória coletiva. Em alguns lugares as festividades contam apenas com missas e quermesses, em outras localidades as tradições, o colorido da festa, os aspectos folclóricos e históricos, transformam as comemorações em um evento de grande porte (ARAÚJO, 2004).

Neste sentido, trabalho tem como objetivo estudar a Festa do Divino em algumas regiões do país de modo a identificar atividades relacionadas à ao folclore, à religiosidade, atividades culturais e turísticas e se existem políticas locais que as salvaguardam.

Os resultados demonstraram que as festas do divino em várias regiões do Brasil são bastante semelhantes dadas as origens portuguesas, a tradição oral vem sustentando

do essas atividades e não se encontrou, na maioria dos casos, políticas culturais de reconhecimento de patrimônio cultural, mas sim, de incentivos turísticos em algumas delas.

2. Método

Esta pesquisa é de natureza descritiva de abordagem qualitativa. A fim de poder descrever cada localidade, suas características e as de cada Festa do Divino, utilizou-se a revisão da literatura: artigos, livros teses e dissertações encontradas em portais acadêmicos de modo que se pudesse ter uma visão ampla sobre cada uma delas. Foram realizadas revisões tendo como base de informação os portais oficiais das prefeituras, blogs oficiais e canais do YouTube de devotos ou simplesmente pessoas interessadas para detalhamento de eventos ou ainda de dados sobre as políticas locais.

Cultura e regionalidade: a Festa do Divino no Brasil

De acordo com Simões (2006), as identidades e as culturas são móveis, elas se deslocam e redefinem fronteiras. Seus componentes podem originar-se em uma região e migrar para outras, e assim, podem evidenciar suas características ou miscigenar-se com outra cultura:

Nesse âmbito, os trânsitos contribuem para reflexões sobre tensões, convergências e divergências entre o local, o nacional e o global, tendo em conta que a globalização promove movimentos migratórios em relação ao local e acentua as suas questões identitárias. (SIMÕES, 2006, p. 10).

A Festa do Divino Espírito Santo, inicialmente era relacionada aos antigos rituais pagãos do culto aos vegetais, contudo, logo depois foi protegida pela Igreja e passou a ser utilizada como forma de

evangelização. Atualmente ela é considerada a manifestação católica mais antiga de que se tem conhecimento em Portugal e no Brasil. Datando de 1321, essa festividade representa uma comemoração às graças concedidas pela terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo e originou-se em Portugal, mas posteriormente foi difundida pelo mundo. (BONINI; PEREIRA, 2015)

É provável que a celebração tenha chegado ao Brasil no século XVI e a partir daí, espalhou-se e foi sendo modificada para adaptar-se às diferenças regionais do país. Encontram-se particularidades socioeconômicas, étnicas, tradicionais e relacionadas à memória coletiva, o que faz com que cada festa tenha sua particularidade, sua identidade (ARAÚJO, 2004). É importante destacar que o devoto, participante ativo das festividades em homenagem ao Divino, é o exemplo de expressão da crença popular (CHAVES, 2010).

A festividade conta ainda com a participação do seu personagem mais característicos, o imperador, ou casal de imperadores, que em algumas cidades são representados por crianças, em outras são utilizados adultos nesta função. Eles significam “alguém do povo que é escolhido para ser o mensageiro da palavra de Deus”. Em algumas cidades seus encargos são apenas simbólicos, aparecendo para realizar alguns protocolos nas celebrações, já em outras localidades, eles realizam parte da organização da festa, arrecadação de fundos, e orações.

Em algumas festas, as atrações apresentadas, tais como cantores, shows, etc., nem sempre são regionais, mas são consideradas importantes e possuem grande visibilidade por impulsionarem o turismo e, conseqüentemente, a economia do local, e por isso, são valorizadas em detrimento do fortalecimento da comunidade e de seus artistas populares.

Pensando nos benefícios relacionados à identidade local, ao desenvolvimento econômico e nas possibilidades de estímulos à cultura, turismo e comércio (setores formais e informais) de uma determinada região, o governo por meio do Ministério da Cultura, criou alguns projetos direcionados à valorização das manifestações culturais como a Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei nº 8.313/91), a Lei Rouanet, e a Lei do Audiovisual (Lei nº 8.685/93) (BRASIL, 2017). Esse apoio é fundamental para que a relação entre cultura e desenvolvimento seja complementar, e, assim, consolide a diversidade como um direito, visto que, “o núcleo da relação entre cultura e desenvolvimento em países como o Brasil passa, necessariamente, pelo tenso equilíbrio entre diversidade cultural e desigualdade social” (ALVES, 2010).

Festa do Divino: Mogi das Cruzes – São Paulo

A cidade de Mogi das Cruzes está localizada na região sudeste do estado de São Paulo, distante 50km da capital, São Paulo. Possui uma população estimada de 429.321 habitantes (IBGE, 2016) sendo que em 2010 eram 387.779 (IBGE, 2010). Destes, 199.604 são católicos (51,47% da população contabilizada em 2010), e 114.148 são evangélicos (29,44%) (IBGE, 2010). A cidade foi fundada em 1611 por Gaspar Vaz, e surgiu em função dos bandeirantes.

A tradicional Festa do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes acontece 50 dias após a Páscoa e celebra o dia de Pentecostes. São 404 anos de devoção. Esse é um dos motivos que a faz ser considerada patrimônio cultural da cidade (SILVA; SANTOS; BONINI, 2017). A prefeitura reconhece a tradição, o valor histórico, o envolvimento religioso e os aspectos culturais relacionados, tanto que fundou o Museu da Festa do Divino Espírito Santo que objetiva preservar a memória e valorizar os bens advindos das comemorações

além de sediar uma das celebrações de abertura da festa.

Identificada como Patrimônio Imaterial da cidade desde 2009, a Festa do Divino valoriza a expressão folclórica-religiosa dos antigos moradores que praticavam a adoração ao Espírito Santo, desde o século XVII. Considerada uma das festas mais antigas do Brasil, a festa de Mogi das Cruzes é responsável pela mobilização de 3000 voluntários, aproximadamente, devotos e visitantes, que juntos somam mais de 400 mil pessoas participantes nos mais de 60 eventos relacionados à festividade (BONINI; PEREIRA, 2015).

Em Mogi das Cruzes há um cortejo intitulado Entrada dos Palmitos: uma procissão com carros de boi e cavaleiros – muito enfeitados com palmitos: vegetal abundante na região em décadas passadas. Esse cortejo traz os devotos com seus cavalos e cavaleiros enfeitados, com suas bandeiras para honrar e demonstrar sua devoção à terceira pessoa da santíssima Trindade. Saem à frente os festeiros e capitães do mastro, ex-festeiros, personalidades políticas e convidados, em seguida grupos de devotos que se dividem por sentimento de pertencimento: jovens, idosos, crianças, rezadeiras, muitos vestidos de vermelho e, na sua maioria, com as bandeiras. Mais atrás das pessoas vêm os grupos de congadas e marujadas honrando seus padroeiros, com seus tambores e ritmos, por último os carros de boi enfeitados com legumes, flores e frutas, e os cavaleiros que vêm de cidades e distritos mais distantes do centro da cidade, para onde se dirige a procissão que passa pelo altar do divino erigido em frente à Catedral de Santana e segue depois para o local da quermesse onde os romeiros vão se alimentar com o afogado do povo: uma distribuição gratuita de uma sopa feita de batata com carne de vaca (BONINI; PEREIRA, 2015).

Assim como todas as festas religiosas a quermesse acontece todas as noites num local específico que a prefeitura

da cidade organiza todos os anos a fim de dar conta da grande massa que a cidade recebe, dada as dimensões da festa.

Um dos ritos religiosos que acontecem ao longo da festa é a Alvorada: durante 9 dias, a partir das 5 horas da manhã, os devotos se reúnem em frente da Catedral de Santana, saem por uma procissão que se arrasta pelo centro da cidade e rezam a Coroa do Divino, esta ação representa uma antiga manifestação realizada pelos devotos que buscavam doações para a realização da Festa do Divino, passando de casa em casa, rezando e abençoando as famílias que doavam prendas para a festa. São diferentes trajetos: hospital, cemitério e igrejas. A procissão assim se organiza: na frente os lanterneiros, em seguida rezadores e rezadeiras acompanhados do carro de som e atrás desses os devotos, mais de duas mil pessoas participam das alvoradas ao longo da festa (BONINI; PEREIRA, 2016).

No último dia da Festa ocorre uma procissão ao Divino Espírito Santo, que parte da Catedral de Santana e caminha pelas ruas do centro da cidade. O cortejo faz sete paradas durante o percurso em reconhecimento aos setes dons do Espírito Santo - Fortaleza, Ciência, Conselho, Sabedoria, Piedade, Entendimento e Temor do Senhor. Para essa procissão, devotos voluntários de toda a cidade confeccionam tapetes decorados feitos com serragem, pó de café, casca de ovo, areia colorida, entre outros materiais.

Desde o início do ano, as rezadeiras realizam um trabalho de peregrinação visitando mais de 2 mil casas, e atendendo cerca de 33 mil devotos. Durante essas visitas, elas recolhem pedidos ao Divino Espírito Santo (BONINI; PEREIRA, 2016).

O encerramento da festa se dá após a celebração de Pentecostes, com a incineração dos pedidos realizados pelos devotos e entregues às rezadeiras ou depositados nas urnas instaladas no Império (altar do

Espírito Santo). A queima dos pedidos simboliza a elevação dos mesmos ao céu.

Para identificação dos devotos e agentes das festividades, tradicionalmente são utilizadas bandeiras vermelhas, com uma pomba (representação popular do Espírito Santo, conforme referências bíblicas) no centro. Todas possuem características comuns como fitas coloridas trançadas, a pomba envolta por ornamentação, e os dons do Espírito Santo representados. Sempre utilizando as cores vermelho e branco, esse ícone, na maioria das vezes, é feito à mão (VALIM; PRADOS; BONINI, 2015).

Festa do Divino: Alcântara - Maranhão

A cidade de Alcântara está localizada na região norte do estado do Maranhão, distante 30km da capital, São Luís. Possui uma população estimada de 21.667 habitantes (IBGE, 2016) sendo que em 2010 eram 21.851 (IBGE, 2010). Destes, 12.658 são católicos (58% da população contabilizada em 2010), e 4.249 evangélicos (19,44%) (IBGE, 2010). A cidade foi fundada em 1648 quando a aldeia elevou-se a categoria de vila. Esse território, antes habitado por índios, passou a ser colonizados por franceses e logo em seguida, por portugueses.

Entre as celebrações realizadas durante os dias de festa, ocorrem missas na igreja matriz, apresentação dos membros da corte no Palácio Imperial de Alcântara (crianças entre 4 e 14 anos utilizando trajes de época da corte de imperadores e mordomos), cortejo ao Divino e levantamento do mastro. Durante todas as etapas da cerimônia, as caixeiros, senhoras que tocam caixa e entoam cânticos em louvor ao Divino Espírito Santo, embalam a festa. Esses cânticos são acompanhados pelas caixeiros, mulheres consideradas sacerdotisas que conduzem os rituais festivos da Festa do Divino (GOMES; GASTAL; CORIOLANO, 2015). As caixas são instrumentos de percussão que acompanham

os cânticos, resgatando a herança cultural africana, muito presente na região, já que Alcântara possui comunidades remanescentes de quilombos que mantêm as características dos seus ancestrais. Os cânticos entoados podem ser improvisados ou decorados, individuais ou coletivos (GOMES, 2017).

É importante salientar que Alcântara foi a primeira cidade histórica amazônica a ser reconhecida como Patrimônio Nacional, desde 1948, por sua riqueza cultural e arquitetônica. A cidade mantém viva grandes tradições culturais e a convivência em comunidade e merece destaque pela presença de inúmeras ruínas coloniais, consideradas atrativos turísticos, tais como a Capela das Mercês, 1656; Praça da Matriz, 1648; Igreja de São Matias, 1869; Pelourinho; Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo, 1665; Forte de São Sebastião, 1797; Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1781; entre outras (GOMES, 2017). Em 1983, em Alcântara, foi criado o Centro de Lançamentos de Alcântara para implementação de atividades espaciais. Essa criação gerou grandes impactos sociais, econômicos e ambientais pois retirou diversas comunidades quilombolas de suas áreas originais, em função da desapropriação para fins de interesse nacional, ocupando praticamente toda a área litorânea da cidade (GOMES, 2017).

As festas no Maranhão apresentam algumas particularidades como as caixei- ras e a união da festa católica a religiões praticadas em terreiros de tambor de mina - casas de culto afro-maranhense, principalmente em São Luís (FERRETI, 2005). No entanto, em Alcântara, a festa é de base católica, e as caixei- ras entoam cânticos em devoção ao Espírito Santo, exclusivamente.

Fazem parte das festividades realizadas no Maranhão, um casal de imperadores, de mordomo régio, mordomo mor, os padrinhos do mastro e outros colaboradores. Em seguida, escolhem-se as co-

res das vestimentas que serão utilizadas pelas crianças e por toda a decoração da festa. É costume haver ao amanhecer, ao meio dia, e ao anoitecer, uma salva de caixas, denominada alvorada.

O levantamento do mastro indica o início da festa e é realizado à noite e sua derrubada assinala a finalização da festa.

Ao participarem das festividades, os turistas entram em contato com o cotidiano, a gastronomia, e o estilo de vida local. O comércio ambulante de comidas e bebidas se intensifica, no entanto, surgem atividades de cunho puramente comercial, como os clubes de *reggae*:

Este evento religioso estimula a participação ativa dos visitantes: no levantamento do mastro, nas missas e ladainhas, na visita aos mordomos, ou seja, os espaços de convivência comunitária transformam-se em espaços materiais e simbólicos onde bens, serviços, patrimônios e elementos da cultura circulam entre anfitriões e hóspedes. (CARVALHO, 2016, p. 13).

Segundo Gomes (2017), as comemorações na cidade estão passando por sérias dificuldades de perpetuação em função da falta de renovação das caixei- ras, geradas pelo desconhecimento, desinteresse e falta de incentivos; a viagem em embarcações, em condições precárias, que dá acesso à cidade; a falta de estrutura de restaurantes e hotéis. No entanto, a gestão municipal e estadual vem se comprometendo a estimular e financiar a manutenção das tradições da cidade e a sensibilização da população local.

Festa do Divino: São João Del Rei – Minas Gerais

A cidade de São João del Rei está localizada na região sudeste de Minas Ge-

rais, distante 187km da capital, Belo Horizonte. Possui uma população estimada de 89.832 habitantes (IBGE, 2016) sendo que em 2010 eram 84.469 (IBGE, 2010). Destes, 72.048 são católicos (85,3% da população contabilizada em 2010), e 7.271 evangélicos (8,6%) (IBGE, 2010). A cidade foi fundada em 1713 pelo Governador D. Braz Balthazar da Silveira, e desenvolveu-se em virtude da intensa mineração na região.

A festa em adoração ao Divino Espírito Santo, na cidade de São João del Rei, iniciou-se, provavelmente, com a inauguração da igreja do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, em 1774. Possui um imperador perpétuo, Santo Antônio, eleito pela população, coadjuvando com o Divino Espírito Santo. Conta como principais eventos associados às festividades, as folias (visitas às casas recolhendo donativos para as comemorações); a cavalgada do divino (ocorre nas ruas da cidade); os mastros do Divino e Santo Antônio; procissão do imperador perpétuo, entre outros (PORTAL DO DIVINO, 2017).

Em São João del Rei, comemora-se o Jubileu Perpétuo, uma festa religiosa que possibilita indulgência aos fiéis arrependidos, que confessarem, comunharem, e visitarem a capela de Nosso Senhor Jesus Cristo de Matosinho e fizerem orações a Deus em favor da santa propagação da fé (PASSARELLI, 2004).

A festa sofreu uma paralisação em 1923 quando a Conferência Episcopal da Província de Mariana proibiu a festa, que só voltou a ganhar força e representatividade em 1997. Nessa data ela começou a apresentar características que se repetem todos os anos: a fase preparatória das festividades ocorre quando as ruas do município são percorridas pelas Folias do Divino, que são grupos folclóricos responsáveis por angariar donativos para a festa. No domingo que antecede a festa acontece a Cavalgada do Divino, onde cavalei-

ros circulam pelas ruas das cidades, junto com as bandeiras do Espírito Santo.

As festividades se iniciam com o levantamento do mastro, na sexta feira. No sábado, véspera de Pentecostes é realizada a Missa Inculturada - com rituais que seguem as tradições africanas. No sábado é realizada a Procissão do Imperador Perpétuo seguida de bandeiras, músicas e folias. No domingo de Pentecostes transcorre a alvorada, missa, apresentação de grupos de congadas, marujadas, catua-pés, bate-paus e moçambiques, seguidos de danças-de-fitas e pastorinhas. Depois, vem o Cortejo Imperial e a coroação do novo Imperador. Para finalizar as celebrações ocorre a descida do mastro (PASSARELLI, 2004; PORTAL DO DIVINO, 2017).

Festa do Divino: Pirenópolis – Goiás

O município de Pirenópolis está localizado no centro do estado de Goiás, distante 130km da capital, Goiânia. Possui uma população estimada em 24.604 habitantes (IBGE, 2016), sendo que em 2010 eram 23.006 (IBGE, 2010), destes, 16.294 são católicos. A cidade foi fundada em torno das primeiras décadas do século XVIII, por Manoel Rodrigues Tomar e surgiu em função das atividades mineradoras na região. (IBGE, 2017)

Em 1990 o município foi tombado como conjunto arquitetônico, urbanístico, paisagístico e histórico, pelo IPHAN. Possui casarões e igrejas do século XVIII como a Matriz de Nossa Senhora do Rosário de 1732 (PIRENOPOLIS, 2017). Na cidade, as comemorações em homenagem ao Espírito Santo, envolvem as Cavalhadas – encenações dramáticas da batalha entre mouros e cristãos pelo domínio da península Ibérica e são animadas por diversos mascarados.

Acredita-se que as festas foram se difundindo em Goiás à medida que a Igreja

expandia e ocupava novos espaços assumindo uma cultura colonizadora por meio dos jesuítas. Em Pirenópolis, a festa ganhou grande enfoque quando a cidade perdeu sua importância econômica em Goiás, e assim, buscou dinamizar seus festejos em função da valorização da expressão da sociedade. No entanto, é importante observar que a Romanização da Igreja Católica exigiu das entidades religiosas, posturas diferentes das que vinham sendo tomadas, inclusive redefinindo manifestações católicas populares (SILVA, 2000).

Em contrapartida, a população local criou um vínculo inestimado com a festividade, entendendo as comemorações como identidade cultural da comunidade e, por esse motivo, busca formas de viabilizar a manutenção das tradições respeitando os mecanismos de produção e reprodução da festa que são responsáveis por promover o intercâmbio abundante de bens materiais e simbólicos durante as festividades (SOARES, s/d)

As festividades do divino se iniciam com as folias do Divino, onde cavaleiros percorrem a zona rural da cidade, com o objetivo de levar bênçãos e captar recursos para a festa; muitas cantorias são entoadas em homenagem ao Paráclito. As cavalhadas acontecem logo após as folias do Divino. São três dias de comemorações que simbolizam as lutas na idade Média. A cidade construiu um “cavaliódromo” para a realização das dramatizações. Nos dois primeiros dias ocorre a encenação das lutas, com a vitória cristã e a conversão dos mouros que é quando acontece a evocação do Divino Espírito Santo. No terceiro dia, ocorrem provas de habilidades envolvendo todos os cavaleiros (PIRENÓPOLIS, 2017; SILVA, 2000).

Alguns homens, chamados de “curucucus”, a pé ou a cavalo, utilizam fantasias muito criativas e máscaras, brincam e fazem barulho pelas ruas da cida-

de. As máscaras mais populares são de boi, onça e diabo. (PIRENÓPOLIS, 2017)

Um dado importante sobre a Festa do Divino em Pirenópolis é que, assim como ocorreu em outras localidades, antigamente a festa era totalmente patrocinada e organizada por uma única família, de alto poder aquisitivo, da cidade. O mantenedor da família era considerado o Imperador do Divino e a festa se moldava aos padrões estabelecidos por essa família (SILVA, 2000).

Festa do Divino: Vale do Guaporé – Mato Grosso - Rondônia

O rio Guaporé nasce na cidade de Pontes e Lacerda (MT), penetra no estado de Rondônia e compõe a divisa natural entre Brasil e Bolívia, desaguando no Rio Mamoré, no município de Costa Marques (RO). O vale apresenta inúmeras áreas de preservação além de seu valor histórico com a presença de lendas indígenas e ribeirinhas e manifestações populares (RONDÔNIA, 2017).

No Vale do Guaporé, o cortejo do Divino acontece de uma forma particular: uma procissão fluvial que percorre mais de 35 localidades brasileiras e bolivianas. Assim como algumas outras festas, como Piracicaba e Anhembi, no interior de São Paulo, essa festa é realizada utilizando-se o rio. A procissão, uma tradição herdada dos negros, já acontece há 123 anos e atrai devotos de muitos lugares do Brasil e dos países vizinhos. Ela se inicia no domingo de Páscoa em uma cidade escolhida e culmina em uma festividade que dura sete dias encerrando todas as comemorações no Dia de Pentecostes (CRUZ, 2016).

Dentro do Barco do Divino se encontra uma Arca contendo a Coroa, a bandeira, as toalhas do altar e os livros de ata da festividade (BORGES, 2017). O barco é movido por um pequeno motor que é desligado quando a embar-

cação se aproxima de uma localidade e inicia-se remadas cadenciadas que levam o barco até o porto. Quando o barco aporta, o responsável pela Coroa desembarca e é recebido pelo Imperador local, ao som de muita cantoria e orações (PAKAAS, 2017).

Semelhanças culturais entre as Festas do Divino

Segundo Mariano (2009), essas demonstrações religiosas atuam de forma dinâmica, acompanhando a evolução e as mudanças econômicas e culturais da localidade, misturando o rural com o urbano; o catolicismo rústico com o culto à natureza; o tradicional com o moderno, pois: “em função da manutenção da tradição os recursos modernos que tendem a destruí-la são utilizados, causando a sua reprodução, embora de forma espetacular, ou seja, no processo de transformação da Festa em mercadoria.” (MARIANO, 2009, p. 14)

E assim tradicionalmente, continua a autora: “a Festa implica ligação com o passado que se atualiza no presente, voltada para o futuro (...)” (Idem, ibidem, p. 3).

Ao se organizar o quadro a seguir, intentou-se alinhar as questões culturais assim como debruçou-se nas páginas dos governos locais a fim de se vislumbrar referências que demonstrassem interesse na preservação dos patrimônios culturais, dentro do que ensina a UNESCO:

A preservação respeita a proteção das tradições que revelam da cultura tradicional e popular e dos seus detentores, na consideração que cada povo detém direitos sobre a sua própria cultura e de sua adesão a essa cultura pode enfraquecer-se por influência da cultura industrializada difundida através dos meios de comunicação (UNESCO, 1989, p. 4).

(...)

A cultura tradicional e popular, na medida que é constitutiva de manifestações de criatividade intelectual, individual ou coletiva, merece proteção análoga à que se confere às produções intelectuais. Tal proteção da cultura tradicional e popular revela-se como meio indispensável para o melhor desenvolvimento, perpetuação e difusão deste patrimônio, quer no país como no estrangeiro, sem prejuízo dos legítimos interesses nele implicados (UNESCO, 1989, p. 6)

E que o Brasil bem buscando acompanhar, pois um marco legal voltado ao “Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro” é o Decreto 3.551/2000. O responsável por atuar nessa área é o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por meio do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI).

(...) compreende o Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro como os saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam. Essa definição bem indica o entrelaçamento das expressões culturais com as dimensões sociais, econômicas, políticas, entre outras, que articulam estas múltiplas expressões como processos culturais vivos e capazes de referenciar a construção de identidades sociais (CASTRO; FONSECA, 2008, p. 12)

No sentido de se identificar certos caminhos que estão sendo trilhados na patrimonialização das festas do Divino de algumas regiões do país, buscou-se elaborar um quadro com informações presentes nas fontes consultadas a fim de se tecer comparações entre elementos culturais: sagrados e profanos, bem como de políticas locais para apoio da manutenção das tradições:

Quadro 1. Descrição de elementos culturais e políticas locais de algumas festas regionais do Divino no Brasil

Município	Manifestações Religiosas	Símbolos	Manifestações folclóricas	Políticas locais para patrimonialização
Mogi das Cruzes - SP	<ul style="list-style-type: none"> • Alvoradas • Missas • Novenas • Coroa do divino – entoadas pelas rezadeiras 	<ul style="list-style-type: none"> • Coroa • Cetro • Pomba • Bandeira vermelha com fitas • Fogo para queima dos pedidos 	<ul style="list-style-type: none"> • Congadas • Marujadas • Entrada dos Palmitos • Folias do Divino para captar recursos • Imperadores crianças 	<ul style="list-style-type: none"> • Decreto municipal nº 7970/2007 que patrimonializou a festa do Divino, as congadas, o afogado – comida típica servida na festa para os romeiros • Criação do Museu do Divino em 2010.
Alcântara - MA	<ul style="list-style-type: none"> • Missa • Alvoradas - com as caixas: manhã, tarde e noite 	<ul style="list-style-type: none"> • Pomba • Mastro • Bandeiras vermelhas 	<ul style="list-style-type: none"> • Caixeiras • Imperadores crianças • Cortejo de levantamento de mastro 	<ul style="list-style-type: none"> • A cidade é Patrimônio nacional desde 1948 • Patrocínio financeiro vem do governo do Estado e da prefeitura.
São João del Rei - MG	<ul style="list-style-type: none"> • Missa • Alvoradas • Imperador perpétuo – Sto. Antônio • Procissão do Imperador perpétuo 	<ul style="list-style-type: none"> • Mastro • Pomba • Bandeiras 	<ul style="list-style-type: none"> • Folias • Cavalgada • Congada • Marujada • Catuapés • Bate-paus • Moçambique • Dança de fitas • Pastoras • Missa inculturada 	<ul style="list-style-type: none"> • Não há referência sobre políticas locais de preservação de patrimônios culturais materiais e imateriais nem de turismo e cultura.
Pirenópolis - GO	<ul style="list-style-type: none"> • Missas • Novenas • Procissões • Auto das pastorinhas 	<ul style="list-style-type: none"> • Pomba • Bandeira • Mascarados 	<ul style="list-style-type: none"> • Cavalhada • Folias para captar recursos • Curucucus 	<ul style="list-style-type: none"> • O município foi tombado como patrimônio histórico em 1990.
Vale do Guaporé - RO	<ul style="list-style-type: none"> • Missa do Envio • Novena 	<ul style="list-style-type: none"> • Arca contendo: coroa, bandeira, toalhas do altar e livros de ata da festividade • Imperador Imperatriz 	<ul style="list-style-type: none"> • Procissão fluvial • Foliões 	<ul style="list-style-type: none"> • Não há referência sobre políticas locais de preservação de patrimônios culturais materiais e imateriais. • Há um mapa turístico disponibilizado pelo governo do estado.

Considerações finais

Caracterizadas pela mistura entre o sagrado e o profano, as comemorações em honra ao Divino Espírito Santo nos territórios avalia-

dos são festividades católicas antigas de influência dos colonizadores portugueses que se espalharam por todo território nacional e foram se adaptando à geografia e costumes locais características étnico-culturais. Muitas mantive-

ram suas marcas mais peculiares como a presença de determinados símbolos como o mastro, a bandeira e a pomba branca, a presença de rituais católicos como missas, alvoradas e novenas, traço do colonizador português.

Foram descritas, ainda que brevemente, particularidades culturais: religiosas, manifestações folclóricas, símbolos advindos do colonizador que interagiram com as tradições culturais dos negros “evangelizados” que mantiveram seus ritmos, suas cores vibrantes, seus instrumentos musicais de percussão que inspiram os devotos.

Percebe-se, pelos dados encontrados, que os poderes locais precisam olhar mais detidamente para a inserção das festas na agenda política para a preservação dos patrimônios culturais ali existentes. Há, em algumas localidades o investimento em políticas de turismo, já que a Festa do Divino promove o desenvolvimento local e regional.

A pesquisa também demonstrou que faltam resultados científicos mais abrangentes que possam comparar semelhanças e diferenças entre essas festas no Brasil.

Os autores agradecem a Bolsa de pesquisa concedida pela FAEP – Fundação de Amparo ao Ensino e à Pesquisa de Mogi das Cruzes.

Bibliografia

ALVES, Elder. Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a Unesco e a Construção de um Universalismo Global. *Revista Sociedade e Estado*, Vol. 25, nº 3, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v25n3/07.pdf>. Acessado em 24/06/2017.

ARAÚJO, Ana Maria. A cultura e a memória da Festa do Divino de Mogi das Cruzes. *Projeto História*, São Paulo, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/10453/7788>. Acessado em: 14/06/2017.

BONINI, Luci M. M.; PEREIRA, Rute (orgs.). *Reza-deiras e Rezadores da Festa do Divino Espírito Santo em Mogi das Cruzes*, SP: Os saberes e fazeres como patrimônio cultural. São Paulo: Editae, 2015.

BORGES, Wilmer. Vale do Guaporé: começa em Porto Murtinho o 123 Festa do Divino Espírito Santo e chega a Pimenteiras 22 de Abril. *Hoje Rondônia*, 2017. Disponível em: <http://hojeronondonia.com/vale-do-guapore-comeca-em-porto-murtinho-o-123a-festa-do-divino-espirito-santo-e-chega-a-pimenteiras-22-de-abril/>. Acessado em: 21/07/2017.

BRASIL. Ministério da Cultura. *Fundo Nacional de Cultura*. Brasília: Ministério da Cultura, 2017. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/editais-da-cultura>. Acessado em: 24/06/2017.

BRASIL. *Decreto Nº 3.551*, de 4 de Agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acessado em 23/07/2017.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Cidades*. 2010, 2016, 2017. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acessado em: 14/06/2017.

CARVALHO, Karoliny. Análise do potencial turístico da Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara, Maranhão, Brasil. *Turismo & Sociedade*. Curitiba, v. 9, n. 1, p. 1-18, janeiro-abril de 2016.

CASTRO, Maria L.V. de, FONSECA Maria Cecília L. *Patrimônio imaterial no Brasil*. Brasília: Educarte, 2008.

CHAVES, Robson. Festa do Divino em Mogi das Cruzes. *Revista Nures*, PUC, 2010. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nures/revista15/RobsonChaves.pdf>. Acessado em: 24/06/2017.

CRUZ, Nonato. *Vale do Guaporé se prepara para receber visitantes na Festa do Divino*. Governo do Estado de Rondônia. 2016. Disponível em: <http://www.rondonia.ro.gov.br/vale-do-guapore-se-prepara-para-visitantes-na-festa-do-divino/>. Acessado em: 21/07/2017.

FERRETI, Sérgio. Festa do Divino no Maranhão. *Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular /IPHAN / MEC, 2005, p 9-29. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Festa%20do%20Divino%20no%20Maranhao.pdf>. Acessado em 13/07/2017.

GOMES, Cristiane. *Turismo, Cultura e a Festa do Divino em Alcântara (MA): Meu canto não pode parar*. Fortaleza, CE: EdUECE, 2017.

GOMES Cristiane M.; GASTAL, Suzana; CORIOLANO, Luzia Neide. Hospitalidade na Festa do Divino: Seu Festejar em Alcântara e São Luís do Maranhão. *Revista Cenário*. Vol. 3 no. 5. UnB. Brasília. 2015.

LOSSIO, Rúbia; PEREIRA, César. A importância da valorização da cultura popular para o desenvolvimento local. *Anais do III ENECULT*. Salvador, BA, 2007.

MARIANO, Neusa. De todas as Cruzes de Mogi o Divino Espírito Santo também faz festa em Biritiba Ussu. *XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária*, São Paulo, 2009. Disponível em: http://www.geografia.fflch.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Mariano_NF.pdf. Acessado em 14/06/2017.

PAKAAS.NET. *Festa do Divino Espírito Santo, Vale do Guaporé*. Disponível em: <http://www.pakaas.net/di1.htm>. Acessado em: 21/07/2017.

PASSARELLI, Ulisses. *Jubileu Perpétuo do Divino Espírito Santo Paráclito*. O Grande Matosinho, 2004. Disponível em: <http://www.ograndematosinhos.com.br/artigos/10.htm>. Acessado em: 14/07/2017

PREFEITURA DE ALCÂNTARA. *Festa do Divino tem apoio do Governo do Estado e Prefeitura de Alcântara*. Disponível em: <http://alcantara.ma.gov.br/noticias/noticias/exibe/7582>. Acessado em 23/07/2017.

PREFEITURA DE MOGI DAS CRUZES. *Decreto 7.970/2007*. Disponível em: http://www.comphap.pmmc.com.br/arquivos/44_2009.pdf. Acessado em: 23/07/2017.

PREFEITURA DE PIRENÓPOLIS. *História de Pirenópolis*. Disponível em: <http://www.pirenopolis.go.gov.br/municipio>. Acessado em 21/07/2017.

PREFEITURA DE SÃO JOÃO DEL REI. Disponível em: <http://saojoaodelrei.mg.gov.br/pagina/2182/Turismo>. Acessado em: 23/07/2017

PORTAL DO DIVINO. *Festa do Divino em São João del Rei – MG*. Disponível em: <http://www.portaldodivino.com/Brasil/jubileu.htm#1>. Acessado em 14/07/2017

RONDÔNIA. Secretaria de turismo. SETUR - RO. Superintendência Estadual do Turismo, RO. Disponível em: <http://www.rondonia.ro.gov.br/setur/>. Acessado em 23/07/2017

SILVA, Liliane; SANTOS, Edilaine; BONINI, Luci. O uso do youtube para preservação da memória:

a Festa do Divino em Salesópolis, Biritiba Mirim e Mogi das Cruzes. *Diálogos Interdisciplinares*, vol. 6, nº 1, 2017. Disponível em: <https://revistas.brazcubas.br/index.php/dialogos/article/view/230/353>. Acessado em: 14/06/2017

SILVA, Mônica. *A festa do Divino: Romanização, Patrimônio e Tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Dissertação apresentada no Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias. Universidade Federal de Goiás, 2000.

SIMÕES, Maria de Lourdes (org.). *Identidade Cultural e Expressões Regionais: estudos sobre literatura, cultura e turismo*. Ilhéus, BA: Editus, 2006. SOARES, Marina. Dossiê IPHAN. Festa do Divino Espírito Santo: Pirenópolis - GO. s/d. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_%20do_divino_pirenopolis.pdf. Acessado em: 23/07/2017.

UNESCO. *Recomendação para a salvaguarda da cultura tradicional e popular*. Paris, 1989.

VALIM, Márcia; PRADOS, Rosália; BONINI, Luci. Políticas culturais, processos semióticos: A bandeira e a Festa do Divino em Mogi das Cruzes, São Paulo. *PragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura*. Ano 5, nº 8, 2015. Disponível em: <http://www.pragmatizes.uff.br>. Acessado em: 14/06/2017.

Recebido em 31/07/2017

Aprovado em 05/09/2017

I Débora B. G. Thomsen. Especialista em Psicopedagogia e graduada em Pedagogia e Design de Interiores pela Universidade Braz Cubas e Mestranda em Políticas Públicas pela Universidade de Mogi das Cruzes. Contato: debora@palle.com.br

II Rosália Maria Netto Prados. Doutora Semiótica e Linguística Geral pela Universidade de São Paulo. Docente no Programa de Mestrado em Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes. Contato: rosalia.prados@gmail.com

III Luci Mendes de Melo Bonini. Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. Docente no Programa de Mestrado em Políticas Públicas da Universidade de Mogi das Cruzes e do Mestrado em Habitação: Planejamento e Tecnologia do Instituto de Pesquisa Tecnológica – SP. Contato: lucibonini@gmail.com

FÉ MEDIATIZADA? Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede

¿FÉ MEDIATIZADA? Indagaciones sobre el enfoque comunicacional sobre la cuestión religiosa en la era de las tecnologías digitales en red

MEDIATIZED FAITH? Inquiries about the communicational approach of the religious issue in the era of digital network technologies

Fernanda Lima Lopes¹

Palavras chave:

Religião

Mediatização

Espiritualidade

Fé

Tecnologias de comunicação digital e em rede

Resumo:

As novas tecnologias de comunicação digitais e em rede parecem estar onipresentes, invadindo praticamente os mais variados campos da cultura e da sociedade, inclusive os mais tradicionais como o direito, a política, a educação. Diante disso, uma vertente bem recente de estudos de comunicação vem discutindo o conceito de mediatização, procurando enxergar a centralidade da mídia na produção de novas ambiências, novas formas de vida. Neste trabalho, são apresentados alguns desses pontos de vista, mas o principal objetivo é questionar em que medida a noção de mediatização serve de ferramenta teórica a ser aplicada na investigação da relação entre mídia e religião. Incluindo reflexões sobre as particularidades epistemológicas em torno da fé e da espiritualidade, são formuladas questões acerca dos possíveis ajustes e desencaixes da teoria da mediatização como matriz de compreensão dos fenômenos na profundidade e complexidade que tais temas evocam.

Resumen:

Las nuevas tecnologías de comunicación digital y en red parecen estar omnipresentes, invadiendo los más variados campos de la cultura y de la sociedad, incluso los más tradicionales como el derecho, la política, la educación. Sobre este hecho, una vertiente muy reciente de estudios de comunicación viene discutiendo el concepto de mediatización, buscando ver la centralidad de los medios en la producción de nuevos ambientes, nuevas formas de vida. En este trabajo se presentan algunos de estos puntos de vista, pero el principal objetivo es cuestionar en qué medida la noción de mediatización sirve de herramienta teórica a ser aplicada en la investigación de la relación entre medios y religión. Incluyendo reflexiones sobre las particularidades epistemológicas en torno a la fe y la espiritualidad, se formulan preguntas acerca de los posibles ajustes y desencadenamientos de la teoría de la mediatización como matriz de comprensión de los fenómenos en la profundidad y complejidad que tales temas evocan.

Palabras clave:

Religión
Mediatización
Espiritualidad
Fe
Tecnologías de comunicación digital y en red

Keywords:

Religion
Mediatization
Spirituality
Faith
Technologies of digital and networked communication

Abstract:

The new technologies of digital and networked communication seem to be ubiquitous, invading every dimension of culture and society, including the most traditional fields such as law, politics, and education. Regarding this, some recent communication studies started discussing the concept of mediatization, considering the centrality of the media in the production of new environments, new ways of life. In this work, some of these points of view are presented, but the main objective is to question to what extent the notion of mediatization serves as a theoretical tool to be applied in the investigation of the relationship between media and religion. Including reflections on the epistemological particularities around faith and spirituality, the article inquires about the possible adjustments and disembodiments of the mediatization theory as a matrix of understanding the phenomena in the depth and complexity that such themes evoke.

FÉ MEDIATIZADA?

Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede

Introdução

Este artigo propõe lançar um olhar sobre a problemática da midiatização – uma discussão cara aos estudos de comunicação – tendo como horizonte a relativamente recente atenção ao tema religião e mídia demonstrada por estudiosos desse campo, no contexto do aumento da presença da religião nos espaços da visibilidade social constituídos pelos *media*, seja no espaço nos tradicionais meios de comunicação (impresos, rádio e TV principalmente), seja nos ambientes virtuais da comunicação em rede. O objetivo é estabelecer algumas bases teóricas e levantar alguns questionamentos a fim de que futuras pesquisas, de cunho mais empírico, possam olhar para os fenômenos específicos dessa natureza, considerando tanto sedimentações quanto possíveis tensões epistemológicas pertinentes a uma compreensão mais profunda da complexa realidade em que se observam vivências da fé, de religiosidade, de espiritualidade na sociedade contemporânea.

Os parágrafos que se seguem levantam algumas perspectivas teóricas sobre a questão da midiatização, procurando destacar divergências e aproximações entre autores, demonstrando, assim, que essa concepção está longe de ser um consenso acadêmico. Normalmente associado à questão da centralidade da mídia na atual configuração da sociedade e da cultura – mas não restrito a isso –, o termo que a área se esforça em debater ganha força com os fenômenos comunicacionais do período

posterior ao aparecimento da internet. Entre as problemáticas que as propostas em torno da noção de midiatização apresentam não só à comunicação, mas às pesquisas que relacionam comunicação e religião é que elas tendem a pôr em xeque a noção de mediação, importante tanto para os níveis institucionais da comunicação midiática quanto da religião. Antes de passar ao exame mais minucioso das perspectivas teóricas em torno de tais conceitos, é válido fazer alguns esclarecimentos sobre os sentidos de fé, de religião, de espiritualidade que estão sendo considerados neste texto. Em primeiro lugar, reconhece-se que as religiões são traço crucial da(s) cultura(s) e enquanto fenômenos enraizados na história podem – e devem – ser vislumbrados no que respeita aos seus processos de espalhamento geográfico, crescimento, diáspora, institucionalização, perseguição, clandestinidade, resistência, relação com outras esferas da sociedade (por exemplo, com o poder formalmente instituído). Para o antropólogo Clifford Geertz (1978), estudar religião significa duas coisas: analisar o “sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita” e investigar “o relacionamento desses sistemas aos processos socioestruturais e psicológicos” (GEERTZ, 1978, p.142).

Ainda que os trabalhos acadêmicos se concentrem nesses aspectos, os pesquisadores não podem ignorar que o envolvimento religioso não se esgota na dimensão cultural, porque tampouco se restringe à prática de uma dada sociabilidade ou uma troca simbólica entre sujeitos sociais. Aliás, a existência das religiões se fundamenta num tipo de contato que almeja justamente aquilo que transcende o humano. Por essa razão, mesmo que as pesquisas sobre religião e mídia se localizem no campo da comunicação social e não ousem enveredar por estudos de mística ou ascese (ou

sequer teologia), não podem abrir mão da compreensão de que a busca pelo transcendente ou demiurgo, a despeito das mais variadas manifestações que a antropologia logrou indicar, é um caráter inerente à identidade religiosa. O teísmo é imprescindível à religião^{II}. E a fé associa-se a esse aspecto, mas não se resume a ele, porque há quem viva sua fé independentemente da adesão a uma religião formal, institucional. Já a espiritualidade é algo que pode ser vivida de modo distanciado da adesão religiosa ou mesmo da afirmação de fé em Deus ou em divindades.

Conforme Viktor Frankl (2007), a espiritualidade é um atributo constitutivo do ser humano, assim como os aspectos biológico e psicológico. Tal como aponta o psicanalista austríaco, em diálogo crítico com a Escola de Viena da qual ele mesmo deriva, o inconsciente inclui uma dimensão noológica – isto é, espiritual, de busca por sentido da vida – que não pode ser negligenciada pela “visão atomística” de uma psicanálise que reduza os fenômenos psíquicos a mero resultado de pulsões^{III}. É nesse sentido tão intrínseco do âmbito espiritual da existência que se postula uma compreensão abrangente sobre o tema da espiritualidade, admitindo-se, portanto, que esta se aplicaria a todo gênero humano, independentemente de sua crença, inclusive ao ateu (cf. COMTE-SPONVILLE, 2007).

Tendo apresentado, ainda que de maneira extremamente breve, as noções gerais de religião, fé e espiritualidade adotadas neste texto, é hora de passar à apresentação do que vem sendo nomeado “mídiatização”.

Perspectivas epistemológicas sobre mídiatização

Boa parte das pesquisas em comunicação ou estudos de mídia que vêm

sendo produzidos no ambiente acadêmico deste século XXI está voltada às chamadas “novas mídias”, ao fenômeno da internet, das mídias digitais, da sociedade em rede, da cultura convergente, enfim, do novo cenário comunicacional permeado pelas lógicas do digital, do virtual e da conexão tecnológica em rede. Em diferentes graus e com variados enfoques, trabalhos em torno das transformações do final do século XX e início do XXI indicam que as mudanças não se limitam às tecnologias de comunicação e informação, às empresas de comunicação, aos produtos midiáticos, aos atores sociais envolvidos com o trabalho na mídia, mas abrangem toda sorte de fenômenos sociais e culturais envolvendo tudo isso de maneira integrada e interacional. No bojo de tais reflexões encontram-se as abordagens teóricas que propõem a mídiatização – mais do que a mediação – como uma concepção fulcral para o entendimento de tudo isso. Nos parágrafos a seguir, serão apresentadas algumas dessas perspectivas acadêmicas, ao mesmo tempo em que se indagará sobre a possibilidade de incorporá-las aos estudos sobre religião e mídia. Para evitar riscos de apropriações teóricas acríicas e/ou indevidas, espera-se observar eventuais fissuras, incompletudes conceituais e possíveis opacidades da aplicação dessa ferramenta teórica em relação ao terreno citado. Sem perder de vista as particularidades da temática religiosa, incluindo aí as dimensões históricas do universo religioso, serão propostos questionamentos sobre pertinência das teorias da mídiatização e serão perscrutados possíveis pontos de contato da reflexão sobre mídiatização considerando-se a relação entre a religião e as realidades comunicacionais contemporâneas.

As expressões mediação e mídiatização remetem ao termo mídia, que por sua vez, tem origem no termo lati-

no *medium* (meio), o qual também deu origem a palavras como intermediário, médium. A etimologia evoca a qualidade de se estar no meio, ou seja, entre uma coisa e outra, donde se desdobram alguns sentidos: o de que *medium* pode ser entendido como um veículo, um canal, um meio de transporte, um dispositivo material. Mas é válido acrescentar que tal acepção de mediação pode remeter, ainda, a tarefas como tradução, negociação, filtragem.

A problematização e o aprofundamento teórico sobre o conceito de mediação ocuparam importante espaço no debate epistemológico da comunicação, uma área que, segundo Vera França (2001) só irá se organizar como esfera autônoma no mundo acadêmico no século XX. Essa contextualização sobre os estudos acadêmicos de comunicação é relevante, porque sinaliza o quão recente são tais esforços teóricos a se debruçar sobre processos que, a rigor, remontam a eras imemoriais. Há vestígios da comunicação não-verbal por símbolos que remontam à era das cavernas, e a linguagem é ainda anterior a isso.

Embora saibamos que práticas comunicativas existem desde tempos remotos, e mesmo que consideremos que a retórica dos sofistas ou a *techné rhetorike* de Aristóteles tenham constituído grupos de saberes mais formais sobre o fazer discursivo, só é possível considerar o aparecimento de uma disciplina (ou um campo de saber acadêmico) voltada de modo especial à comunicação a partir do século XX. Os pressupostos metodológicos e científicos advogam que uma área de conhecimento só irá articular sua autonomia em relação a outros campos do saber na medida em que consegue demonstrar que possui um objeto próprio e desenvolver metodologias específicas, o que, no caso da Comunicação, está amplamente associado

ao surgimento – e as congruentes análises – do fenômeno da comunicação de massa (FRANÇA, 2001).

O desenvolvimento de teorias nesse campo apresentou, bem como representou, de alguma maneira, a centralidade da mídia para a vida nas sociedades modernas, sinalizando que o crescimento da importância dos meios, dos seus produtos, dos seus discursos, dos seus profissionais, fez frente a outras instâncias da mediação social, como a religião, a família, o sistema de ensino, o executivo, o legislativo, o judiciário etc. O fato de o jornalismo ter sido denominado de quarto poder não deixa de ser uma indicação nesse sentido.

Sobre as primeiras experiências dos estudos mais específicos em comunicação, é interessante lembrar que a relevância mediadora dos veículos massivos serviu de motor para variadas perspectivas, como as pesquisas americanas da primeira metade do século XX, que ficaram conhecidas como “*mass communication research*”, as quais incluíam investigações sobre o papel social da mídia (teorias funcionalistas), efeitos da comunicação junto ao público (agulha hipodérmica, teorias dos efeitos), seus modelos e *modus operandi* (teoria matemática) (ARAÚJO, 2001). Embora com abordagens e vinculações ideológicas radicalmente distintas destes, os trabalhos de pensadores europeus, como os da Escola de Frankfurt, de meados do século passado, também reservaram um lugar de destaque à ação dos meios na sociedade, julgando que esses foram constituídos segundo uma lógica industrial e massiva, e que o crescimento do que eles denominaram “indústria cultural” foi responsável pela decadência da cultura e por outras transformações sociais ligadas à perda de conhecimento erudito e ameaça à capacidade crítica sobre a sociedade.

Na década de 1980, Martin-Barbero propôs um deslocamento do olhar “dos meios às mediações”, procurando, por um lado, se afastar da concepção de “cultura de massa” entendida como “conjunto de meios massivos de comunicação” (2006, p.196) e, por outro lado, dar destaque ao que ele chamou “mediações culturais”, enfatizando o âmbito da cultura. Esse trabalho do autor é marcadamente culturalista, além de exibir traços claros de uma influência marxista e de algumas releituras de Marx, como as de Gramsci e de autores dos estudos culturais britânicos. O conceito de hegemonia acompanha a proposta teórica de Barbero acerca de processos políticos, econômicos, sociais e de instituições mediadoras na política, na economia e na sociedade, sobretudo na América Latina. Sujeitos e instituições são analisados sob a ótica das formas de hegemonia na produção, distribuição e consumo dos produtos massificados produzidos pelas mídias. E quanto às mediações, o autor igualmente segue a perspectiva culturalista quando as localiza em três locais de especial relevo: o cotidiano familiar, a temporalidade social e a competência cultural dos sujeitos. Todos esses lugares não deixam de refletir, de algum modo, a ênfase dada à recepção, vislumbrada como instância privilegiada de investigação da apropriação, do impacto, da resignificação e das expressões do que é produzido pela mídia.

Stig Hjarvard (2014) sintetiza muito bem as tradições de estudos da comunicação, indicando que entre elas houve as que se preocupavam com os efeitos dos meios junto ao público, valorizando “o que a mídia fazia com as pessoas”, bem como as pesquisas que, por outro lado, enfatizavam “o que as pessoas fazem com a mídia”. O autor aponta, no entanto, que a teoria da midiatização lançou um terceiro ponto de vista, ao sugerir que:

A cultura e a sociedade estão a tal ponto permeadas pela mídia, que talvez já não seja possível concebê-la como algo separado das instituições culturais e sociais. Nessas circunstâncias, a tarefa que nos incumbe é, mais propriamente, tentar compreender de que forma as instituições sociais e processos culturais mudaram de caráter, função e estrutura em resposta à onipresença dos meios de comunicação” (HJARVARD, 2014, p.15).

Nem todos que lançam mão do termo midiatização compartilham do mesmo sentido para o termo. Há diferentes pesos e medidas no modo como os acadêmicos trabalham a midiatização ou como elaboram teoricamente a questão do suposto poder estruturante da mídia ou da lógica midiática, melhor dizendo. Antes de apresentar autores que lidam diretamente com o conceito, vale retomar Martin Barbero, que revisitou sua abordagem dos anos 1980 e propôs, cerca de 10 anos depois^{IV}, um novo olhar em relação às ideias de mediação inicialmente pensadas: em vez de priorizar aquilo que ele chamara de mediações da cultura, ele passou a creditar às mediações midiáticas um lugar de maior relevo no interior da própria cultura, uma vez que estas vinham se mostrando cada vez mais imbricadas com outras esferas culturais, como, por exemplo, a política. “Mais do que substituí-la [a política], a mediação televisiva ou radiofônica passou a constituir, a fazer parte da trama dos discursos e da própria ação política” (MARTIN-BARBERO, 2006, p. 14). Conforme Gislene Silva, Martin-Barbero, “migrou das mediações culturais da comunicação para as mediações comunicativas da cultura” (SILVA, 2012, p.110).

No bojo das abordagens teóricas em Comunicação seguindo a tendência de novas posturas sobre a questão

dos meios e dos modos como eles se integram à realidade sociocultural do século XXI, vem crescendo o número de pesquisadores que procuram afirmar que as mídias já não podem ser mais vistas como meros instrumentos dos processos de comunicação e sim como uma “realidade mais complexa em torno da qual se constituiria uma nova ambiência, novas formas de vida, e interações sociais atravessadas por novas modalidades do ‘trabalho de sentido’” (FAUSTO NETO, p. 2008, p. 92). Nesse sentido, até ao próprio conceito de *medium*, anteriormente tão enraizado em sua etimologia e tão associado à ideia de instrumento de comunicação, são incorporados esforços de ressignificação. Sodré defende que, em face do atual cenário midiático, *medium* não se restringe à ideia de canal ou veículo, e sim é visto como “canalização (...) e ambiência estruturadas com códigos próprios” (SODRÉ, 2002, p.20). Para ele, o termo pode ser aplicado tanto às mídias de massa quanto às novas tecnologias digitais em rede, porque, conforme explica, “*medium* é o fluxo comunicacional, acoplado a um dispositivo técnico (...) e socialmente produzido pelo mercado capitalista, em tal extensão que o código produtivo pode tornar-se ‘ambiência’ existencial” (SODRÉ, 2002, p.20).

Como se percebe pelas citações anteriores, “ambiência” é uma terminologia da qual alguns autores lançam mão para explicar o tipo de mudança epistemológica – e, sob a ótica dos desenvolvedores e defensores do conceito da midiatização, inclusive empiricamente verificável – associada às transformações que têm relação com as comunicações deste período em que virtualidade e conexão em rede estruturam os fluxos de informação nos mais variados espaços do globo. Ambiência remete à ambiente, que abrange toda a existência e, no limite refere-se à sustentação da

vida. Sodré (2002) adota a terminologia “quarto bios” para denominar essa nova vivência do mundo da experiência, que é a da sociedade midiatizada, a qual se caracteriza pela presença de mediações tecno-mercadológicas que levam a relações humanas cada vez mais virtualizadas e perpassadas pelo viés do consumo. Nessa concepção, o bios midiático consiste numa espécie de chave virtual aplicada à vida cotidiana, à existência real e histórica do indivíduo. Esse âmbito existencial do homem contemporâneo é comparado à condição existencial do principal personagem de *O show de Truman* (1998), filme que conta a história de uma pessoa que foi, durante muitos anos, desde bebê, e sem saber, o personagem central de um *reality show*, tendo crescido numa espécie de bolha, a qual ele pensava ser a totalidade do mundo, mas que era, na verdade, um grande estúdio de televisão especialmente montado para o programa. Esse filme também é citado nas reflexões do holandês Mark Deuze (2009), quando ele avalia a onipresença midiática, julgando que é mais adequado falarmos da vida na mídia do que da vida com a mídia. Na metáfora de Deuze (2009), o universo em que vivemos é o universo midiático; já não é mais possível estar fora dele; ele seria equivalente ao ambiente aquático para os peixes. Assim como a água os envolve, os nutre, é o ambiente em que eles vivem e dali não podem sair, igualmente seria a ambiência midiática na contemporaneidade.

Há, nessas perspectivas, a percepção de que a midiatização implica uma naturalização cada vez maior não só dos dispositivos tecnológicos, mas também da lógica consumista e das formas de sociabilidade que eles ajudam a produzir, de modo que fica cada vez mais difícil conceber as interações humanas de toda sorte – e não só aquelas comunicações profissionalizadas, apa-

relhadas midiaticamente – fora desse universo. Considerando assim, a noção de midiaticização parece apontar para uma dimensão totalizante e inexorável da vida e da cultura ou, no mínimo, sugerir um caminho que ainda está sendo trilhado, um processo histórico sem volta. As versões mais enfáticas acabam soando como fatalistas. Parecem conceber a aniquilação, a substituição (se ainda não completa, em vias de conclusão) de antigos mediadores sociais por instâncias que continuam a manter os mesmos nomes e, aparentemente, as mesmas funções, mas cujas engrenagens axiológicas passaram a ser moldadas pelo teor intrínseco desse admirável (?!) mundo novo.

Sodré (2008) chega a sugerir comparações do bios midiático com Deus^v. Sua comparação não é uma afirmação peremptória (muito menos teológica), e sim mais uma frase de efeito (isso foi dito durante uma entrevista em 2008) para ilustrar a grandiosidade do fenômeno comunicacional de que ele trata. Pondera, no entanto, que uma vez considerada veementemente a questão do livre-arbítrio, sabe-se que não há um domínio absoluto sobre o indivíduo, que consegue entrar e sair desse universo, porém, o autor insiste que “nas condições civilizatórias em que vivemos (urbanização intensiva, relações sociomercadológicas), onde há um predomínio do valor da troca capitalista, estamos imersos nessa virtualidade midiática e isso nos dá uma forma de vida vicária, que quer substituir Deus.” (SODRÉ, 2008, s.p.)^{vi}”

Sem lançar mão de metáforas religiosas, José Luiz Braga refere-se à midiaticização como um “processo interacional de referência” que se sobrepõe aos demais:

Um processo interacional ‘de referência’, em um determinado âmbi-

to, ‘dá o tom’ aos processos subsumidos – que funcionam ou passam a funcionar segundo suas lógicas. Assim, dentro da lógica da midiaticização, os processos sociais de interação mediaticizada passam a incluir, a abranger os demais, que não desaparecem mas se ajustam. (BRAGA *apud* BARROS 2012, p. 80)

Friedrich Krotz (2007) desenvolve reflexões que sustentam a ideia de que a midiaticização constitui o que ele chama de “metaprocessos”, isto é, um processo orientador de outros processos de interação social. Para ele, a midiaticização, assim como a globalização, a industrialização, a “comercialização”^{vii}, a individualização, abarca uma série de desenvolvimentos que pode durar séculos e não está confinada a uma área limitada (por isso, não é meramente um “processo”). Todos os metaprocessos são capazes de afetar a cultura e a sociedade em níveis micro e macro; influenciam a democracia, a política, as formas de vida, as atividades das instituições, as ações das pessoas e assim por diante. Portanto, segundo Krotz, na análise dos metaprocessos é possível coletar dados sobre mudanças na cultura e na sociedade.

Boa parte dos recentes estudos de comunicação têm sido eficientes na análise de traços da cultura na era das tecnologias digitais e da rede, sendo capazes de demonstrar que, de fato, inúmeros aspectos da vida hodierna estão globalmente afetados pelos fluxos da comunicação virtual conectada. Não é difícil perceber que a Internet e os recursos da convergência de mídia trazem novidades para os modos como as pessoas (e instituições) se comunicam, como produzem memórias, constroem identidade, realizam transações econômicas, lidam com os saberes e os processos de aprendizagem, vinculam-

-se e/ou agem politicamente, como vivenciam a religiosidade etc.

No entanto, é necessário aqui fazer um alerta. Ao se falar em “metaproceto”, vale questionar em que dimensão essa preposição “meta” está sendo compreendida, porque há uma diferença expressiva entre considerar o metaproceto como algo superior à própria cultura num sentido sobredeterminador da mesma, ou conceber o metaproceto como processos de grande duração, amplitude e permeabilidade, os quais podem orientar, influenciar manifestações culturais, mas que não podem ser percebidos como megapoderes independentes e desvinculados da cultura, da economia, da política e até das ações intencionais estratégicas de determinados agentes sociais em cada momento histórico. Ora, se o objetivo de um trabalho acadêmico é compreender honestamente uma dada realidade, sem panfletagem ideológica ou sem promover conclusões apressadas ou simplórias, então é forçoso admitir que há uma imbricação complexa entre os fatores que concorrem para se delinear um fenômeno qualquer. Vale inclusive adicionar o fator do imponderável, pois eventualmente até o inusitado, como catástrofes não previstas, tipo terremotos, tsunamis ou coisas do tipo, pode ser capaz de afetar o *modus vivendi* como um todo. Assim, o termo metaproceto pode até ser incorporado ao vocabulário de trabalhos sobre aspectos da cultura desde que não se prenda a um determinismo daquele em relação a estes. É bom que não se esqueça que os metaprocessos se compõem de elementos culturais ao mesmo tempo em que ajudam a influenciar a cultura, isto é, eles perpassam a cultura e são perpassados por ela.

Ampliando o mesmo tipo de argumento para a noção de midiatização, é interessante notar que Stig Hjarvard

(2014) também ataca o simplismo de certas abordagens, alertando para o perigo de concepções muito abrangentes e totalizadoras, as quais tendem a dar um lugar de tamanho destaque à midiatização a ponto de colocá-la num patamar de explicação máxima para toda a realidade no mundo contemporâneo:

...consideramos que a compreensão pós-modernista de midiatização [é] ao mesmo tempo simples demais e ambiciosa demais. Simples demais, porque sugere uma única transformação, com a realidade mediada suplantando a realidade experiencial e as distinções tradicionais simplesmente se dissolvendo. O conceito de midiatização proposto neste livro não endossa a ideia de que a realidade mediada reine soberana, tampouco a alegação de que as distinções ontológicas convencionais tenham desmoronado. A midiatização tal como aqui a concebemos, sugere antes uma expansão das oportunidades de interação nos espaços virtuais e uma diferenciação do que as pessoas percebem como real.” (HJARVARD, 2014, p.33. grifo no original).

Comunicação, midiatização, religião

A internet e as tecnologias digitais estão imbricadas num cenário de profundas transformações nos modos como os indivíduos e coletividades estabelecem vínculos (políticos, econômicos, educacionais, afetivos...) no mundo contemporâneo. É quase impossível imaginar um espaço de convivência humana ou uma instância tradicional da cultura em que as novas realidades midiáticas não estejam, de algum modo, agregadas ou, num sentido mais profundo, tendo chegado a ocupar o lugar de eixo central para organizar mensagens e produzir sentido para a vida cotidiana. A política, o direi-

to, a medicina, o ensino, os esportes, os transportes, o nascimento e a morte, tudo parece ter feito concessões, em maior ou em menor grau, a um ou vários tipos de intervenção (quicá até mesmo de incorporação) da lógica midiática. As experiências religiosas e espirituais também demonstram não estar imunes às articulações com os novos cenários, e o interesse pelo tema tem se ampliado entre os pesquisadores brasileiros da área de comunicação, tal como demonstra o levantamento de Priscila Vieira (2014). Tal levantamento também pontua que alguns trabalhos usam “mídiatização” como palavra-chave.

As pesquisas do brasileiro Valter Avellar (2010; 2014, em parceria com Silveira) descrevem uma vasta e variada gama de vivências da dimensão do sagrado, do religioso, do espiritual nesse contexto das novas tecnologias de comunicação e informação da era da rede. No espaço fluido das conexões digitais, instituições religiosas tradicionais criam seus sites, blogs e/ou perfis em redes sociais; indivíduos trocam mensagens de e-mails de cariz humanístico e espiritual; religiosos se agrupam em comunidades como as do antigo Orkut (rede social que sobreviveu entre 2004 e 2014); jogadores do *Second Life* (um jogo que simula uma segunda vida no mundo virtual) fazem com que seus personagens, entre tantas outras atividades, frequentem espaços igualmente virtuais de cariz religiosos; fieis acessam sites onde “acendem” velas ou realizam atos virtuais de piedade relacionados com sua crença. Há, inclusive, curiosas formas de “ciberreligião”, com o aparecimento de adoradores da máquina e da tecnologia.

Além desses, há vários exemplos que ilustram brechas abertas do universo religioso à lógica da mídia. Mas a discussão sobre religião e mídia que incorpora

a noção de mídiatização pode carregar a reboque, mesmo que sequer tome consciência disso, toda a problemática conceitual apresentada anteriormente. Assim, primeiramente, ao se estudar as situações em que a comunicação e o universo espiritual, religioso vêm se relacionando, é lícito perguntar em que profundidade a lógica da mídia tem sido capaz de afetar uma fé, uma espiritualidade, algum aspecto da(s) religião(ões). É válido levantar a hipótese de se a religião está mesmo se tornando cada vez mais imbricada axiologicamente com essa lógica; quer dizer, é preciso indagar até que ponto ela permite (mesmo involuntariamente) que seus próprios valores sejam mesclados com os midiáticos, no pior dos casos até substituídos por estes. E ao se fazer isso, é importante sempre apontar de que maneira a lógica da mídia é compreendida na contemporaneidade. Para Sodré (2002), trata-se da mídiatização, noção que precisa ser percebida a partir da multiplicação de interações fundamentadas na preponderância da técnica e do mercado.

Seguindo tal linha de raciocínio e sabendo que a religião é um dos mais relevantes traços de uma cultura, são muito produtivas as reflexões acerca da relação entre religião e mídia que partem da investigação de situações em que a mídia influencia práticas e instituições religiosas contemporâneas, que incorporam o uso dos meios (de massa ou digitais) em suas atividades, não apenas do ponto de vista da instrumentalização dos meios, mas permitindo uma invasão de valores técnicos e mercadológicos. Estão nesse caminho, por exemplo, alguns trabalhos que analisam fenômenos de vivência da fé como espetáculo. Outros exemplos frutíferos são as pesquisas de Hjarvard sobre religião, levando em conta o seu olhar sobre a mídiatização. Além de investigar os usos que certos grupos religiosos fizeram dos meios, ele também

se dedicou a analisar práticas midiáticas com traços de religião e/ou espiritualidade (por exemplo, o aumento da cobertura jornalística aos assuntos religiosos, ou o que ele chamou de “reencantamento” dos meios). Em inquéritos realizados em 2005, 2006 e 2009 na Dinamarca, detectou que o contato dos entrevistados com assuntos espirituais era proveniente, em primeiro lugar, de fontes como a família e os amigos, a televisão, os livros não-ficcionais e a internet. Todos esses foram citados antes dos textos sagrados e da frequência a igrejas.

A ampliação do olhar sobre a mídia contemporânea para além da instrumentalização também se verifica junto à própria Igreja católica, que tem se mostrado atenta aos novos ventos da comunicação social. Dois destes papas mais recentes, João Paulo II e Bento XVI, justamente os dois que se destacam por suas trajetórias acadêmicas, manifestaram que o olhar da Igreja para as realidades comunicacionais contemporâneas não se restringe apenas ao intuito pragmático de ampliar a eficiência dos canais de evangelização, mas almeja refletir sobre os modos de vida que se configuram no mundo atual em face das transformações de cunho mais amplo. É o que expressou a carta apostólica “O rápido desenvolvimento”, do então Papa João Paulo II, em 2005; é o que se evidenciou no discurso de Bento XVI, em 2011, na Assembleia Geral do Pontifício Conselho das Comunicações Sociais: “Não se trata somente de exprimir a mensagem evangélica na linguagem atual, mas é preciso ter a coragem de pensar de maneira mais profunda, como aconteceu em outras épocas, a relação entre a fé, a vida da Igreja e as transformações que o homem está vivendo” (BENTO XVI apud SPADARO, 2012, p.9).

Quer dizer: não se trata apenas de investigar os usos que instituições ou

grupos religiosos fazem com meios, ou como o público interage com as mensagens religiosas distribuídas pela mídia, ou tampouco observar como as pessoas, religiosas ou não, usam as mídias para se relacionar. As indagações, hipóteses, bem como algumas formulações mais ousadamente propositivas, procuram elucidar como o lugar central que a mídia passou a ocupar nas atuais configurações do mundo social cria (ou ajuda a criar) novos padrões de comportamento, novas demandas, novas posturas em áreas que não se fundamentavam nem se estruturaram com e pela mídia (por exemplo, a política, a educação, o direito e a religião). Mas será que propor indagações nesses termos tem o mesmo peso ou seria a mesma coisa que falar de política midiaticizada, educação midiaticizada, direito midiaticizado, religião midiaticizada (no sentido de considerar que há uma reorganização estrutural axiológica desses campos de acordo com a nova lógica midiaticizada)? Certamente que não. Neste caso, seria necessário realizar pesquisas cuidadosas, adentrando regiões de bastidores das referidas práticas, realizando observações de prazo relativamente longo e considerando multiplicidades internas a cada campo. Como visto, afirmações científicas de validade e pertinência suficientes para se confirmar a ideia de um metaprocessos não podem tomar por base apenas alguns exemplos ou estudos de caso.

Elaborações hipotéticas e – pior – afirmações tidas como dado dirigidas a consolidar a proposta epistemológica da mídia-deus mostrar-se-iam ainda mais problemáticas se dirigidos à noção de fé. Entendendo a fé como um fenômeno que tem um âmbito impossível de se mensurar: o do vínculo estabelecido com o transcendente divino (ainda que essa experiência possa estar sujeita à influência de aspectos culturais e sociológicos, como a religião), e que, por definição, não

deixa de incorporar a dimensão inexplicável e enraizada no profundo existencial do indivíduo que a experimenta (seguindo Viktor Frankl), seria, enfim, possível, falar de fé midiaticizada?

Palavras finais

Quando observamos a programação de rádio e televisão, os aplicativos para celular, as mensagens religiosas na internet, não é possível ignorar que as igrejas, os grupos religiosos, as modalidades de culto e de pregação adentraram o universo midiático, mas pode ser apressado e extremamente reducionista concluir que toda esfera do sagrado foi midiaticizada. Com efeito, se o assunto é religião, o que se põe em xeque é maior do que o lugar de [alguma] instituição mediadora. As questões da fé, da espiritualidade e do âmbito religioso de maneira ampla e complexa abrangem dimensões ontológicas, às quais convidam - quiçá exigem - sob pena de superficialidade, indagações e questionamentos que nem sempre os estudiosos de comunicação estão dispostos a fazer. E ainda que não se discorra sobre os caminhos a que podem levar tais perguntas, essa seara temática evoca, minimamente, uma consciência sobre sua amplitude e as peculiaridades do vínculo, da axiologia, da adesão que transcendem o aspecto social clássico, uma vez que se trata de considerar uma intersubjetividade em que há um Outro que não é o sujeito humano.

O cristianismo, para tomar um exemplo de maior relevância para a cultura ocidental, muito embora tenha se concretizado historicamente como uma instituição eclesial, além de estar marcado historicamente por uniões e separações institucionais, não pode se resumir a isso. Diante da proposta de desenvolver um olhar complexo sobre um objeto

de estudo relacionado com religião, é necessário entendê-lo (ou, no mínimo, considerá-lo) como instância que se define pelo que está para além da esfera da interação social, mas que toca ao sagrado, ao mistério, ao contato com o transcendente (esse não é um traço exclusivo do cristianismo, mas de outras propostas religiosas também). Neste caso específico, é mister considerar que, ao longo da história e nos diferentes territórios, o cristianismo se adaptou aos mais variados formatos de organização política, cultural, econômica e “sobreviveu” a eles. Assim, demonstrou ser um modo de vida, uma proposta universal de “*bios* religioso” cuja permanência não se ancora na variedade de expressões religiosas, mas naquilo que toma como verdade revelada e encarnada.

Em síntese, ao investigarmos religião, é necessário levar em conta sua identidade religiosa em termos da sua afirmação de fé ou noção de verdade, bem como não negligenciar o lugar que o âmbito da espiritualidade ocupa na vida humana, já que lida essencialmente com dimensões supra-humanas, supra-culturais. A fé trata do absoluto e na busca dele não quer prender-se na relatividade da cultura. A religião com suas práticas de devoção e manifestação da fé é claramente um traço da cultura, mas na medida em que dá lugar a vivências com o universo espiritual de formas tão íntimas, tão peculiares, tão claramente desconectadas dos aparatos da cultura que transcendem até mesmo a possibilidade de explicação ou de verbalização – por exemplo em êxtases, em fenômenos paranormais etc – fatalmente escapa à lógica da midiaticização.

Ocorre que essa dimensão tão pouco palpável não será o foco da preocupação deste artigo e talvez apenas trabalhos sobre mística ou discussões teológicas possam acercar esses as-

pectos. De qualquer modo, fiz questão de levantar todas essas ponderações neste trabalho para que não se pense que as teorias da mediação, embora importantíssimas para pensar o cenário contemporâneo, sejam suficientes para destrinchar toda a problemática da religião, da fé, da espiritualidade. A dimensão teórica da cultura e da comunicação não são suficientes para abarcar todos esses âmbitos.

Por fim, em homenagem à vertente das ciências humanas que tanto se preocupa em conhecer as dinâmicas da dialética social; para os que reconhecem a importância teórica de abarcar as dimensões de luta pela significação, pelos ordenamentos, pelas legitimações; para os que se recusam a compreender os fenômenos sociais como derivados de processos naturais de evolução, concludo com a reflexão a seguir. O processo de mediação não ocorre sem conflito ou tensão tendo em vista o nível de resistência – consciente ou não – que os agentes de cada campo (político, artístico, esportivo, educacional, religioso etc) apresentam na incorporação da chamada “lógica da mídia”. Quando os valores internos (do campo social ou do indivíduo) se mostram contrários aos da mediação, esforços se levantam para que papéis sociais, lugares de fala – no caso dos grupos – e uma condição ontológica – no caso do ser humano – não se esfaquem frente à nova ordem da experiência do quarto bios.

Bibliografia

AVELLAR, Valter Luis de. *Internet e espiritualidade: o despertar através das mensagens de e-mail*. Rio de Janeiro: Calebã, 2010.

ARAÚJO, Carlos Alberto. A pesquisa norte-americana. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, L. C.; FRANÇA, Vera Veiga. *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BARROS, Laan Mendes. Recepção, mediação e mediação: conexões entre teorias europeias e latinoamericanas. In: MATTOS, MA.; JANOTTI JUNIOR, J.; JACKS, N. (orgs.). *Mediação & mediação* [online]. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 79-105. Disponível em <http://books.scielo.org/id/k64dr/pdf/mattos-9788523212056-05.pdf>, acesso em 30 dez. 2016.

COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DEUZE, Mark. *Media life*. Cambridge (UK): Polity Press, 2009.

FAUSTO NETO, Antônio. Fragmentos de uma «analítica» da mediação. *Matrizes*. São Paulo, v. 8, n. 2., p. 89-105, 2008. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38194/40938>>, acesso em: 17 abr. 2017

FRANÇA, Vera Veiga. O objeto da comunicação/ a comunicação como objeto. In: HOHLFELDT, Antonio. MARTINO, L. C. FRANÇA, Vera Veiga. *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 10 Ed. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

HJARVARD, Stig. *A mediação da cultura e da sociedade*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2014.

KROTZ, Friedrich. The Metaprocess “Mediação” as a conceptual Frame. *Global Media and Communication*. n. 3. p. 256-260, 2007. Disponível em <https://www.academia.edu/12136535/The_meta-process_of_mediatization_as_a_conceptual_frame?auto=download>, acesso em: 30 abr. 2017.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

SILVA, Gislene. Pode o conceito reformulado de bios midiático conciliar mediações e midiatização? In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JR., Jeder; JACKS, Nilda (orgs.). *Mediação & midiatização*. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012. p. 107-122.

SILVEIRA, Emerson Sena da; AVELLAR, Valter. *Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético*. São Paulo: Loyola, Unicap, 2014.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

VIEIRA, Priscila. *Comunicação, modernidade e religião: relações culturais na história e produção do Centro Audio Visual Evangélico CAVE*. (Doutorado em Comunicação e Cultura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 359 f., 2014

Freud e, em período posterior à sua libertação com o fim da guerra, voltou a desenvolver suas teorias sobre inconsciente, mantendo o diálogo com a psicanálise freudiana. Suas reflexões sobre a existência humana procuram dar conta de um lugar do espiritual e do transcendente, inclusive abarcando essas dimensões no inconsciente, procurando mostrar que o agir humano não resume-se ao impulsivo.

IV Prefácio à 5ª edição de língua espanhola do livro “Dos meios às mediações”. Texto de 1998.

V Em entrevista à Revista Unisinos (edição 289, de abril de 2009), a entrevistadora Graziella Wolfart dirige a seguinte pergunta a Sodré: “O senhor afirma que “antes da midiatização da sociedade só Deus tinha o poder imediato, global e instantâneo”. Acredita que a mídia tenha tanta força assim, com capacidade para mudar profundamente a vida das pessoas e o rumo da sociedade? As respostas que seguem não retomam explicitamente a menção ao divino, mas limitam-se a refletir sobre a questão dos fenômenos da mídia na era das redes e do digital.

VI <http://revistapesquisa.fapesp.br/2008/12/01/muniz-sodre/>

VII No sentido adotado explicitamente por Krotz (2007), comercialização refere-se ao que ele chama de crescente importância da economia, o que para ele também constitui um metaproceto de suma importância no mundo capitalista.

Recebido em 24/05/2017

Aprovado em 04/09/2017

I Fernanda Lima Lopes. Doutora e mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora de pós-doutorado na UFRJ. Contato: ferlimalopes@gmail.com

II O conceito de religião aqui aplicado percebe a existência de espiritualidade em certos rituais e crenças, mas não considera algumas manifestações como religiões propriamente ditas. Práticas como o budismo, entre outras, consideradas como filosofia, portanto, não se enquadram na definição aqui adotada.

III Antes de ter sido enviado para o campo de concentração em Auchwitz, Viktor Frankl (1905 – 1997) foi médico e psicólogo na Áustria, correspondeu-se com

**A atuação de Silas Malafaia contra o PLC 122:
análise de suas páginas no Twitter e no Facebook**

**La actuación de Silas Malafaia contra el PLC 122:
análisis de sus páginas enTwitter y Facebook**

**The performance of Silas Malafaia against PLC 122:
analysis of his pages on Twitter and Facebook**

**Márcia Zanin Feliciani^I
Leandra Cohen Schirmer^{II}
Aline Roes Dalmolin^{III}**

Palavras chave:

Silas Malafaia

PLC 122

Twitter

Facebook

Empreendedorismo
moral

Resumo:

O PLC 122/2006 foi uma proposta de lei criada pela deputada Iara Bernardi com o objetivo de criminalizar atos de violência física e/ou simbólica referentes a sexualidade e gênero. Grupos conservadores posicionaram-se fortemente em contrariedade à aprovação do projeto, alegando que o mesmo feria os valores da família, da Constituição (no que tange à liberdade de expressão) e da Bíblia – que, segundo determinadas leituras, consideraria a homossexualidade pecaminosa. Percebemos Silas Malafaia, líder da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, como uma das personalidades mais atuantes nesse processo; assim, a partir dos conceitos de empreendedorismo moral (BECKER, 2008), campo social e, mais especificamente, campo religioso (BOURDIEU, 1983; 2008), midiatização e circulação (BRAGA, 2012), buscaremos compreender a atuação do pastor com relação aos desdobramentos que se seguiram à proposta. Ter-se-á como objeto as postagens feitas em seus perfis no Twitter e no Facebook nos anos de 2011 e 2012 – período em que as discussões sobre o PLC intensificaram-se.

Resumen:

El PLC 122/2006 fue una propuesta de ley creada por la diputada Lara Bernardi con el objetivo de criminalizar actos de violencia física y/o simbólica referentes a sexualidad y género. Los grupos conservadores se posicionaron fuertemente en contra de la aprobación del proyecto, alegando que el mismo dañaba los valores de la familia, de la Constitución (en lo que se refiere a la libertad de expresión) y de la Biblia, que según ciertas lecturas, consideraría la homosexualidad pecaminosa. Percibimos a Silas Malafaia, líder de la Iglesia Asamblea de Dios Victoria en Cristo, como una de las personalidades más actuantes en ese proceso. En este sentido, a partir de los conceptos de emprendedor moral (BECKER, 2008), campo social y, más específicamente, campo religioso (BOURDIEU, 1983; 2008) y mediatización y circulación (BRAGA, 2012), buscaremos comprender la actuación del pastor con respecto a los desdoblamientos que siguieron a la propuesta. Se tendrán como objeto las entradas hechas en sus perfiles en Twitter y Facebook en 2011 y 2012, período en que las discusiones sobre el PLC se intensificaron.

Palabras clave:

Silas Malafaia
PLC 122
Twitter
Facebook
Emprendedorismo moral

Keywords:

Silas Malafaia
PLC 122
Twitter
Facebook
Moral entrepreneurship

Abstract:

PLC 122/2006 was a bill proposed by deputy Lara Bernardi with the aim of criminalizing acts of physical and/or symbolic violence related to sexuality and gender. Conservative groups strongly opposed the bill, claiming that it violated the values of the family, the Constitution (in terms of freedom of expression) and the Bible – which, according to certain readings, would consider homosexuality as sinful. We perceive Silas Malafaia, leader of the Church of the Assemblies of God Victory in Christ, as one of the most active personalities in this process. Thus, from the concepts of moral entrepreneurship (BECKER, 2008), social field and, more specifically, religious field (BOURDIEU, 1983; 2008) and mediatization and circulation (BRAGA, 2012), we will seek to understand the pastor's performance in relation to developments that followed the proposal. We'll take as object the posts made in his profiles on Twitter and Facebook in 2011 and 2012 – a period when discussions about the PLC intensified.

A atuação de Silas Malafaia contra o PLC 122: análise de suas páginas no Twitter e no Facebook

1. Introdução

As igrejas pentecostais ganharam força no Brasil a partir do século XX, com a separação entre a Igreja Católica e o Estado. De lá para cá, seu crescimento foi exponencial: no censo^{IV} realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cerca de 25 milhões de brasileiros disseram-se membros de alguma congregação pentecostal.

A presença desses adeptos, entretanto, não fica restrita aos espaços religiosos: na mídia, percebemos essas congregações ocupando considerável espaço (principalmente no rádio, na televisão e na internet), permitindo o alcance a uma parcela ainda maior da população; na política, vê-se uma bancada religiosa composta por líderes evangélicos de vários partidos, em grande parte adeptos da direita conservadora brasileira.

Esse último ponto destaca-se por motivar a tensão contínua entre religião e Estado. Ainda que não seja autorizado por lei que ninguém imponha sua crença aos demais e que nenhum grupo possa tornar suas leis religiosas parte integrante das leis civis, na prática não é o que ocorre, justamente em função da presença desses grupos nas mais diferentes instâncias governamentais. O artigo 18 da Declaração dos Direitos Humanos prescreve que:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e

pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (ONU, 1948)

A prescrição, entretanto, não parece bem clara para alguns religiosos – que confundem essa “livre manifestação da religião” com uma liberdade de expressão sem limites. Por conta disso, muitos temas que mobilizam a opinião pública e que, inicialmente, seriam pautados no campo político, acabam sendo discutidos e muitas vezes sofrem influência do campo religioso – como as pesquisas com células-tronco, a eutanásia, os direitos sexuais e reprodutivos e, claro, questões ligadas à homossexualidade. O último é constantemente abordado nos discursos de atores religiosos, que utilizam argumentos contrários à prática.

Silas Malafaia, líder da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, é conhecido por ter uma opinião bastante marcada a respeito do tema. O pastor vem se caracterizando, nos últimos anos, como uma “celebridade midiática evangélica, que assume o papel da pessoa controversa e constrói sua imagem como ‘aquele que diz as verdades’” (CUNHA, 2014b, p. 9). Um dos vários casos de divergências entre Silas e os grupos LGBTTQIA^V foi a respeito do Projeto de Lei da Câmara n. 122/2006 – ou, como ficou mais conhecida, a lei anti-homofobia.

No Brasil, a lei 7.716/89 tipifica criminalmente a prática de discriminação devido a raça, cor, etnia, procedência nacional ou religião. Contudo, a legislação não prevê punição específica para vários tipos de discurso de ódio – como é o caso de preconceito em função de gênero e orientação sexual –, nem mesmo prescreve penas mais duras em casos de violência física ou até homicídio derivado de intolerância. Nesses casos, a saída legalmente encontrada no judiciário vem sendo enquadrar criminalmente os casos de dis-

criminação como “abuso de direito”, pela falta de uma regulamentação específica para esses crimes.

O PLC 122, então, foi proposto em 2006 pela deputada Iara Bernardi no sentido de suprir essa lacuna. Uma das principais justificativas para a aprovação da lei, além do próprio combate à violência homofóbica, seria o de incluir na legislação brasileira uma tipificação para a punição da violência simbólica contra a população LGBTTQIA, ampliando a abrangência das leis já existentes.

Apesar de proposto em 2006, as discussões acerca do projeto intensificaram-se entre 2011 e 2012, período em que houve audiências públicas para discussão do tema. Malafaia, convidado a participar dos debates como representante contrário à aprovação do projeto, apresentou diversos argumentos para defender sua posição – como o de que o projeto fere os valores da família tradicional e o direito de expressão dos indivíduos discordantes da prática homossexual.

Além de manifestar sua opinião publicamente, o pastor promoveu uma campanha efetiva contra a aprovação da lei, incentivando seus fiéis a participar de um abaixo-assinado e de uma manifestação em Brasília, além de exercer pressão junto aos parlamentares e à imprensa – investidas que acabaram por fazer dele “ator político e maior representante dos grupos evangélicos conservadores” (CAMPOS, GUSMÃO e MAURICIO JR., 2015, p. 168) no contexto atual.

A este estudo, cabe identificar a mobilização do pastor e de seus seguidores a respeito do PLC a partir de seus perfis oficiais no Facebook e no Twitter, durante os anos de 2011 e 2012. A análise do perfil do Twitter busca compreender o ativismo do pastor a partir de seus próprios tweets, enquanto a do Facebook

enfoca a circulação midiática (BRAGA, 2012) percebida nos comentários dos interagentes. Através de análise discursiva, busca-se compreender o papel de Silas como empreendedor moral (BECKER, 2008), bem como observar sua atuação nos campos político, religioso e midiático.

2. Circuitos entre os campos religioso, político e midiático

Campo, segundo Bourdieu (1983), refere-se a um espaço estruturado por posições sociais e responsável por estruturá-las. Resumidamente, trata-se de um jogo, no qual os agentes lutam entre si pelo domínio do respectivo capital – que é específico em cada campo.

No caso do campo religioso, a movimentação do capital está ligada tanto a fatores internos quanto externos. É perceptível a relação existente entre as crenças e seu contexto social: o próprio desenvolvimento e institucionalização do campo religioso como tal estão ligados ao crescimento das cidades (BOURDIEU, 1983).

É importante destacar que o campo religioso não é homogêneo, sendo composto por uma infinidade de crenças com diferentes denominações, procedências e objetivos. Só no Brasil, através do censo realizado pelo IBGE em 2000, constatou-se o surgimento de mil e duzentas novas denominações religiosas em comparação à pesquisa anterior, de 1991 (CAMPOS, 2004). Segundo Bourdieu (2008), isso seria um reflexo da principal característica de tal campo: a concorrência.

Dentro das instituições religiosas também não há homogeneidade: existem diferentes perfis de membros. Há os leigos (ou simples adeptos), de conhecimento mais básico, e os dominantes, detentores de parte significativa do capital em circulação no campo. São esses que, através de

seus discursos e do uso do carisma, são capazes de mobilizar os demais em benefício das causas de seu interesse, despertando neles a necessidade de aliar-se a elas (BOURDIEU, 2008).

Tal mobilização é perceptível na relação dos evangélicos com a política, que é cada vez mais latente no país. A influência exercida pelas lideranças nos membros de congregações evangélicas é maior por vários fatores, dentre eles a baixa renda e escolaridade de boa parte dos fiéis e, principalmente, a grande exposição argumentativa a que estes são submetidos, visto que a maior parte deles pratica atividades religiosas frequentemente (MAIA, 2006).

Com a entrada das personalidades religiosas na política, a influência passou a se dar no sentido de conquistar, além de fiéis, eleitores. Para isso, são dois os tipos de argumentos utilizados pelas lideranças: os efetivamente religiosos, que consideram os problemas políticos como uma guerra espiritual e defendem que só a presença de homens de Deus naquele meio pode ser uma solução (MAIA, 2006), e os derivados de outros campos, como o jurídico e o científico, como vemos no caso de Malafaia. Recorre-se, neles, a valores dos quais pessoas que não participam do campo religioso também compartilham, legitimando seus posicionamentos diante de um público mais amplo do que apenas o de seus fiéis.

A legitimidade conquistada dentro dos campos religioso e político possibilitam a ampliação do capital econômico dessas instituições; a soma dos três, por consequência, permite o seu acesso à mídia, multiplicando, ainda mais, o alcance dos discursos religiosos. Esse contexto de intensa disputa pelos fiéis, não raro é articulado a partir de estratégias de marketing, publicização e segmentação características do campo midiático, sobretudo por parte das igrejas neopentecostais, de

modo que não é estranho ao contexto atual observarmos no Brasil o fracionamento de igrejas não por cismas doutrinários, como ocorria no passado, mas sobretudo na orientação por atingir um determinado público-alvo.

A presença dessas instituições na esfera midiática não é algo novo, mas vem sendo cada vez mais visível. Há canais de TV criados e mantidos única e exclusivamente para a divulgação de crenças específicas, como a Rede Vida (da Igreja Católica), a RIT (da Igreja Internacional da Graça de Deus), o canal Novo Tempo (da Igreja Adventista do Sétimo Dia), etc. – todos com programações regadas a cultos, programas de pastores, clipes musicais, etc.

O que desperta mais a atenção, entretanto, é como a religião tem-se feito presente nas grandes emissoras. A Rede Record, liderada pelo bispo neopentecostal Edir Macedo, tem feito uma verdadeira revolução em termos de conteúdo – transformando episódios bíblicos até em telenovelas. A própria Rede Globo tem aberto espaço para a religião: um exemplo é a organização e transmissão anual do Festival Promessas, que reúne shows de diversos artistas gospel. Ainda, para além da presença em mídias tradicionais, também cresce o uso da internet por personalidades religiosas: páginas em redes sociais como Facebook e Twitter, vídeos de pregações no Youtube e até portais de notícias exclusivos, alcançando um número cada vez maior de seguidores.

Segundo Cunha (2014a), essa é uma resposta da religião ao capitalismo. A ligação entre mídia religiosa e mercado, caracterizada pela autora como cultura gospel, é cada vez mais latente, e se sustenta principalmente pela tríade entre música, mercado e entretenimento.

Essas transformações são consequência da midiaticização, conceituada

por Braga (2012, p. 35) como uma série de processos que “não se restringem ao objeto “meios” nem ao objeto “receptores esuas mediações”, mas os incluem, a ambos, em formações muitíssimo diversificadas e ainda articulados a outras formações”. Foi a partir dessas transformações complexas que “todas as áreas e setores da sociedade passaram a desenvolver práticas e reflexões sobre sua interação com as demais áreas e setores” (BRAGA, 2012, p. 37) – o que explica a tentativa de adaptação da religião às diversas formas de comunicação.

É a midiáticação, portanto, que pauta a atuação dos diferentes atores religiosos para adentrar nas lógicas do campo midiático. No contexto atual do campo evangélico brasileiro, observamos uma verdadeira ‘guerra’ por visibilidade (CUNHA, 2013), tanto por parte dos leigos quanto dos dominantes – usando a terminologia bourdiana –, nas quais se enquadram disputas simbólicas travadas com estratégias advindas de ambos os campos. Nessa guerra, salientam-se as disputas em torno de questões referentes à ingerência sobre a vida humana e a sexualidade.

Nesse contexto belicoso, muitos líderes religiosos evangélicos, qualificados de considerável capital simbólico nas trincheiras de suas denominações religiosas, lançam-se no campo midiático atuando como ‘profetas’ (BOURDIEU, 2008), tendo que conquistar simpatizantes pela manipulação simbólica. Nessa categoria poderíamos enquadrar lideranças religiosas como Edir Macedo, Marco Feliciano e o próprio Silas Malafaia.

São lideranças carismáticas capazes de mobilizar uma quantidade considerável de pessoas, inclusive as que não fazem parte do campo religioso. Isso se dá pela semelhança entre as visões de mundo desses sujeitos, normalmente liga-

das à moral e aos ‘bons costumes’. A atuação dessas lideranças, que muitas vezes atingem o status de celebridade midiática, podem ser observadas a partir do conceito de empreendedor moral (BECKER, 2008).

3. A atuação de Silas Malafaia como empreendedor moral

Empreendedores morais, segundo Becker (2008), são líderes de opinião, que podem criar ou impor regras de comportamento de acordo com o que julgam formas certas ou erradas de viver e pensar, influenciando as pessoas ao seu redor a agir da mesma forma. O empreendedor caracterizado como criador de regras “está interessado no conteúdo das regras. [...] Ele julga que nada pode estar certo no mundo até que se façam regras para corrigi-lo” (BECKER, 2008, p. 153); em resumo, podem ser chamados de autores das ditas regras.

Já os impositores, segundo tipo de empreendedores morais, são os responsáveis por transmitir de geração em geração as regras que são criadas pelos sujeitos e instituições sociais (os criadores), e sua atuação faz com que boa parte delas acabem intrínsecas em nosso senso comum. São eles que garantem que as regras de autoria dos criadores estejam sendo cumpridas.

À primeira vista, enquadramos Malafaia como um impositor, visto que seus discursos baseiam-se em ‘regras’ já dadas e consolidadas – ou a partir da Bíblia, ou da Constituição. Entretanto, observando atentamente sua atuação, é possível repensar essas categorias propostas por Becker.

Sabe-se que a base do discurso religioso do pastor é a Bíblia. A obra, entretanto, possui séculos de existência, tendo sido escrita em circunstâncias completa-

mente diferentes da conjuntura mundial atual. Ao lê-la, deve-se lembrar, portanto, que o texto “não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 145).

Ou seja: não se pode, simplesmente, considerar o texto como verdade absoluta, nos dias de hoje, sem considerar as condições anteriores nas quais ele foi escrito. É exatamente o contrário que se percebe em Malafaia, que, ao fazer sua leitura da obra, “ignora interpretações que relativizam o contexto histórico da época na qual os textos foram escritos” (FELICIANI; DALMOLIN, 2016, p. 6).

Se considerarmos tal contexto, a interpretação de Silas (e de qualquer outro indivíduo que realizar a leitura da obra) pode não ser correta, ou, pelo menos, não estar de acordo com a ideia imaginada originalmente. Pensando dessa forma, Malafaia poderia ser visto como um reformulador dessas regras, já que, apesar de basear-se em ‘regras’ pré-determinadas, o pastor interpreta-as a partir de sua visão de mundo.

Além disso, precisamos analisar a situação por outro olhar, pensando no contexto de midiática no qual estamos inseridos. É notável que, dependendo do público e do meio, o discurso dos empreendedores é diferente. Usando a terminologia bourdiana, tais ações alteram-se de acordo com o campo em questão.

Segundo Rodrigues (2000), cada campo social detém um regime de simbólica própria, que pode ser formal ou informal. A simbólica formal caracteriza-se pelo rigor de sua manifestação e seu uso é exclusivo pelos membros competentes que fazem parte de seu corpo social, enquanto a simbólica in-

formal consiste no apagamento dessas marcas distintivas.

O campo religioso constitui um exemplo de campo com simbólica formal, uma vez que apenas os membros com posição mais elevada detêm a autorização e a competência para ostentar insígnias e vestes especiais, bem como desempenhar rituais litúrgicos – o que os caracteriza como de competência esotérica. Já o campo midiático expressa-se por uma simbólica informal e competência exotérica, pois destina-se a assegurar, a partir de suas características, a permeabilidade pelos demais campos sociais.

As ações de Malafaia novamente são exemplo: dentro de sua congregação e para seus fiéis (ou seja, no campo religioso), seus discursos baseiam-se nos valores transmitidos pela Bíblia, apoiando-se, portanto, em conhecimentos esotéricos ao campo. Entretanto, quando participa de discussões políticas junto aos parlamentares, à mídia e à sociedade brasileira, são poucos os argumentos ligados à religião. Em seu discurso nesses espaços, o pastor busca legitimidade na Constituição, em estudos de Psicologia (profissão na qual é graduado) e até na Biologia, apoiando-se na permeabilidade da linguagem simbólica exotérica ao campo midiático.

Tais diferenciações são visíveis nos argumentos utilizados pelo pastor (e, com ele, alguns grupos evangélicos e conservadores da sociedade brasileira) no embate com os movimentos LGBTTQIA. O debate teve um de seus pontos altos com o Projeto de Lei da Câmara (PLC) n. 122, proposto em 2006 pela então deputada Lara Bernardi, do Partido dos Trabalhadores (PT). O objetivo da proposta era claro: a criminalização de atos discriminatórios ligados a sexualidade e gênero.

Apesar de representar grande avanço na luta dos grupos LGBTTQIA, a

proposta gerou revolta dos setores mais conservadores da sociedade, que se manifestaram efetivamente em contrariedade à aprovação do Projeto. Malafaia destacou-se por atuar como liderança e como ativista político, fazendo uso de uma ampla rede de discursos e veículos. Promoveu uma grande manifestação em Brasília, recolheu milhares de assinaturas em um abaixo-assinado e exerceu, juntamente com os grupos evangélicos, forte pressão junto aos parlamentares e à imprensa – tudo para impedir que a lei fosse aprovada. Seus principais argumentos foram de que a proposta inibe o direito de expressão dos indivíduos que discordam da prática homossexual e vai contra os valores da Bíblia, da família e da Constituição.

No item seguinte, serão analisadas as postagens nos perfis do pastor no Twitter e no Facebook – mais especificamente durante os anos de 2011 e 2012. Apesar de proposto na Câmara em 2006, foi só cinco anos depois que o Projeto passou a ser discutido no Senado; Malafaia, convidado a participar das audiências públicas de discussão do projeto como líder religioso, foi responsável por ações de grande impacto no desfecho do debate.

4. Análise das redes sociais de Malafaia

A escolha pelo Twitter e Facebook definiu-se em função do objetivo geral de compreender a movimentação do pastor e seus seguidores nas redes sociais. A partir dos discursos do pastor, compreendemos como seus fiéis e demais seguidores formulam suas opiniões sobre o tema.

A análise comparativa entre as duas plataformas justifica-se em função de termos observado diferenças significativas na utilização de cada uma pelo pastor. No Facebook, as postagens, além de serem poucas^{VI}, não apresentam conteúdo significativo a respeito da opinião

de Malafaia sobre o tema. Entretanto, os comentários dos interagentes em seus *posts* são bastante expressivos e característicos da visão do grupo, bem como da extensão da base de apoio que Silas possui; centramo-nos, então, nesse aspecto. Já no Twitter, o aspecto mais marcante foram os dizeres do próprio pastor^{VII} – que foram, portanto, o foco de nossa observação. Ou seja: enquanto a análise do Facebook tem enfoque na circulação (BRAGA, 2012) dos comentários a partir dos usuários, a do Twitter enfoca na utilização da plataforma como espaço de argumentação e, principalmente, de mobilização pelo próprio pastor. Apesar dessas diferenciações, percebemos algumas utilizações em comum das duas plataformas, tanto por Malafaia quanto por seus seguidores – explanadas em categorias específicas como veremos a seguir.

Além disso, outra observação que se faz importante é com relação ao período de tempo analisado em cada plataforma: no Twitter, coletamos todas as postagens do ano de 2011; no Facebook, como a coleta das postagens deste ano não apresentou conteúdo suficiente para desencadear uma análise significativa, estendemos o período em mais um ano – observando, também, os *posts* de 2012.

4.1 Análise do Twitter

Pode-se considerar o Twitter como uma das maiores armas de Silas na contrariedade ao projeto. Não à toa: o Brasil é o segundo maior do mundo em número de usuários, segundo estudo^{VIII}; isso explica o interesse do pastor em apropriar-se dele. Além disso, como afirmam Recuero, Zago e Bastos (2014, p. 208), o Twitter diferencia-se das demais redes sociais porque “não funciona apenas como um espaço discursivo de relato, mas também de mobilização”.

Para a análise da movimentação do pastor no ano desejado, utilizou-se o recurso de busca avançada da plataforma, que permite, dentre outras opções, delimitar as postagens por período de tempo. A partir daí, capturamos imagens de todos os *tweets* do perfil de Malafaia no ano de 2011, fizemos sua divisão em meses e, por fim, em categorias específicas.

A observação dos 871 *tweets* do ano mostrou que nos meses de maio, junho, julho, outubro, novembro e dezembro, a frequência de postagens foi maior – justamente nos períodos em que Silas mais se empenhou na contrariedade à aprovação do projeto.

Os *tweets* que fazem referência aos movimentos LGBTTQIA (e, mais especificamente, ao PLC 122) correspondem a

cerca de 40%^{IX} de todas as postagens feitas por Malafaia no ano em questão; isso mostra o quanto o pastor empenhou-se em tentar barrar a aprovação do projeto, agindo como um legítimo ativista político. Esses *tweets* possuem características bem marcantes que permitem diferenciá-los e, logo, categorizá-los. Observou-se:

a) *Tweets* que fazem chamadas para programas e sites: nesses casos, apenas é feita a referência aos movimentos ou ao PLC; a informação, de fato, está detida em outros veículos que fazem parte da sua rede de atuação midiática. Malafaia convida seus seguidores a acompanharem a discussão nesses outros meios, como em um de seus programas de TV (figura 1), no site da Associação Vitória em Cristo (figura 2) e em um vídeo no Youtube (figura 3).

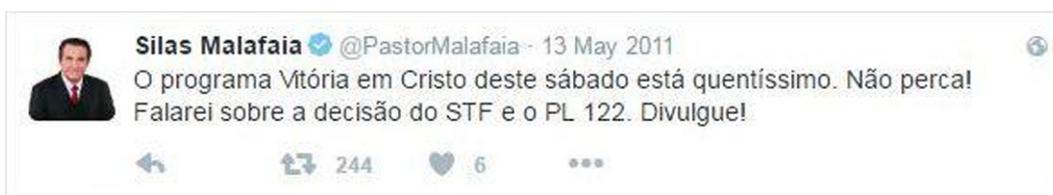


Figura 1: Exemplo de chamada para programa de TV.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 2: Exemplo de chamada para site.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 3: Exemplo de chamada para vídeo.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

b) *Tweets* de mobilização a respeito do PLC: essa categoria engloba a maior parte das postagens analisadas. Trata-se das mensagens direcionadas exclusivamente aos apoiadores do pastor, convidando-os a manifestarem sua contrariedade ao projeto das mais diferentes

formas. Exemplos são o incentivo à participação no abaixo-assinado (figura 4), ao envio de *e-mails* para os parlamentares participantes das decisões referentes ao projeto (figura 5) e à imprensa, para veicular os argumentos dos grupos discordantes da proposta (figura 6).



Figura 4: Exemplo de chamada para assinatura.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 5: Exemplo de chamada para envio de e-mail a parlamentares.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 6: Exemplo de chamada para envio de e-mails à imprensa.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

c) *Tweets de feedback* dos resultados obtidos: aqui enquadram-se os *tweets* nos quais o pastor atualiza seus seguidores a respeito da eficácia da campanha, bem como da tramitação do projeto. Na figura 7, por exemplo, Malafaia orgulha-se

do número de assinaturas adquiridas no abaixo-assinado; na figura 8, do número de participantes da manifestação presencial; na figura 9, por fim, Silas informa seus seguidores sobre o andamento do projeto no Senado.



Figura 7: Exemplo de feedback dos resultados.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

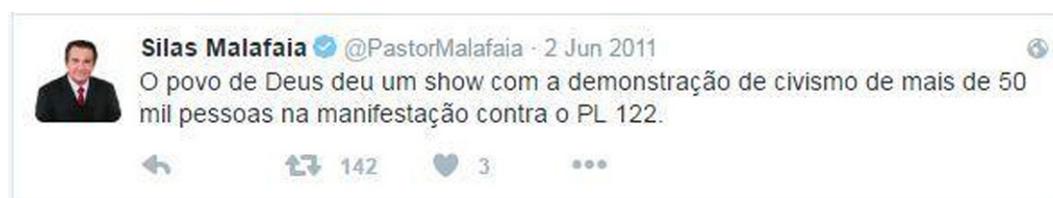


Figura 8: Exemplo de feedback dos resultados.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

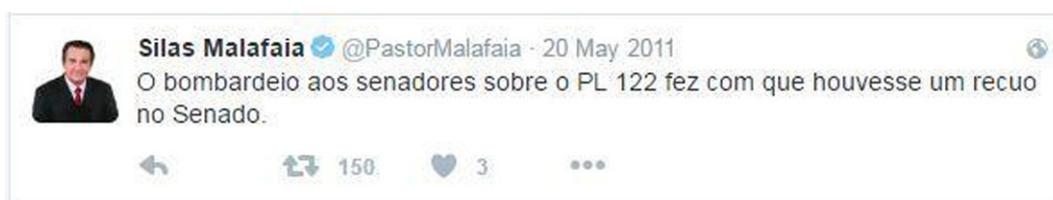


Figura 9: Exemplo de feedback dos resultados.
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

d) *Tweets de justificação* do posicionamento: são postagens nas quais Silas defende seu ponto de vista, principalmente a partir de argumentos ligados às suas crenças religiosas e aos seus direitos como cidadão. Encaixam-se aqui, ainda, mensagens direcionadas especificamente aos movimentos LGBTTTQIA e esclarecimentos sobre o PLC 122 aos seus seguidores. Pode-se considerar a categoria mais significativa para compreender sua atuação enquanto empreendedor moral.

A figura 10 ilustra vários *tweets* nos quais Malafaia justifica seus posicionamentos com argumentos como o de que a homossexualidade seria um fator comportamental não-inato, articulando suas ideias a supostos princípios da Psicologia, bem como critica a constitucionalidade do PLC 122 em razão deste supostamente inibir o direito de expressão dos demais cidadãos, aqui justificando-se com argumentos com base no Direito. Chama a atenção, nesses *twe-*

ets, a citação do nome deputado federal Jean Wyllys, uma das vozes do movimento LGBTTTQIA na Câmara – o que reforça esse contexto de “disputa” entre os dois grupos.

Na figura 11, Silas reforça o argumento de que a homossexualidade vista como um fator comportamental e acrescenta, ainda, que os grupos LGBTTTQIA seriam privilegiados caso o projeto fos-

se aprovado. A figura 12, por fim, chama a atenção por diferenciar-se das outras duas, já que destaca o interesse religioso na argumentação do pastor. Ele alega não odiar os homossexuais, mas sim suas práticas – das quais, segundo ele, Deus pode “libertá-los”. Nesse sentido, identifica-se com a chamada “cura gay”, ao explicitar que através da palavra de Cristo, supostamente seria possível um homossexual se tornar heterossexual.



Figura 10: Exemplo^x do posicionamento do pastor
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 11: Exemplo do posicionamento do pastor
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.



Figura 12: Exemplo do posicionamento do pastor
Fonte: Perfil de Silas Malafaia no Twitter.

4.2 Análise do Facebook

A coleta feita a partir da página oficial do pastor no Facebook, realizada entre junho de 2011 e junho de 2012, apontou um total de 156 postagens. Entre frases bíblicas, divulgação de eventos e produtos, chamadas para programas, dentre outras, 11 diziam respeito aos embates entre o pastor e seus fiéis e homossexuais.

A maior parte das postagens consiste em frases curtas que levam a outros veí-

culos, como seus programas de TV, o YouTube e o site da Revista Veja; não contêm, em si próprias, indícios da visão de Silas a respeito da homossexualidade e do PLC. Já com relação aos comentários, a coleta foi bem mais satisfatória: foram 1294 comentários recolhidos, nos quais se notou uma forte polarização entre os interagentes.

Essa grande carga significativa dos comentários reflete o conceito de circulação trabalhado por Braga (2012). O autor vê o processo de comunicação não mais

como estático, em que o receptor apenas recebe e assimila a mensagem do emissor, mas sim como “um processo de fluxo contínuo, sempre adiante” (BRAGA, 2012, p. 40). A circulação refere-se, então, a esse amplo “espaço do reconhecimento e dos desvios produzidos pela apropriação” (BRAGA, 2012, p. 38); no caso específico da pesquisa, engloba todos os desdobramentos argumentativos que os discursos que partiram de Malafaia geraram.

Realizamos uma categorização das principais recorrências, selecionando os comentários mais significativos e apontando, assim, a presença de indivíduos apoiadores e contrários ao pastor.

a) Indivíduos apoiam o pastor utilizando discursos religiosos: essa categoria caracteriza-se pelo tratamento da homossexualidade como pecado – sendo, por isso, condenada por Deus. Na figura 13, por exemplo, percebe-se a crença no fato de que basear-se na Bíblia Sagrada isenta qualquer indivíduo da acusação de discriminação; na figura 14, o interagente faz uso de um versículo da Bíblia para justificar o combate à homossexualidade; na figura 15, por fim, o usuário faz referência ao episódio bíblico da destruição da cidade de Sodoma (considerada pecaminosa), comparando o destino de seus moradores ao dos homossexuais.

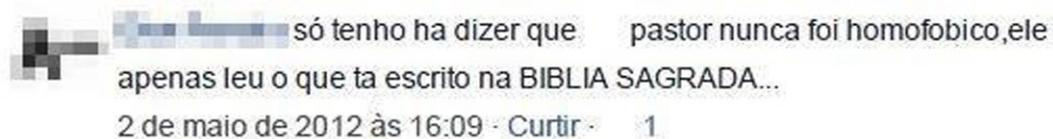


Figura 13: Comentário do interagente 1
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

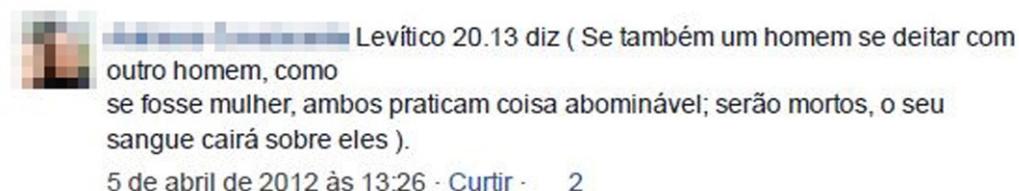


Figura 14: Comentário do interagente 2
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

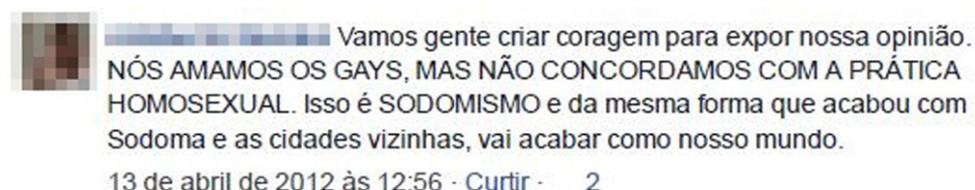


Figura 15: Comentário do interagente 3
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

b) Indivíduos que apoiam o pastor utilizando argumentos laicos: são construções discursivas que alegam que os movimentos LGBTTTQIA têm o objetivo de impedir que os cristãos usufruam de sua liberdade de expressão, usando expressões como “mordança” e “censura”. Na figura 16, o interagente alega que a prioridade não são os direitos dos homossexuais, mas o exer-

cício da liberdade de expressão de quem não concorda com tal prática; o interagente da figura 17 menospreza o movimento homossexual; na figura 18, percebe-se referência à música “Cálice (cale-se)”, de Chico Buarque, utilizada como forma de protesto à repressão durante o Regime Militar. Coloca-se, assim, o PLC 122 como uma forma de censura.

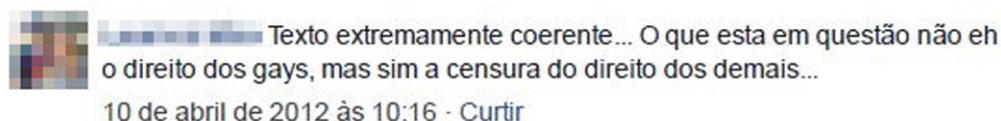


Figura 16: Comentário do interagente 4
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.



Figura 17: Comentário do interagente 5
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

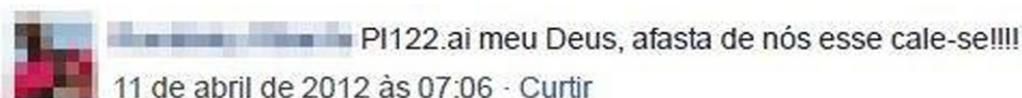


Figura 18: Comentário do interagente 6
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

c) Indivíduos que expressam fé religiosa, mas discordam de Malafaia: tratam-se de argumentos de pessoas dotadas de religiosidade que defendem a disseminação do amor de Cristo e o fim da perseguição aos homossexuais promovida por Malafaia. O interagente da figura 19 critica a postura de Silas

e dos demais líderes religiosos envolvidos na causa, alertando os demais fiéis com relação a tais atitudes. Já na figura 20, há uma crítica direta ao pastor: para o interagente em questão, ele devia preocupar-se em pregar a “Palavra de Deus” ao invés de promover tal comoção.

 Povo de Deus! Abram os olhos! O silas e outros líderes estão tirando de vocês a paz que Jesus veio trazer. Reflitam.
5 de abril de 2012 às 13:50 · Curtir · 1

Figura 19: Comentário do interagente 7
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

 o programa só fala dessas brigas agora? Foram nem 20 minutos de mensagem no outro programa. Menos briga e mais palavra pastor Silas Malafaia
20 de julho de 2011 às 12:13 · Curtir · 1

Figura 20: Comentário do interagente 8
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

d) Não-evangélicos que apoiam Silas: casos em que indivíduos de outras vinculações religiosas manifestaram-se a favor do pastor e alegaram concordância com seus argumentos. Na figura 21, um seguidor católico expressa admiração pelo pastor diz fazer parte do grupo dos “católicos convertidos de verdade”, concordando com o ponto de vista dele em função de

motivos religiosos. No caso da figura 22, Malafaia recebe apoio de um interagente que se diz ateu, que apresenta concordância no argumento referente à liberdade de expressão. Essa categoria demonstra amplitude das ações do pastor, que atingem não-evangélicos que concordam com seus posicionamentos tanto por motivos laicos quanto religiosos.

 Muito bem Pastor Silas... Eu sou católico praticante, e saiba que o senhor é muito admirado por todos os católicos convertidos de verdade, parabéns pela coragem... o ser Profeta é assim mesmo: Anunciar o Reino, e denunciar às injustiças> GRAÇA E PAZ NO SENHOR.
13 de abril de 2012 às 12:52 · Curtir · 5

Figura 21: Comentário do interagente 9
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

 mesmo sendo ateu eu concordo com isso. É ridículo querer proibir alguém de falar sua opinião
3 de maio de 2012 às 17:47 · Curtir · 4

Figura 22: Comentário do interagente 10
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

e) Interagentes que se posicionam contra Malafaia e seus fiéis: são pessoas que se criticam essa discriminação defendendo que a crença de um grupo não deve afetar o restante da sociedade. Os comentários das figuras 23, 24 e 25 assumem-se como membros de grupos LGBTTQIA para refutar as ideias de

Malafaia. O interagente da figura 23 não vê motivo para tal comoção, afirmando que os homossexuais “se amam igual a todos”; na figura 24, há uma crítica à discriminação promovida contra os homossexuais; a interagente da figura 25 alega sentir-se discriminada e dirige-se pessoalmente a Malafaia.



Figura 23: Comentário do interagente 11
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

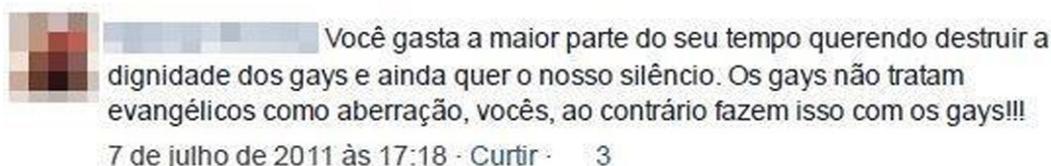


Figura 24: Comentário do interagente 12
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

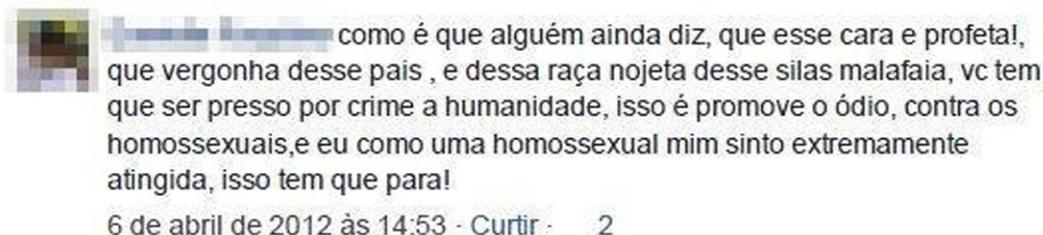


Figura 25: Comentário do interagente 13
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

Já os comentários das figuras abaixo reportam interagentes que não se afirmam como homossexuais, mas argumentam em favor dos grupos LGBTTQIA, defendendo que estes sejam tratados com respeito – sobretudo em função do princípio da laicidade do Estado. Na figura 26, há menção a fa-

tos históricos de perseguição religiosa, comparando-os com o contexto atual; na figura 27, há reforço do argumento de que a crença de um grupo não deve aplicar-se à sociedade em geral – argumento fortalecido pelo comentário da figura 28, que apela para o princípio de laicidade do Estado.

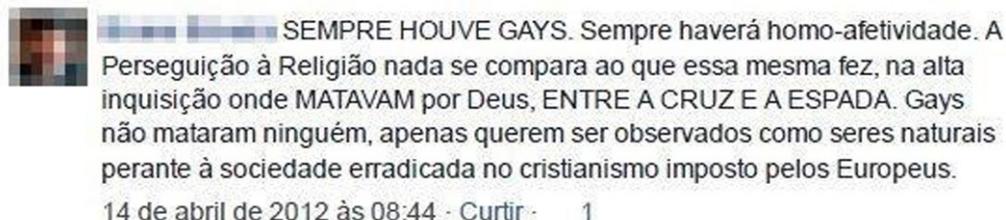


Figura 26: Comentário do interagente 14
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

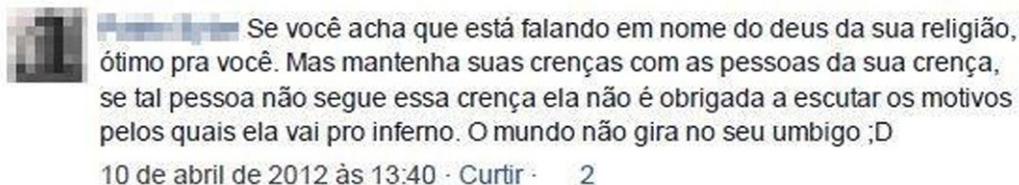


Figura 27: Comentário do interagente 15
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

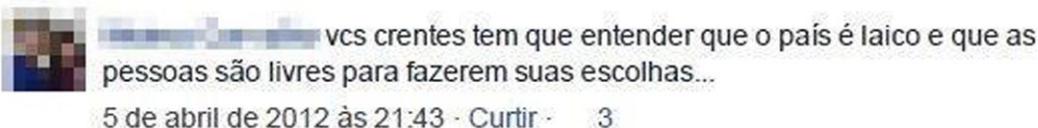


Figura 28: Comentário do interagente 16
Fonte: Página de Silas Malafaia no Facebook.

Há, ainda, casos em que os comentários são apenas de apoio a Malafaia (sem participação efetiva no debate) – que consistem na maioria dos comentários, mas não são tão significativos em termos de análise discursiva – e, também, inúmeros contendo xingamentos e provocações, de ambos os lados. É perceptível que o debate é acirrado, com os dois grupos tentando defender e justificar sua posição. Também nota-se a repetição de elementos nas falas dos interagentes e, inclusive, deles próprios, que estendem sua participação em discussões acaloradas e provocativas, evidenciando a tensão existente entre os campos religioso e político.

6. Considerações finais

Apesar de as postagens do Facebook não apresentarem poucas pistas sobre os argumentos de Malafaia sobre o PLC 122, é possível nesta rede social perceber a força da circulação (BRAGA, 2012) que ocorre a partir de seus discursos. Já a análise do Twitter demonstrou o intenso ativismo político de Malafaia no caso do PLC – visto que foram quase 400 *tweets* no ano dedicados às suas críticas ao projeto, e, principalmente, à mobilização de seus seguidores em seu favor. A análise transversal das duas redes sociais reportam uma coerência entre os argu-

mentos explicitados por Malafaia – caracterizados principalmente pela defesa irrestrita da liberdade de expressão e da crítica à prática homossexual a partir de argumentos laicos e religioso – e a circulação dos interagentes, que se alternam entre argumentos laicos e religiosos tanto para criticar como para aderir ao posicionamento de Malafaia.

Sua visão das questões de sexualidade e gênero é evidenciada pelas expressões que utiliza, como “homossexualismo” – termo que não é mais utilizado por tratar a homossexualidade como doença –, “comportamental” – que trata a homossexualidade como opção do indivíduo e não como orientação pré-disposta – e “privilegio”, que sugere que os homossexuais ficariam em uma posição superior caso o projeto fosse aprovado. No entanto, observa-se que isso dificilmente ocorreria, uma vez que a população LGBTTTQIA é, frequentemente, vítima de discriminação e até agressão no Brasil. Um relatório^{xi} feito pelo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos em 2016 apontou que eram feitas cerca de cinco denúncias diárias ligadas à discriminação sexual e de gênero. Logo, o projeto não visagarantir “privilegios”, como afirma o pastor, mas sim de garantir igualdade e justiça para esses grupos.

Apesar dessas formas de tratamento desrespeitosas, o pastor alega “amar os homossexuais”. Argumenta que sua contrariedade é apenas à prática homossexual, diferindo opinião de discriminação e criticando fato de que, com a aprovação do projeto, ele e os demais membros do campo religioso que compartilham de seu pensamento não poderiam opinar a respeito do tema sem ser condenados.

Percebe-se, aí, que Malafaia utiliza o seu direito à liberdade de expressão garantido pela Constituição Federal para agir de forma intolerante com relação a essa

minorias. Além das expressões que sugerem desconsideração aos grupos LGBTTTQIA, a fala do pastor é marcada pelo uso de verbos no imperativo, que demonstram sua posição ‘superior’ com relação aos movimentos contrários e também aos seus fieis. Reforçam seu papel de liderança e, mais ainda, de empreendedor moral – nesse caso, como impositor de regras.

Para além do empreendedorismo no sentido moral, também percebem-se os aspectos comerciais da atuação do pastor. As estratégias de vinculação do portal Verdade Gospel aos perfis, bem como a divulgação de seus programas de TV refletem a grande variedade de veículos à qual Malafaia é ligado. Sua igreja apresenta níveis de crescimento impressionantes no que se refere a número de membros e concentração de capital econômico, ação que ultrapassa os limites do campo religioso e atinge os demais setores da sociedade – muito em parte por essa intersecção com o campo midiático.

Apesar de o pastor enxergar o ativismo como característica dos movimentos contrários, inclusive denominando os grupos LGBTTTQIA envolvidos no debate de “ativistas gays”, as atitudes de Silas com relação ao PLC 122 revelaram nele as qualidades de um ativista político e, mais ainda, midiático. Nos meses analisados, Malafaia liderou uma verdadeira cruzada contra o projeto, ao lado de grupos religiosos conservadores, alcançando, de certa forma, o efeito desejado: o projeto continua arquivado até hoje.

Esse ativismo também é característica de seus seguidores. Nos comentários, foi possível perceber que as discussões eram prolongadas: os interagentes não só deixavam suas contribuições pessoais, como rebatiam os argumentos de quem pensasse de forma diferente. É significativa a participação de pessoas que não se enquadram como evangélicas, mas con-

cordam com os dizeres de Silas – prova da extensão de sua base de apoio.

Também é interessante a presença de indivíduos membros e/ou defensores das causas LGBTTQIA, que, assim como o pastor e seus fiéis, utilizam argumentos de várias áreas – do Direito, da Biologia, da História e inclusive da Bíblia, alegando que o objetivo da figura de Jesus é disseminar amor, não ódio.

O pastor mostra-se cada vez mais capaz de mobilizar uma grande massa nas causas de seu interesse, agindo como um verdadeiro líder do campo religioso (BOURDIEU, 2008) e, por fim, como um empreendedor moral (BECKER, 2008) dentro do espaço público social.

Bibliografia

- BECKER, Howard. Empreendedores morais. In: *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: _____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRAGA, José Luiz. Circuitos versus campos sociais. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JR, Jelder; JACKS, Nilda (orgs.). *Mediação & midiatização*. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012.
- BRASIL JÁ É o segundo país em número de contas no Twitter | *InfoBrasil*. Disponível em: <<https://www.infobrasil.inf.br/noticia/brasil-ja-e-o-segundo-pais-em-numero-de-contas-no-twitter>>. Acesso em 7 de abril de 2017.
- CAMPOS, Leonildo. Protestantismo brasileiro e mudança social. In: SOUZA, Beatriz; MARTINO, Luís Mauro (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CAMPOS, Renata; GUSMÃO, Eduardo; MAURICIO JR., Cleonardo. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.
- CUNHA, Magali. A interseção mídia religiosa e mercado e a ressignificação de signos bíblicos pelos evangélicos. *RelegensThréskeia*, v. 3, n. 1, p. 1-23, 2014.
- CUNHA, Magali. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do “inimigo” no caso Marco Feliciano. *Comunicação, Mídia e Consumo*, v. 10, n. 10, p. 51-74, 2013.
- CUNHA, Magali. Audiência, mercado, política e poder: chaves teórico-interpretativas da intensa aproximação das Organizações Globo com o segmento evangélico no Brasil. In: MOREIRA, A. et al. *Anais do VII Congresso Internacional em Ciências da Religião*. Programa De Pós- Graduação Em Ciências Da Religião, PUC Goiás, Goiânia, 08 a 11 de abril de 2014. Anais...
- DECLARAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS (1948), ONU. Disponível em: <<http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>>. Acesso em 13 de julho de 2016.
- FELICIANI, Márcia; DALMOLIN, Aline. Silas Malafaia e os Direitos LGBT: Uma Análise das Interações na Página do Pastor no Facebook. In: *Anais do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, USP, São Paulo, SP, 05 a 09 de setembro de 2016. Anais...
- FELICIANI, Márcia; DALMOLIN, Aline. A Mobilização de Silas Malafaia no Twitter Contra o PLC 122 (Lei Anti-Homofobia). In: *Anais do XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, UCS, Caxias do Sul, RS, 15 a 17 de junho de 2017. Anais...
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- IBGE: catolicismo cai 22,4% e vê nova ascensão de evangélicos. Disponível em: <<https://noticias.terra.com.br/brasil/ibge-catolicismo-cai-224-e-ve>>

-nova-ascensao-de-evangelicos,7c9ddc840f0da310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>. Acesso em 07 de abril de 2017.

MAIA, Eduardo. Os evangélicos e a política. *Em tese - Revista eletrônica dos pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC*, v. 2, n. 2, p. 91-112, 2006.

RECUERO, Raquel; ZAGO, Gabriela; BASTOS, Marco. O discurso dos #ProtestosBR: análise de conteúdo no Twitter. *Galaxia*, n. 28, p. 199-216, dez. 2014.

RODRIGUES, Adriano Duarte. Experiência, modernidade e campo dos media. In: SANTANA, R. M. (org.). *Reflexões sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Revan; Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2000.

VIOLÊNCIA HOMOFÓBICA: Brasil tem 5 denúncias por dia, mas números reais são muito maiores, diz relatório. Disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/2016/02/26/relatorio-homofobia_n_9330692.html>. Acesso em 7 de abril de 2017.

V Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, *queer*, intersexuais e assexuados.

VI Acredita-se que isso se deve, em parte, ao fato de que a plataforma não era tão utilizada na época como é hoje.

VII A observação enfocou a argumentação do pastor, também, devido à dificuldade de análise das interações na plataforma.

VIII Disponível em: <https://www.infobrasil.inf.br/noticia/brasil-ja-e-o-segundo-pais-em-numero-de-contas-no-twitter>.

IX Cálculo feito a partir da comparação do número total de tweets com o número de referências ao grupo em questão. Esse último foi resultado da contagem manual das postagens, caracterizadas, especialmente, pelo uso de expressões como “homossexuais”, “gay”, “PL 122”, “manifestação”, “abaixo-assinado” etc.

X A ordem cronológica dos *tweets* é contrária à forma apresentada, devido à lógica da plataforma.

XI Disponível em http://www.huffpostbrasil.com/2016/02/26/relatorio-homofobia_n_9330692.html.

Recebido em 31/07/2017
Aprovado em 30/08/2017

I Márcia Zanin Feliciani. Universidade Federal de Santa Maria / UFSM (RS, Brasil). Contato: marciazaninfeliciani@gmail.com

II Leandra Cohen Schirmer. Universidade Federal de Santa Maria / UFSM.

III Aline Roes Dalmolin. Doutora e mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos / Unisinos (RS, Brasil). Professora da Universidade Federal de Santa Maria / UFSM (RS).

IV Disponível em <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/ibge-catolicismo-cai-224-e-ve-nova-ascensao-de-evangelicos,7c9ddc840f0da310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>.

**A CNBB como promotora de notícia
e fonte de informação da religião católica no Jornalismo:
notas como ritual estratégico e meios alternativos de agendamento**

**La CNBB como promotora de noticias
y fuente de información de la religión católica en el Periodismo:
notas como ritual estratégico y medios alternativos de programación**

**CNBB as news promoter
and source of information of the Catholic religion in the media space:
notes as a strategic ritual and alternative Agenda Setting**

**Robson Dias^I
Eliane Muniz Lacerda^{II}
Victor Márcio Laus Reis Gomes^{III}**

Palavras chave:

CNBB

Agendamento

Jornalismo

New Promoters

Rituais estratégicos

Resumo:

Este artigo investiga material empírico, documental, por meio de análise de conteúdo: notas e meios alternativos de agendamento midiático (1968-1977) feitos pela Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), durante o período da Ditadura Militar no Brasil. A análise leva em conta, tematicamente, cinco casos de religiosos acusados pelo Estado de praticar atividades subversivas, publicados em Folha de S. Paulo, Jornal do Brasil, O Estado de S. Paulo e O Globo. O objetivo é o de resgatar a CNBB como ator no *processo de produção da notícia* (MOLOTCH e LESTER, 1999), além das ações tomadas como *news promoters* (assessores, organizações) ao se relacionar com os *news assemblers* (repórteres, editores, redações) negociando sentidos a serem ofertados no noticiário aos *news consumers* (público leitor). Muito mais que fonte de notícias no espaço público e no espaço midiático, a CNBB participou ativamente em prol de da cidadania, em prol da luta pelos direitos humanos.

Resumen:

Este artículo investiga material empírico, documental, por medio de análisis de contenido: notas y medios alternativos de programación mediática (1968-1977) hechos por la Conferencia de Obispos de Brasil (CNBB), durante el período de la Dictadura Militar en Brasil. El análisis tiene en cuenta, temáticamente, cinco casos de religiosos acusados por el Estado de practicar actividades subversivas, publicados en Folha de São Paulo, Jornal do Brasil, El Estado de São Paulo y O Globo. El objetivo es el de rescatar a la CNBB como actor en el proceso de producción de las noticias (MOLOTCH y LESTER, 1999), además de las acciones tomadas como news promoters (asesores, organizaciones) al relacionarse con los news assemblers (reporteros, editores, redacciones) Negociando sentidos a ser ofrecidos en el noticiero a los news consumer (público lector). Mucho más que fuente de noticias en el espacio público y en el espacio mediático, la CNBB participó activamente en pro de la ciudadanía, en pro de la lucha por los derechos humanos.

Palabras clave:

CNBB
Programación
Periodismo
News promotistas
Rituales estratégicos

Keywords:

CNBB
Agenda setting
Journalism
News promoters
Strategic rituals

Abstract:

This paper investigates the empirical material, documentary, through content analysis: alternative means of notes and media scheduling (1968-1977) made by the Conference of Bishops of Brazil (CNBB), during the period of military dictatorship in Brazil. The analysis takes into account, thematically, five cases of religious accused by the state to practice subversive activities, published in Folha de S. Paulo, Jornal do Brazil, O Estado de S. Paulo and O Globo. The goal is to rescue the CNBB as an actor in the news production process (Molotch and LESTER, 1999), in addition to actions taken by the organization to news promoters (advisors, organizations) to relate the news assemblers (reporters, editors, redactions) negotiating senses to be offered on the news the couple news Consumers (readership). Much more than source of news in the public space and media space, the CNBB participated actively in favor of citizenship in favor of the struggle for human rights.

A CNBB como promotora de notícia e fonte de informação da religião católica no Jornalismo: notas como ritual estratégico e meios alternativos de agendamento

Lugar de fala

Este artigo contém levantamento da parte histórica da pesquisa de mestrado de Lacerda (2007), concentrada e alinhada à ideia de Jornalismo e Sociedade, no PPGFAC/UnB, que analisa a cobertura da imprensa durante a ditadura militar no Brasil, com base em 5 casos de religiosos acusados pelo Regime Militar de praticar atividades subversivas (1968-1977), a partir da análise de publicações do período, nos veículos: *Folha de S. Paulo*, *Jornal do Brasil*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo* (53 itens), pela perspectiva da Teoria da Notícia, da abordagem da Hipótese de Agenda-setting e do enquadramento de notícias. Posteriormente, os resultados da pesquisa são tema de encontros sobre os limites das organizações dentro de um cenário de controle e de perseguição à liberdade de expressão, no contexto do Regime Militar: no *Grupo de Estudos Avançados de Comunicação Midiática e Organizacional*, do mestrado em Comunicação da Universidade Católica de Brasília (PPGSSCOM/UCB). Também guarda relação com o grupo de pesquisa *Prêmios, Indicadores e Estratégias em Comunicação* (DGP/CNPq), no qual os autores são coordenadores e investigam as circunstâncias que as premiações da CNBB se institucionalizam ao operar valores de cidadania e de direitos humanos no espaço midiático, no espaço jornalístico e no espaço público: *Prêmio Margarida de Prata* (Cinema), *Prêmio Clara de Assis* (Telejornalismo), *Prêmio Dom Helder Câmara* (Impresso), *Prêmio Microfone de Prata* (Radiojornalismo). Sendo a edição 2016 do *Prêmio Dom Helder Câmara* fruto dessas reuniões do grupo, na UCB,

por ocasião dos trabalhos do grupo assumir o júri da premiação, nesta oportunidade.

O Jornalismo e a Democracia guardam estreito relacionamento. E as premiações jornalísticas são apontamentos das organizações ao noticiário, por meio do agendamento, de: para onde seguir e como seguir. O Prêmio Dom Helder Câmara (Impresso) existe desde 2002 e premia reportagens mostrem em seu conteúdo valores humanos, sociais, políticos, cristãos e éticos, visando à construção da cidadania e da cultura da paz^{IV}.

O intuito desse artigo é, de modo descritivo, trazer à tona a atuação institucional e histórica da CNBB (anos 1960, 1970) em relação ao Jornalismo: uma dentre outras tantas ações perenes em se pautar o noticiário no Brasil. Para tanto, resgatamos essa discussão para circulação e registro em bases indexadas, a partir da plataforma da Estudos de Religião. Uma contribuição baseada em estudo empírico, análise documental, análise de conteúdo, enquadramento de agenda e de noticiário, na perspectiva da *Teoria da Notícia* (HALL, 1999; HACKETT, 1999; MCCOMBS, 2000; MOLOTCH, LESTER, 1999; TUCHMAN, 1999; MOTTA, 2004), na tradição dos estudos em Jornalismo e de Comunicação do Brasil e de Portugal.

O agendamento da imprensa pela CNBB

O posicionamento da Igreja na imprensa, ante os acontecimentos com os religiosos acusados de praticar atividades subversivas, não foi unicamente uma questão de querer (ou não) emitir sua opinião. Este problema praticamente obrigou a CNBB a assumir uma postura perante a sociedade. A Igreja se viu na berlinda: de um lado, havia religiosos e leigos ameaçados, torturados, expulsos e assassinados (1); de outro, o regime a acusava de não ter controle sobre sua base e na qual, diziam, haver comunistas infiltrados (2). Estes acontecimentos foram bastante significativos tanto para

a imprensa como para a sociedade, uma vez que ocorreram em um país de maioria católica e também por ter sido a Igreja, que outrora apoiara o golpe na luta contra o comunismo no Brasil, acusada de subversão.

No período, a Igreja Católica adotou então uma postura mais ativa. Passou não só a se autodefender, mas também assumiu uma causa mais ampla: a defesa dos direitos humanos, violados pelo Regime Militar. Essa postura foi importante para a história do Brasil, pois, naquele momento, a Igreja era uma das poucas instituições capazes de enfrentar as ações repressivas da ditadura. Bispos, como dom Helder Câmara (1), dom Paulo Arns (2), dom Ivo Lorscheiter (3) e dom Aloísio Lorscheider (4), não temeram as ameaças da ditadura. A CNBB conquistou, dessa forma, espaço na imprensa para denunciar e criticar, assumindo o papel de *promotora de notícias*, na disputa pela visibilidade no espaço público de mediação jornalística.

Segundo Molotch e Lester (1999, p.38), os promotores da notícias são aqueles que “identificam [...] uma ocorrência como especial, com base em algo, por alguma razão, para os outros”. Geralmente, eles não trabalham em proveito próprio, mas em torno de assuntos de interesse público.

Os promotores usam, muitas vezes, estratégias para agendar a mídia, como entrevistas coletivas, divulgação de *press releases* e de notas, procuram manter bom relacionamento com a imprensa, promovem prêmios de incentivo aos jornalistas. Outros agentes, como as ONGs e os movimentos sociais, precisam usar estratégias mais chamativas para ocupar as páginas dos jornais. Exemplos recentes são os relacionados ao *Greenpeace* e ao MST, que usam iniciativas impactantes para chamar a atenção da imprensa e, conseqüentemente, da opinião pública.

Eventualmente, o trabalho de produção dos jornalistas coincide com o tra-

balho dos promotores de notícia. Conforme Hall (1999, p.228), “os media não criam autonomamente as notícias [...] estão dependentes de assuntos noticiosos específicos fornecidos por fontes institucionais regulares e credíveis”. Como afirmam Molotch e Lester (1999, p.41), “existem paralelos entre as necessidades de acontecimentos dos *news assemblers* e os promotores”. Essas necessidades, entretanto, podem surgir por diferentes razões e não significam que os jornalistas e os promotores “estejam conscientes das implicações do trabalho uns dos outros” (*idem*), mas “de qualquer modo, conseguem produzir um produto que favorece as necessidades de acontecimentos de certos grupos sociais e desfavorece as de outros” (*idem*).

Isto foi exatamente o que aconteceu nos casos dos religiosos, acontecimentos que tiveram seus *valores-notícia* e, conseqüentemente, mais facilidade de serem escolhidos pelos jornalistas para se tornarem notícias. Ao mesmo tempo, foram acontecimentos que atingiram diretamente a Igreja Católica, que sentiu a necessidade de posicionar-se em defesa da causa.

Como promotora de notícias, a instituição usou algumas estratégias simples para agendar a mídia, como entrevistas coletivas e individuais, porém o meio mais comum usado pela CNBB foi a publicação de notas. Dessa forma, a instituição religiosa garantia a não distorção dos seus pronunciamentos e evitava maiores conflitos com o Estado.

Entrevistas coletivas e individuais

As entrevistas eram mecanismos de intervenção da CNBB no espaço público e no espaço midiático, tentando atingir a pauta jornalística, o noticiário e, conseqüentemente, a Opinião Pública. O corpus deste estudo leva em conta entrevistas coletivas e as declarações individuais à imprensa presentes em jornais analisados. Das 53 ma-

térias, 38 fazem referência a algum tipo de entrevista coletiva ou individual. Metodologicamente, é difícil, entretanto, distingui-las, dado que as declarações prestadas pelos bispos não são apresentadas no formato entrevista (pergunta e resposta), nemé explicitado se o contato foi exclusivo ou coletivo. As entrevistas foram transformadas em notícias, na quais constam as falas das fontes de informação. O fato é que 71,6 % das matérias mostram que a Igreja esteve bastante acessível para dar informações. Em apenas um dos casos, houve resistência da CNBB em se pronunciar a respeito: o dos religiosos dominicanos. A justificativa, segundo dom Aloísio Lorscheider^v, é que os acontecimentos surpreenderam a presidência da CNBB que tinha acabado de retornar do Vaticano. Conforme dom Lorscheider, tanto o presidente dom Agnelo Rossi, como ele próprio, então secretário geral, não tinham informações suficientes para se pronunciar sobre o assunto. Outro caso no qual a instituição não aparece em entrevistas é o do padre Jentel. O motivo foi a censura ao assunto, como mostram os bilhetinhos:

De ordem superior reitero determinação manter proibição total a noticiário, comentário, transcrição e outras matérias, através dos meios de comunicação social, escrito, falado e televisado, sobre padre Jentel ou assunto a ele vinculado direta ou indiretamente. 13/02/74 (MARCONI, 1980, p. 275).

O autor completa:

De ordem superior reitero determinação sentido manter proibição a divulgação, através dos meios de comunicação social, comentários, referências, transcrição, entrevistas e outras matérias, qualquer procedência, relativa ao padre François Jentel. 23/05/75 (MARCONI, 1980, p.281).

Somente em dois casos foi possível identificar claramente a técnica jornalística

de captação das informações: que se tratava de uma entrevista coletiva. O primeiro caso, em 1968, quando o arcebispo de Belo Horizonte, dom João Rezende Costa, após uma reunião com os padres da arquidiocese, resolveu falar publicamente à imprensa sobre a prisão dos religiosos assuncionistas.

Reafirmando sua confiança aos padres detidos, o arcebispo de Belo Horizonte, d. João Rezende Costa, e o Conselho Presbiteral da Arquidiocese, em entrevista à imprensa, consideraram insuficientes as provas apresentadas pelo Exército e concluíram que os padres 'foram detidos por causa dos pobres' (O ESTADO DE S. PAULO, 7/11/68).

O outro caso se relaciona ao caso dos dominicanos. Quase um mês depois da prisão desses religiosos, o presidente da CNBB, dom Agnelo Rossi, convocou a imprensa para a divulgação de um disco, mas, obviamente, a expectativa dos jornalistas voltou-se para a prisão dos religiosos. Um único trecho da matéria fez referência ao disco:

O cardeal havia convocado a imprensa para solicitar a divulgação de uma notícia sobre um disco, 'Poemas para rezar', que será vendido em benefício do Congresso Eucarístico Nacional a ser realizado em Brasília (O ESTADO DE S. PAULO, 6/12/69).

O restante do conteúdo abordou a fala de dom Rossi sobre a prisão dos padres. De todas as entrevistas observadas, esta parece ser a única entrevista coletiva para a qual a imprensa foi convocada formalmente e, durante a qual, o bispo apresentou um discurso já pronto sobre os dominicanos, apesar de a pauta ser o lançamento do disco. Sobre este caso, na grande maioria das vezes, a CNBB manifestou-se por meio de notas e atendeu a imprensa ocasionalmente, por exemplo, no aeroporto ou após reunião com alguma

autoridade. Pelo que se observou, através da leitura das matérias referentes aos casos, esta entrevista era aguardada pelos profissionais da comunicação, entretanto ela só se concretizou praticamente um mês depois dos acontecimentos, tempo suficiente para a CNBB inteirar-se sobre os fatos, porém tardio para o jornalismo e para os próprios religiosos, que a essa altura já tinham sido torturados.

Com relação ao bispo dom Casaldáliga e ao padre Zufferey, quasetodo o agendamento da Igreja se deu por meio de entrevistas, embora também não seja possível distinguir nas notícias quando se trata de entrevista coletiva ou de declaração individual ao jornal. Quase não há presença de notas. Esses dois casos ocorreram: em 1977, quando já se falava em abertura política. Isto talvez tenha sido determinante para a atuação mais livre da CNBB e da imprensa.

Ao final dos anos 1970, com o declínio da ditadura, a Igreja não tinha mais a mesma preocupação que outrora tivera em cuidar das palavras que se tornariam públicas, pois conforme elas fossem interpretadas e apresentadas pela imprensa poderiam agravar ainda mais as relações entre a instituição religiosa e o Estado. A imprensa também vivia um período de mais liberdade, embora ainda houvesse controle. Por isso os pronunciamentos da CNBB deixaram de ser escritos e passaram a ser verbais, diferentemente do que ocorrera no período mais rígido do regime, durante o qual a CNBB atuou mais por meio de divulgação de notas, cuja maioria foi publicada na íntegra pelos jornais, como um ritual estratégico (LACERDA, 2005).

Além das entrevistas, onde a fonte concede informações a um repórter que vá buscá-la no processo de apuração do fato jornalístico, havia também a atuação da CNBB por meio de notas: informação cre-

dível e oficial emitida pelas organizações com a finalidade de ajudar no processo de apuração jornalístico. Nesta lógica: a fonte procura o repórter e/ou seus públicos.

As notas: um ritual estratégico

De acordo com Tuchman (1999, p. 74), “o uso de certos procedimentos perceptíveis ao consumidor de notícia, protege o jornalista dos riscos da sua atividade, incluindo os críticos”. Os riscos aos quais a autora se refere são aqueles que podem prejudicar tanto o próprio profissional como a organização para a qual trabalha. Para Tuchman (1999, p. 78), “cada notícia afeta potencialmente a capacidade dos jornalistas no cumprimento de suas tarefas diárias, afeta a sua reputação perante os seus superiores, e tem influência nos lucros da organização”. Tuchman faz esta reflexão a partir da percepção do leitor. Por meio de *rituais estratégicos*, por exemplo, o uso das aspas nas declarações das fontes, o jornalista defende a si mesmo e ao próprio jornal das eventuais críticas que o leitor da notícia possa fazer, inclusive de processos de difamação.

Os *rituais estratégicos* adotados pela imprensa durante o Regime Militar no Brasil adquiriram, entretanto, outra dimensão. Os riscos a que Tuchman (1999) se refere eram grandes e poderiam ter consequências muito graves. Estavam em perigo não somente a reputação do profissional e os lucros da empresa, mas a própria vida. Por isso, os rituais estratégicos foram significativos no processo de construção da notícia durante um período de censura e de violação aos direitos humanos.

Dos rituais observados, o mais frequente nas matérias analisadas foi a publicação de notas divulgadas pela CNBB. Foram publicadas, ao todo, 13 notas referentes aos cinco casos de religiosos acusados de subversão (Tabela 1).

Caso	Nº de Notas por Caso
Padres Michel Le-Ven, Xavier Berthon, Hervé	3
Padres dominicanos	5
Padre Jacques Jentel	2
Padre Romain Zufferrey	2
Dom Pedro Casaldáliga	1
TOTAL	13

Tabela 1: N° de Notas Divulgadas pela CNBB por Caso Analisado
Fonte: Arquivo jornalístico da CNBB

A maioria das notas refere-se aos três primeiros acontecimentos, ou seja, aos religiosos franceses, dominicanos e ao padre Jentel. Sobre os dois últimos, a CNBB também divulgou notas, mas elas não tiveram a mesma importância que as anteriores. Nos casos do dom Casaldáliga e do padre Zufferrey, o pronunciamento verbal já se tornara mais interessante do que a divulgação de notas, tanto para a CNBB como para a imprensa, visto que, por meio da fala, há mais liberdade de expressão, embora, durante os períodos mais rigorosos da ditadura, as notas tivessem sido importantes para as duas instituições. Para a CNBB, as notas asseguravam a integridade do que fora dito à imprensa a respeito dos fatos. Representavam a segurança de que o pronunciamento não seria distorcido, o que poderia colocar em risco suas relações com o Estado. Para a imprensa, a publicação das notas era uma forma de dizer: “esta afirmação pertence a qualquer pessoa, menos ao repórter” (TUCHMAN, 1999, p.82), evento já considerado pela autora, no arcabouço da *Teoria da Notícia*.

O uso das notas assemelha-se ao das citações e ao uso das aspas, que Tuchman (1999, p. 81) refere conceitua como

sendo *rituais estratégicos*: “ao inserir a opinião de alguém, eles (os jornalistas) acham que deixam de participar na notícia e deixam os ‘fatos’ falar”. Esta estratégia foi importante para os jornalistas brasileiros durante a ditadura, pois lhes garantiu segurança perante as possíveis ações repressivas do regime. As notas serviram para distinguir bem a quem pertencia a fala, ou seja, que ela era da CNBB e não do jornalista que noticiava os fatos. Os jornais, por isso, chegaram a publicar mais de uma nota em uma única edição.

As 13 notas da CNBB foram publicadas em 23 jornais (Tabela 2), a maioria na íntegra. Deve-se levar em consideração também que essas notas foram divulgadas em pequeno intervalo de tempo, em média um mês para cada caso. As notas registradas dizem respeito somente ao posicionamento da CNBB, de seus bispos ou de instituições estritamente ligadas a ela como a Comissão Brasileira Justiça e Paz e as arquidioceses nas quais ocorreram os fatos. Não fazem parte desta análise as notas divulgadas por outras instituições religiosas, por exemplo, as das congregações às quais pertenciam os religiosos, por serem organismos independentes da Conferência.

Caso	Nº de Matérias	Nº de Matérias com Notas
Padres Michel Le-Ven, Xavier Berthon, Hervé	10	7
Padres dominicanos	15	8
Padre Jacques Jentel	5	4
Padre Romain Zufferrey	15	3
Dom Pedro Casaldáliga	8	1
TOTAL	53	23

Tabela 2: N° de Matérias com Notas
 Fonte: Arquivo jornalístico da CNBB

Ao observar os dados das Tabelas 1 e 2, percebe-se que as notas foram mais difundidas nos casos dos religiosos franceses e dominicanos. Isso pode ter acontecido pelos motivos a seguir detalhados.

1) Percebe-se, pela leitura das matérias, certa resistência da CNBB em se pronunciar sobre os dois casos, pois eles estavam entre os primeiros conflitos que deixaram a Igreja 'na berlinda'. Eles ocorreram no final dos anos 60, logo após a decretação do AI-5 e envolveram mais de um religioso. As acusações aos religiosos franceses provinham de sua relação com a Pastoral Operária e as dos dominicanos, de sua participação tanto na Aliança Libertadora Nacional (ALN) como no movimento estudantil. A CNBB não tinha, até então, lidado com problemas dessa proporção, envolvendo inclusive religiosos estrangeiros, além de encontrar-se em posição neutra com relação ao regime. Para evitar agravamento em sua relação com o Estado, ela procurou primeiro apurar os fatos, para depois manifestar.

2) Outro aspecto relevante foi a preocupação da Igreja com a distorção

das informações. Dom Luciano Mendes de Almeida^{VI} afirmou que a imprensa distorcia muito os pronunciamentos da Igreja, o que poderia prejudicar suas relações com o Estado. Por meio de notas, não haveria, portanto, como a imprensa manipular essas declarações.

3) Visto que acensura ainda não era total, como ocorreu no início da década de 70, mas que já existiam as repressões, talvez fosse mais conveniente para a imprensa publicar uma nota na íntegra, pois, dessa forma, ela se tornaria isenta de qualquer acusação, podendo afirmar: 'foi a CNBB quem disse'.

Em contraposição ao número de notas publicadas sobre os casos dos religiosos dominicanos e franceses, o ano de 1977 apresenta pouquíssimas notas, tanto sobre o caso do padre Zufferrey como o do bispo dom Casaldáliga. Como as forças do Regime Militar não eram mais as mesmas, nem sobre a imprensa e nem sobre as instituições, as notas foram substituídas por declarações verbais. Em ambos os casos, a CNBB, na defesa desses dois religiosos, atuou mais como promotora de notícia do que como fonte de informação.

As 13 notas divulgadas pela imprensa foram classificadas no presente estudo como: de esclarecimento, de crítica e de denúncia. Algumas se inserem em mais de uma categoria. Podem ser, por exemplo, de esclarecimento e de crítica ou de denúncia e de crítica.

As notas de esclarecimento limitavam-se a descrever o que estava ocorrendo no momento. Por exemplo, no caso dos religiosos franceses, em 1968, o Secretariado de Opinião Pública da CNBB lançou um comunicado apenas para afirmar que a situação dos padres se encaminhava para 'o indispensável esclarecimento'. Diz a nota:

O Secretariado Nacional de Opinião Pública da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil está autorizado a informar que Dom Aloísio Lorscheider, Secretário-Geral da CNBB, com o objetivo de acompanhar junto à própria fonte o desenrolar dos acontecimentos relativos à prisão dos padres e do diácono assuncionista, esteve em Belo Horizonte, em contato prolongado com D. João Rezende, D. Serafim, o Conselho Presbiteral e o Provincial dos Padres Assuncionistas. Nesta ocasião, D. Aloísio teve a oportunidade de verificar, pessoalmente, que a situação caminha para o indispensável esclarecimento. Em seguida foi ele até São Paulo, a fim de manter o Cardeal Rossi, presidente da CNBB, inteirado do que realmente ocorre na capital mineira, e tratar, ao mesmo tempo, de assuntos de rotina da própria CNBB (O GLOBO, 11/12/68).

A nota sobre a expulsão do padre Jentel é outro exemplo de pronunciamento que selimitou a descrever os

fatos. Apesar de fazer referência à brutalidade com que o padre foi imobilizado, a CNBB não critica a decisão do governo de expulsar o padre do país.

Padre Francisco Jentel retornou ao País, via Estados Unidos, desembarcando normalmente no aeroporto de Brasília, no dia 1 do corrente mês. Vinha da França, onde estivera em visita aos seus familiares e fora fazer cursos de atualização. Recorde-se que em maio de 1973 o mesmo fora condenado pela Justiça Militar de Campo Grande, MT, após conhecidíssimo processo, onde fora voto vencido o juiz auditor (cf. 'Notícias' CNBB, n. 22, 1/6/1975). Recorrida a sentença junto ao Superior Tribunal Militar, por unanimidade de votos, deu provimento à apelação interposta em favor do padre Francisco Jentel para anular a sentença condenatória, determinando fosse ele posto imediatamente em liberdade. Entendeu o Tribunal que os fatos a que se referia o processo (conflito entre os posseiros e os agentes da Companhia de Colonização Codeara) constituíram fatos que devem ser apreciados pela Justiça comum, sendo incompetente a Justiça Militar, já que existia qualquer conteúdo subversivo nas ações praticadas, seja pelos agentes da empresa (igualmente processados), seja pelo padre Francisco Jentel' (cf. Notícias CNBB, n. 21, 24/5/1975). Logo em seguida viajou à França, conforme seu desejo pessoal, de onde retornou a 1 de dezembro. Regressando ao Brasil e nada constando oficialmente em seu passaporte que o impedisse de fazê-lo, dirigiu-se a Fortaleza, em visita a dom Aloísio

Lorscheider, presidente da CNBB e arcebispo local. Hóspede do mesmo, na manhã do dia 12, por volta das 7 horas, quando se dirigia, a pé, ao centro da cidade, juntamente com outro sacerdote, foi o padre Jentel violentamente imobilizado e seqüestrado por quatro desconhecidos, colocado num automóvel e levado a lugar ignorado. Posteriormente, ainda no correr da manhã do mesmo dia, foi localizado no Departamento da Polícia Federal de Fortaleza. Conduzido ao Rio de Janeiro na noite do mesmo dia, está preso em dependências da Marinha. Através de comunicação telefônica do senhor ministro da Justiça, ao senhor cardeal do Rio de Janeiro, foi a CNBB informada de que o senhor presidente da República assinou decreto, no dia de hoje, determinando fosse o padre Francisco Jentel expulso do País (FOLHA DE S. PAULO, 16/12/1975).

Sobre o caso dos dominicanos, a instituição, embora não tenha se limitado a descrever o ocorrido, não toma nenhuma atitude em defesa dos religiosos que estavam sendo torturados pelo regime. Pelo contrário, admite a possibilidade da culpa e, ao mesmo tempo, pede para que ela não seja generalizada a toda a congregação ou mesmo a toda a Igreja. Apesar disso, a nota escrita pelo presidente da CNBB, dom Rossi, faz apelo à observância dos direitos humanos, tanto na defesa dos frades como no tratamento que eles estavam recebendo. Esta nota pode, por isso, ser classificada como de esclarecimento e também decrítica.

Regressando dos trabalhos do Sínodo, defronto-me com os dolorosos acontecimentos dos últi-

mos dias, nos quais estão envolvidos inclusive alguns sacerdotes e seminaristas da Ordem Dominicana. Como presidente da Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e como Arcebispo Metropolitano, tenho o máximo empenho em conhecer, para além do noticiário da imprensa, a exatidão dos fatos. Enquanto não me é possível formular e emitir um juízo exato sobre os episódios, desejo ao menos dirigir uma palavra aos católicos de São Paulo e aos homens do meu país: 1. Não tememos enfrentar os fatos desde que eles sejam averiguados, acima das paixões, na verdade e na justiça. 2. Como em outros episódios, não reivindicamos para sacerdotes e religiosos, só porque o são, regalias e privilégios. Mas creio dever reclamar para eles, como para quaisquer cidadãos, a observância dos direitos humanos quer na sua defesa quer no tratamento que recebem. 3. Declaro que não podemos aceitar, por serem semi-evangélicos e até contrários ao bem-estar de nosso país, métodos de violência e de terrorismo. Menos ainda podemos concordar com a participação, na prática destes métodos, de sacerdotes, religiosos e de seminaristas ou candidatos à vida religiosa. 4. Devo repelir porém, com igual energia, que, com qualquer intuito, a culpa pessoal de alguns, mesmo comprovada, seja generalizada para toda uma família religiosa, todo o clero – e até toda a Igreja. Igualmente rejeito, como presidente da Comissão Central da CNBB, que se confunda malevolamente na mesma condenação a ação mal orientada de alguns com os pro-

pósitos e atividades de inúmeros bispos, sacerdotes ou leigos que, na mais profunda fidelidade ao espírito da Igreja, de acordo com as normas do Vaticano II e da Conferência de Medellín, se consagram a um trabalho de evangelização que os aproxima dos pobres e os empenha numa tarefa de autêntica promoção humana. 5. Alimento o desejo e a esperança de que destes acontecimentos traumatizantes possa ainda surgir um clima de entendimento e união em nosso país e o povo possa guardar sua confiança na retidão de intenções humanas e de ação da Igreja no Brasil, que quer manter-se fiel a Cristo e à orientação do Papa Paulo VI (JORNAL DO BRASIL, 11/11/1969).

Os casos do padre Jentel e dos dominicanos tiveram consequências mais graves, se comparados aos demais analisados. A CNBB não atuou com a mesma força como nos casos dos franceses, do sacerdote suíço Zufferrey e do dom Pedro Casaldáliga. Em relação aos religiosos franceses, a CNBB posicionou-se de forma mais crítica e defensiva.

As acusações que, dia a dia, mais se avolumam contra a Igreja em nosso país pedem um esclarecimento autorizado por parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. A Igreja, em seus membros, é tachada de subversiva. Se a Igreja, nos dias atuais, reivindica uma participação ativa na procura do desenvolvimento integral do homem e de todos os homens, ela não está exorbitando de seu campo específico que é o religioso: esta procura é parte intrínseca de sua missão de serviço à humanidade. Mas ela está

ao mesmo tempo consciente que a sua única motivação nasce da palavra de Cristo, do Evangelho, que deverá encarnar-se sempre mais em todos os campos da atividade humana, seja o político como o econômico, o social e cultural. Ao repudiar todo e qualquer sistema econômico, político, social e cultural de inspiração ateia e materialista, ela proclama sua visão integral do homem liberto de qualquer servidão, e ao propugnar a busca cristã da Justiça ela visa aquela emancipação total que permita ao homem usufruir da liberdade dos filhos de Deus. Isto exige em nossos dias transformações profundas em nós mesmos e na sociedade. Portanto, esta exigência de transformações que propugna pela mudança de uma ordem econômica, política, social e cultural manifestadamente injusta não deve ser confundida com subversão de autênticos valores humanos e cristãos que todos nós queremos. (...) No que diz respeito à prisão de padres e um diácono em Belo Horizonte, esclarecemos que não entramos no mérito da legitimidade ou não desta prisão. Esperamos que a justiça de nossas autoridades corresponda à imagem de honradez e hombridade que todos dela queremos ter. Devemos registrar no entanto, que estranhemos que não se tenham dado às respectivas autoridades eclesiais as devidas informações requeridas pelo caso para um possível esclarecimento e defesa das pessoas indiciadas. Queremos que as justas reivindicações do povo, feitas à sombra de nossa bandeira, não se façam jamais de um modo violento, pois a violência,

afirma mais que uma vez Paulo VI, não é evangélica nem cristã. Infelizmente, nesta quadra delicada para o nosso país, estão surgindo com certa frequência tensões e conflitos, perfeitamente evitáveis se houvesse maior prudência, objetividade e respeito pelos valores básicos da sociedade: verdade, justiça, liberdade e amor. Somente nesta linha logramos a verdadeira paz e compreensão e se evitarão os choques entre as pessoas que realmente amam o Brasil e o seu povo (JORNAL DO BRASIL, 5/11/1969).

Nessa nota sobre os padres franceses, a CNBB defendeu a Igreja como um todo das acusações de subversão. Publicada na íntegra por alguns jornais, ela é uma nota bem mais reflexiva do que as anteriormente observadas. É também mais audaciosa, à medida que questiona tanto a ordem política que levou os religiosos à prisão como a falta de provas. Algo similar ocorreu em casos posteriores. Nos casos do padre Zufferrey e do dom Pedro Casaldáliga, a CNBB teve atuação mais ativa do que na dos religiosos franceses. Suas declarações eram verbais e não mais por meio de notas. Neste período, o governo passava por uma crise decisiva para a queda da ditadura, a imprensa e a Igreja já encontravam liberdade para atuar, ou seja, a censura, embora ainda existisse, não era mais tão rigorosa como nos anos anteriores. As instituições passaram a agir com maior liberdade. As notas foram, pois, deixadas de lado, tanto pela CNBB como pela imprensa. Os bispos passaram da atitude de autodefesa para a de denúncia, como mostram os seguintes textos jornalísticos:

O secretário da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, dom

Ivo Lorscheiter, informou ontem no Rio que 'recebeu de fontes fidedignas de Brasília e Goiás um alerta no sentido de que seria iminente a expulsão de dom Pedro Casaldáliga do Brasil. (...) Diante da ameaça iminente da expulsão de dom Pedro, afirmou dom Ivo Lorscheiter, "o secretário geral da CNBB apela intensamente aos órgãos responsáveis do governo para que um ato de injustiça e hostilidade à Igreja não se consuma" (FOLHA DE S. PAULO, 30/07/77).

Ainda considera-se:

D. Aloísio disse que o caso do Padre Romain será examinado pela Comissão Justiça e Paz, que orientará a ação da CNBB. Acrescentou que tudo será feito para apoiar o sacerdote suíço e que espera que a Justiça funcione. "Normalmente, nesses casos, não aceitamos acordos diplomáticos. O Ministro da Justiça sabe disso. Não seria digno à condição de sacerdotes. Nós estamos sempre do lado da verdade", concluiu (JORNAL DO BRASIL, 22/07/1977).

Nas poucas notas divulgadas pela Igreja, em 1977, observa-se que seu teor é diferente daquelas divulgadas no final dos anos 1960. Os bispos não tinham mais medo de se expressarem; eram firmes em seus posicionamentos a favor dos direitos humanos e da justiça social.

Notas, entrevistas e declarações verbais não foram as únicas estratégias usadas pela Igreja para pautar a imprensa, há outras bastante interessantes por fugirem à rotina do agendamento feito pela CNBB.

Meios alternativos de agendamento da imprensa

As estratégias de agendamento da CNBB ultrapassaram as usualmente adotadas pela instituição. Das 53 notícias analisadas no estudo, oito apresentam, geralmente na íntegra, telegramas e mensagens de solidariedade à instituição e aos religiosos acusados de praticar atividades subversivas. A maioria das mensagens refere-se aos casos de dom Casaldáliga e dos três religiosos franceses. Exemplificam-se, a seguir, algumas dessas manifestações divulgadas pela Igreja e publicadas pelos jornais:

FORTALEZA (O GLOBO) - O Departamento Arquidiocesano desta capital, cumprindo instruções do Arcebispo Dom José Medeiros Delgado, fez divulgar uma nota de solidariedade aos padres presos em Minas, lida em todas as igrejas da capital e do interior durante as missas.

Os padres presos em Minas Gerais - diz a nota - desmentiram qualquer participação em atividades de guerrilhas. Eles, como outros, sofrem perseguição e calúnia por amor da Justiça como sofreram os mártires da Igreja primitiva. Trabalham pela promoção da classe operária, mas sem violência (O GLOBO, 11/12/68).

Ontem, a CNBB recebeu da Conferência Episcopal Francesa telegrama de apoio e solidariedade nos seguintes termos: "Em nome da Conferência Episcopal

Francesa vos asseguro apoio fraternal na defesa dos Direitos do Homem e preocupação comum à prática do Evangelho". Paul Huet Pleuroux.

A CNBB recebeu ainda outras manifestações de apoio. 'O Movimento Cursilhos de Cristandade do Brasil renova total solidariedade à CNBB, visto referida medida atingir frontalmente a presença e a unidade da Igreja na realidade brasileira'. Também o arcebispo de Belo Horizonte, Dom João Rezende Costa, em nome dos bispos de Minas Gerais e Espírito Santo, enviou mensagem de solidariedade à posição da CNBB em defesa de Dom Pedro.

Dom Alberto Ramos, Arcebispo de Belém, em nome dos bispos do Pará, Maranhão, Piauí e Ceará, também manifestou apoio e solidariedade à posição da CNBB pela permanência, no Brasil, do bispo Dom Pedro Casaldáliga. Antes, a CNBB já havia recebido apoio dos bispos de Pernambuco, Alagoas, Rio Grande do Norte, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Goiás e Mato Grosso (O GLOBO, 2/08/77).

Constam também, como estratégias de agendamento, uma vigília realizada pela arquidiocese de Olinda e Recife, organizada pelo arcebispo dom Câmara, com o objetivo de dar apoio espiritual ao padre Zufferey, em 1977, e encontros do presidente da CNBB, dom Rossi com o presidente da República, Garrastazu Médici e com outras autoridades (Figuras 1 e 2).



Figura 1: Notícia aborda encontro de dom Rossi com presidente da República, sobre religiosos franceses
 Fonte: Folha de S. Paulo, 08/12/68



Figura 2: Notícia sobre encontro de dom Rossi e presidente Médici, na ocasião da prisão de religiosos dominicanos
 Fonte: Jornal do Brasil, 20/11/69

Além das mensagens de solidariedade, da vigília e de encontros com autoridades, consta, nas matérias analisadas, a publicação, na íntegra, da homilia feita, em 1968, pelo

arcebispo de Belo Horizonte, dom João Rezende Costa, sobre a prisão dos religiosos franceses, a qual foi lida em todas as paróquias da arquidiocese (Figura3).

Nova homilia será lida hoje nas igrejas de Belo Horizonte

A exemplo do que fez, no domingo passado, o bispo auxiliar d. Serafim Fernandes de Araújo — pouco depois da prisão dos padres — o arcebispo de Belo Horizonte, d. João Rezende Costa, mandou que fosse lida hoje, em todas as igrejas da cidade, uma nova homilia, cujo texto faz comparações entre a situação atual e outras já vividas pela Igreja, ao mesmo tempo que estabelece conceitos e propõe soluções.

É a seguinte a homilia de hoje, na íntegra:

"Meus caros irmãos. Nesta hora particularmente difícil para a Igreja em Belo Horizonte, encontramos hoje com a Santíssima Virgem Maria, nossa Mãe, na festa de sua Imaculada Conceição. E isto nos vem trazer um sentido de alegria e de esperanças, para que, sob os olhos maternais da Senhora Nossa, encontremos as melhores lições que o Evangelho oferece para todas as horas. E a palavra desta homilia que dirige a todos, num sentido de unidade da Arquidiocese, vem continuar a mesma linha adotada com tanta felicidade pelo caríssimo bispo auxiliar d. Serafim, no primeiro domingo do Advento. Pois continuamos presos os três sacerdotes e o diácono da Igreja do Horto, crescendo dia a dia a nossa admiração pelos seus sofrimentos e a certeza da inconsistência das absurdas acusações contra eles levantadas. Toda a Igreja reza por eles, como rezavam os primeiros cristãos pelos seus irmãos presos.

"Pela sua Conceição Imaculada, foi a Virgem Maria isenta de todo o pecado: "Tu és toda bela, oh Maria, e em Ti não existe a mancha do pecado original". No meio do Povo de Deus, ela é quem nos enche de honra, pois que "nela fez o Se-

nhor grandes coisas". Por isso, os cantos de júbilo da liturgia de hoje: "Tu és a glória de Jerusalém, Tu és a alegria de Israel". Em Maria colocou Deus todo o bem, e libertou-a de tudo o que é maldade. Por um lado, Ela não fugiu dos sofrimentos que a nós cabem como pena do pecado, e assim conheceu, como todos os pobres e humildes, a pobreza, a angústia, o desconforto e tudo o que narram os Evangelhos de suas dores pronunciadas na espada de Simão. Mas, por outro lado, Maria não foi atingida pelas consequências mortais do pecado, como a desordem das paixões e dos vícios, e é então o modelo da Igreja, que Nela encontra a perfeição que deseja e espera alcançar. Em Maria, como diz o Concílio, a Igreja já atingiu a perfeição, enquanto nós, cristãos, ainda vivemos no esforço de crescer em santidade vencendo o pecado (CPL.G., 65). Hoje, queremos contemplá-la como aquela que já goza da plenitude da liberdade que Cristo nos veio trazer na Redenção. Cristo nos veio libertar do pecado e de tudo que degrada a natureza humana. Libertarnos da ignorância, da miséria, da enfermidade, do medo, da angústia e de todo o tipo de opressão. A presença do Evangelho e da Igreja no mundo é para levar os homens todos a essa total libertação.

"Não faz mal que, por essa pregação, possam nascer equívocos, dores e perturbações como as que estamos sofrendo agora em Belo Horizonte. A Igreja tem uma missão a cumprir e o fará com coragem e disposta ao sacrifício. Os sofrimentos da Igreja a aproximam cada vez mais dos humildes, para que melhor possa ela sentir seu-

problemas e ajudá-los a encontrar solução, essa que está no Evangelho e na doutrina social dela decorrente. Aquela sensação de esperança que iluminou o mundo com a publicação da "Pacem in Terris" vem crescendo com o concílio e com os novos ensinamentos da Igreja. É preciso que todos ajudem a crescer essa esperança. Especialmente os grandes e poderosos porque eles, mais que os pequeninos, vêm detendo nas mãos os destinos da sociedade.

"A Igreja, quando prega sua doutrina, não o faz para ser a dominadora do mundo, mas para servir aos homens; não para humilhar ninguém, mas para que todos conheçam seu dever e sua responsabilidade nas transformações sociais que irão permitir a criação de um mundo feliz, sem as dolorosas desigualdades que o egoísmo e a ambição produziram. O reconhecimento dos valores humanos, o respeito à dignidade de cada homem, sua participação livre e responsável na construção da sociedade, o atendimento de todas as suas legítimas aspirações, é o que dará ao mundo um clima de segurança que nenhuma força ou violência conseguiria criar. A Igreja, pela sua doutrina social, quer e pode criar esse clima. Quem não o aceitar está tornando o mundo cada vez mais inseguro.

"Voltemo-nos para a Virgem Imaculada, para que ela nos ajude e nos inspire no caminho. Humilde, pobre, pronta a servir a seus irmãos, ela nos inspira a pobreza evangélica e o amor aos pobres. Fiel serva do Senhor, ensina-nos a confiar em Deus, na sua palavra, na força do Evangelho. Mãe das dores, ensina-nos coragem e intrepidez. Com Ela e seu exemplo, a Igreja tem confiança. As horas do sofrimento passam. Passam

todos os que fazem a Igreja sofrer. Mas os que lutarem e sofrerem pelo Evangelho merecerão a recompensa bíblica: «Quem semear entre lágrimas, recolhe na alegria». Para nos alentar perante a força dos que nos esmagam no sofrimento, brilhará sempre para nós a Santíssima Virgem, como fonte de permanente alegria: «Tu és a alegria do nosso povo».

Figura 3: Homilia do arcebispo de Belo Horizonte, dom Rezende, publicada na íntegra pelo jornal
Fonte: Folha de S. Paulo, 08/12/68

Todas essas estratégias de agendamento revelam a atuação da CNBB como promotora de notícia. Sua presença nos jornais não significa, porém, necessariamente, que a forma como os jornais noticiaram os acontecimentos estava de acordo com as expectativas do agendamento da CNBB. Nem sempre hou-

ve a correlação entre o agendado pela instituição religiosa e a forma como o jornal enquadrou a notícia. Diversos fatores provocaram esse desencontro entre Igreja e imprensa, como se evidencia na análise da cobertura da imprensa sobre os cinco casos de religiosos acusados de praticar atividades subversivas.

Considerações Finais

O processo de produção da notícia (MOLOTCH e LESTER, 1999) leva em conta o encontro entre assessores e repórteres. E ele se relaciona de modo direto com a imprensa durante o Regime Militar se relacionava com as assessorias de imprensa, da época. O cerceamento à opinião e as dificuldades relativas à liberdade de expressão e liberdade de imprensa, do período, exigiram dos atores sociais certa cautela para alcançar o espaço público, espaço midiático e a opinião pública. Neste sentido, a hipótese do agendamento é utilizada para dar sentido aos significados extraídos da análise de conteúdo, a partir de jornais e publicações veiculadas durante o Regime Militar. Há a limitação metodológica da própria Agenda Setting, no que concerne sua discussão epistemológica na Comunicação: ser uma hipótese ou uma teoria. No entanto, para além da epistemologia, ela é bem operacional ao permitir o enquadramento e fluxo noticioso de agendas, ou seja, de pautas que podem ser (ou não) de diversos ramos da sociedade. Neste sentido, este artigo tem grande valor científico por ser fruto de uma pesquisa empírica com abordagem inédita: como a CNBB atuava para pautar a mídia, ou seja: ser promotora da notícia.

O Agendamento trabalha com o conteúdo circulante no Jornalismo, a agenda pública, além de acontecimentos da vida privada. Também estão em pauta agendas de políticas públicas e governamentais, além de fatos e eventos que configurem aparelho do Estado. O artigo alcança o objetivo de resgatar como os *news promoters* (assessores: no caso, a CNBB) se relacionam com os *news assemblers* (repórteres, editores) negociando sentidos a serem ofertados no noticiário par os *news consumers*: não somente o público leitor, mas, também, os cidadãos no processo social de construção de acontecimentos (MOLOTCH; LESTER, 1999, 42). Ainda mais durante o Regime Militar, onde

essa negociação de sentido era cerceada e as relações eram bem tensas. Nesse quesito, mais que notícia, a CNBB foi catalisadora do discurso e do meio religioso organizado (catolicismo), no Brasil, em prol da luta pelos direitos humanos. As notas como *ritual estratégico* e meios alternativos de agendamento, além de práticas históricas utilizadas para superar as restrições do regime autoritário, configuram práticas noticiosas: legítima intersecção entre religião e sociedade, para muito além dos templos, ritos.

Bibliografia

FOLHA DE S. PAULO. Governo expulsa do País o pe. Jentel. 16/12/1975.

FOLHA DE S. PAULO. Lorscheider denuncia. 30/07/77.

JORNAL DO BRASIL. D. Agnelo só quer Direitos Humanos. 11/11/1969.

JORNAL DO BRASIL. Comissão da CNBB examina trabalho de padre suíço e deverá dar-lhe endosso. 22/07/1977.

JORNAL DO BRASIL. Secretário da CNBB diz que o caso dos padres caminha para o esclarecimento. 11/12/68.

JORNAL DO BRASIL. Sem Título. 5/11/1969.

HACKETT, Robert. Declínio de um paradigma? A parcialidade e a objetividade nos media noticiosos. In TRAQUINA, Nelson (org.). *Jornalismo: questões, teorias e histórias*. Lisboa, Vega, 1999.

HALL, Stuart *et al.* A produção social das notícias: O mugging nos media. In: TRAQUINA, Nelson (org.). *Jornalismo: questões, teorias e histórias*. p.224-248. Lisboa: Vega, 1999.

LACERDA, Eliane Muniz. *O jornalismo nos limites da liberdade: um estudo da cobertura da imprensa sobre os casos dos religiosos acusados de praticar atividades subversivas durante o regime militar*. 2007. 137 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação)- Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

LORSCHEDER, Dom Aloísio. Entrevista realizada em outubro de 2006.

MOLOTCH, Harvey; LESTER Marilyn. As notícias como procedimento intencional: acerca do uso estratégico dos acontecimentos de rotina, acidentes e escândalos. In: TRAQUINA, Nelson (org.). *Jornalismo: Questões, teorias, estórias*. Lisboa: Vega. 1999.

MOTTA, Luiz Gonzaga. *Pesquisa em jornalismo no Brasil: o confronto entre os paradigmas midiocêntrico e sociocêntrico*. Comunicação apresentada no Congresso da IAMCR. Porto Alegre, 2004.

MENDES, Dom Luciano. Entrevista realizada em maio de 2006.

MARCONI, Paolo. *A censura política na imprensa brasileira*. São Paulo: Global, 1980.

MCCOMBS, Mawell E.; SHAW, Donald L. A evolução da pesquisa sobre o agendamento: vinte e cinco anos no Mercado das idéias. In: TRAQUINA, Nelson. *O Poder do Jornalismo: Análise e Textos da Teoria do Agendamento*. p.125-134. Coimbra: Minerva, 2000.

MOLOTCH, Harvey; LESTER, Marilyn. As notícias como procedimento intencional: acerca do uso estratégico de acontecimentos de rotina, acidentes e escândalos. In: TRAQUINA, Nelson (org.). *Jornalismo: questões, teorias e 'estórias'*. p.34-51. Lisboa: Vega, 1999.

O ESTADO DE S. PAULO. Igreja aguarda prova de culpa. 6/12/69.

O ESTADO DE S. PAULO. Paris intercede pelos sacerdotes. 7/11/68.

O GLOBO. D. Agnelo apóia arcebispo. 11/12/68.

O GLOBO. Ministério nega estudo para expulsão de bispo. 2/08/77.

O GLOBO. Camargo nega expulsão de Casaldáliga. 30/07/77.

TUCHMAN, Gaye. *La producción de la noticia*. Barcelona: GG, 1983.

UCHOA, Pe. Vigílio. Entrevista realizada em novembro de 2005.

I Robson Dias. Universidade Católica de Brasília. Contato: rbsn.dias@gmail.com

II Eliane Muniz Lacerda. Mestre em Comunicação pela Universidade de Brasília. Assessora do curso de Jornalismo da Universidade Católica de Brasília. Contato: eliane.lacerda21@gmail.com

III Victor Márcio Laus Reis Gomes. Doutor em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade Católica de Brasília. Contato: vmlrg.ucb2015@gmail.com

IV Outros mecanismos de acesso ao noticiário e de motivação da pauta jornalística é o *Prêmio Margarida de Prata* (Cinema), por exemplo, foi criado em 1967 pela Central Católica de Cinema, no âmbito do então Secretariado de Opinião Pública da CNBB. Tem por objetivo premiar as produções nacionais do cinema brasileiro, obras que apresentem em suas temáticas e artística valores humanos, éticos e espirituais.

O *Prêmio Microfone de Prata* (Radiojornalismo) foi criado em 1989. Tem como objetivo principal incentivar e apoiar a produção e a qualidade de programas radiofônicos não só religiosos, evangelizadores, mas também de promoção humana.

O *Prêmio Clara de Assis* (Telejornalismo) foi criado em 2005 e premia programas televisivos nacionais, produzidos e exibidos por emissoras comerciais, educativas ou comunitárias brasileiras e que trazem em seu conteúdo valores humanos, sociais, políticos, cristãos e éticos.

V Informação obtida em entrevista realizada em 2006, como parte integrante do processo de apuração de Lacerda (2007).

VI D. Luciano foi presidente da CNBB no final da década de 70. A entrevista foi realizada durante a 44ª. Assembleia Geral da CNBB, em maio de 2006, como parte integrante do processo de apuração de Lacerda (2007).

Recebido em 29/05/2017

Aprovado em 11/09/2017

**Cultura e Religião:
Um estudo sobre as Festas de Agosto conforme a Oficialidade Católica**

**Cultura y Religión:
Un estudio sobre las fiestas de agosto según la oficialidad católica**

**Culture and Religion:
A study on the Feasts of August according to Catholic Official**

Viviane Bernadeth Gandra Brandão¹

Palavras chave:

Festas religiosas
Montes Claros
Cultura contemporânea
Igreja Católica

Resumo:

O trabalho faz uma análise da percepção de líderes católicos oficiais que atuam em Montes Claros - MG, a respeito da dinâmica contemporânea das Festas de Agosto que acontecem na cidade. Essas festividades são práticas ligadas à Igreja Católica e às irmandades negras, em louvor a Nossa Senhora do Rosário, a São Benedito e ao Divino Espírito Santo. Perduram por mais de 170 anos e são consideradas patrimônio cultural regional. Porém, sofreram mudanças notáveis, pela incorporação crescente de elementos extrarreligiosos, configurando-se hoje como um fenômeno culturalmente híbrido. Pela importância do Catolicismo na estruturação da cultura brasileira, esse estudo se justifica por tentar compreender como a Igreja lida hoje com as tradições religiosas, de modo a se posicionar no mundo contemporâneo: reafirmando-as, reinventando-as, empenhando-se em alterar seus conteúdos simbólicos originais, adaptando-as a novos tempos e lugares, e, ao mesmo tempo, recusando-as juntamente com determinados elementos e tendências culturais. A pesquisa analisou as festas religiosas de Montes Claros como um fenômeno exemplar das questões expostas, capaz de dar atualidade a conceitos importantes para a análise sociocultural. Buscou-se construir apontamentos capazes de contribuir para o enriquecimento das análises sobre a religião Católica na sociedade contemporânea, para o registro de aspectos relativos à dinâmica das festas em questão, bem como para a reflexão sobre o sentido atual de uma tradição religiosa sincrética e duradoura.

Resumen:

El trabajo hace un análisis de la percepción de líderes católicos oficiales que actúan en Montes Claros - MG, acerca de la dinámica contemporánea de las fiestas de agosto que se suceden en la ciudad. Estas festividades son prácticas ligadas a la Iglesia Católica ya las hermandades negras, en alabanza a Nuestra Señora del Rosario, a San Benito y al Divino Espíritu Santo. Perdura por más de 170 años y se consideran patrimonio cultural regional. Sin embargo, sufrieron cambios notables, por la incorporación creciente de elementos extrarreligiosos, configurándose hoy como un fenómeno culturalmente híbrido. Por la importancia del catolicismo en la estructuración de la cultura brasileña, este estudio se justifica por intentar comprender cómo la Iglesia leía hoy con las tradiciones religiosas, para posicionarse en el mundo contemporáneo: reafirmandolas, reinventándolas, empeñándose en alterar sus Contenidos simbólicos originales, adaptándolos a nuevos tiempos y lugares, y, al mismo tiempo, rechazándolos junto con determinados elementos y tendencias culturales. La investigación analizó las fiestas religiosas de Montes Claros como un fenómeno ejemplar de las cuestiones expuestas, capaz de dar actualidad a conceptos importantes para el análisis sociocultural. Se buscó construir apuntes capaces de contribuir al enriquecimiento de los análisis sobre la religión católica en la sociedad contemporánea, para el registro de aspectos relativos a la dinámica de las fiestas en cuestión, así como para la reflexión sobre el sentido actual de una tradición religiosa sincrética y duradera.

Palabras clave:

Fiestas religiosas
Montes Claros
Cultura contemporánea
Iglesia Católica

Keywords:

Religious festivals
Montes Claros
Contemporary culture
Catholic Church

Abstract:

The work analyzes the perception of official Catholic leaders who work in Montes Claros - MG, concerning the contemporary dynamics of August festivals happening in the city. These festivities are practices linked to the Catholic Church and the black brotherhoods, in honor of Our Lady of the Rosary, St. Benedict and the Holy Spirit. Last for over 170 years and are considered regional cultural heritage. However, they experienced remarkable changes, the increasing incorporation of religious extra elements, setting up today as a culturally hybrid phenomenon. The importance of Catholicism in the structuring of Brazilian culture, this study is justified by trying to understand how the Church deals today with the religious traditions in order to position themselves in the contemporary world: reaffirming them, reinventing them, striving to change their original symbolic contents, adapting them to new times and places, and, at the same time, rejecting them together with certain elements and cultural trends. The research analyzed the religious festivals of Montes Claros as an exemplary phenomenon of the foregoing issues, able to present important concepts for socio-cultural analysis. He sought to build notes that contribute to the enrichment of the analysis of the Catholic religion in contemporary society, to record aspects of the dynamics of the parties concerned as well as to reflect on the current direction of a syncretic and lasting religious tradition.

Cultura e Religião: Um estudo sobre as Festas de Agosto conforme a Oficialidade Católica

Introdução

As Festas de Agosto em Montes Claros, no norte de Minas Gerais, são uma manifestação cultural e religiosa tradicional realizada no mês de agosto, que se tornou associada à própria imagem da cidade. Sua realização se dá em honra a Nossa Senhora do Rosário, a São Benedito e ao Divino Espírito Santo, e seus rituais compõem-se de elementos africanos, europeus e indígenas. Nessas comemorações, as ruas da cidade são tomadas por um número expressivo de moradores e turistas que prestigiam as músicas e danças dos principais grupos que protagonizam as festas: catopês, marujos e caboclinhos.

Os primeiros registros formais de ocorrência das festas constam em ata da Câmara Municipal de Montes Claros, data de 23 de maio de 1829. Consideradas como expressão do *catolicismo popular*, nesses quase duzentos anos de sua existência, o engajamento leigo deu-se de modo constante e intenso. A Igreja Católica, por sua vez, oscilou entre a participação plena, a tentativa de controle dos festejos e a rejeição aos costumes e “desvios” dessa variante do catolicismo. (SILVA, 2013)

Considerando-se as mudanças que vêm ocorrendo, tanto nos festejos religiosos – aos quais se juntam crescentemente elementos extrarreligiosos (entretenimento, consumo, turismo, dentre outros) – quanto na própria Igreja Católica – que busca se manter em um mundo no qual a tradição é questionada e modificada –, a configuração atual das festas implica divergências avaliativas significativas em relação à oficialidade católica.

Neste trabalho parte-se da ideia de que a análise da relação institucional eclesial e de seus representantes com os rituais festivos em questão, hoje marcados pela presença de elementos estranhos à religião e pela autonomia individual diante da Igreja, pode dizer muito acerca da maneira pela qual o catolicismo oficial se posiciona no mundo e sobre como lida com a dinâmica sociocultural contemporânea.

Nos dias atuais, o apelo de outros sistemas simbólicos não religiosos e a distância entre os preceitos católicos e a vida prática dos fiéis fazem com que estes questionem sua própria identidade, a autoridade da Igreja e sua tradição e se engajem em outras manifestações coletivas distintas daquelas encenadas pela tradição católica. Junto aos questionamentos, buscam manter suas crenças, porém, adaptando-as às sociedades em que vivem, e adéquam os imperativos morais defendidos pela Igreja ao seu modo de vida. Tudo indica que os preceitos católicos estão, em grande parte, desconectados da prática e da consciência de muitos que se dizem adeptos do Catolicismo. É plausível pensar que, hoje, os fiéis têm uma confiança crítica na tradição.

As relações entre as expressões das religiosidades tradicionais e a contemporaneidade, ocupam na compreensão dos processos culturais que, por meio de “rupturas significativas” (HALL, 2003), deram origem a identidades culturais fluidas e fragmentadas e a novas realidades socioculturais distanciadas das referências ao passado.

Assim, neste estudo, parte-se da constatação de que hoje as religiões tradicionais convivem intensamente com os apelos mundanos e presenciam a quebra de antigos paradigmas, propiciando

O deslocamento da experiência religiosa contemporânea, tanto subjetiva como institucionalizada para outras

áreas ou dimensões da vida social que não são caracterizadas como religiosas, como o complexo midiático-cultural, a economia, o turismo, o lazer, as terapias, o culto ao corpo e outras. (MOREIRA, 2008, p.70)

Observa-se que o crente migra do que era tradicionalmente estabelecido como religioso em busca de outras possibilidades de experiências que necessariamente não ocorrem em templos e igrejas, mas sim nos espaços cotidianos em que está inserido. Não se trata, porém, do fim da religião, mas do “deslocamento” dos espaços e das suas funções, provocando seu redimensionamento. (MOREIRA, 2008, p. 72).

Para Hervieu-Léger (2008), estudiosa do Catolicismo, a afirmação da autoridade tradicional religiosa permanece na sociedade contemporânea; no entanto, “os crentes modernos reivindicam seu direito de bricolar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64). São obrigados, por isso, a “produzir por si mesmos a relação com a linguagem da crença na qual eles se reconhecem” (*idem*, p. 64).

Para minimizar problemas decorrentes desse cenário e manter-se socialmente plausível, a Igreja Católica busca maneiras de articular valores e visões de mundo tradicionais com as novas maneiras encontradas pelos sujeitos para orientar sua vida e lidar com a tradição religiosa. Verificar como isso se dá em relação às Festas de Agosto é o propósito dessa pesquisa que, mesmo direcionada a um evento de dimensão local, pretende contribuir para a criação de referências capazes de atualizar grandes conceitos das ciências que se dedicam ao estudo da sociedade e da cultura.

Expressões do Catolicismo no Brasil

No Brasil, de acordo com o último Censo do IBGE sobre Religião¹¹, os católi-

cos representavam 82,96 % da população em 1990; no ano de 2000 esse percentual foi reduzido para 73,60 % e em 2010, no último censo realizado sobre religião da população brasileira, totalizaram 64,60 %, ilustrando a redução significativa de católicos no Brasil. Esses dados indicam crise do Catolicismo, uma das referências estruturantes da cultura brasileira.

Muitos desafios se colocam à tradição religiosa no mundo contemporâneo, o que obriga a Igreja Católica a lidar com a necessidade de se adequar às novas condições socioculturais e enfrentar obstáculos, tais como a indiferença religiosa, a desorientação de valores, mesmo no campo da ética, a invasão crescente de “ídolos” midiáticos, dentre outros. A profundidade da crise é real e levou Hervieu-Léger (2003) a falar do “fim de um mundo” ao se referir ao Catolicismo na França, no sentido de que há grandes dificuldades para a reprodução social de uma religião burocratizada que atua “de cima para baixo”, tentando impor orientações para indivíduos que reivindicam cada vez mais “o direito de cada um à sua própria realização”. Na prática, há o distanciamento “irremediável entre o universo normativo católico e a cultura contemporânea da autonomia individual” (HERVIEU-LÉGER, 2003, p. 137).

O declínio das adesões ao Catolicismo no Brasil, segundo Sanchis (1994), revela um processo de “desidentificação” dessa religião com a nação brasileira. O último censo, o de 2010, confirma o declínio de fiéis do Catolicismo e afirmação do crescimento do número de evangélicos, o que expressa o início de um cenário de “diversidade” religiosa no País. Sanchis (1995) considera que a ideia de uma identidade unificada e cumulativa, construída nos planos constitucional e psicossocial, opõe-se sistematicamente ao princípio de identidade brasileira. Além disso, a atuação da representação católica no País teria se revestido de um caráter mais controlador

do que impulsionador, encontrando dificuldades para expressar a comunidade.

Há que se observar que a diversidade se apresenta como característica interna do Catolicismo brasileiro, cujos adeptos participam das suas práticas religiosas de diversas formas. A “plasticidade dos modos de ser católico do Brasil é a expressão de uma genuinidade brasileira, caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o outro mundo.” (TEIXEIRA, 2005, p. 17).

Nesse sentido, podemos dizer que o Catolicismo no Brasil é plural, aqui há várias formas de ser católico. De acordo com Teixeira (2005), o Catolicismo brasileiro está representado por variantes que são: o Catolicismo popular, que apresenta uma forma de contato com o sagrado intermediado pela presença dos Santos, elemento central desta religiosidade; o Catolicismo oficial, em que são defendidas práticas mais tradicionais vindas de Roma; o Catolicismo dos “reafiliados” às Comunidades Eclesiais de Base – CEBs – e à Renovação Carismática Católica – RCC –, que aderem a um “regime forte de intensidade religiosa” e, por último, o Catolicismo midiático, que busca marcar uma nova atuação pública pelo uso dos meios de comunicação.

Dentre esses tipos, as formas do Catolicismo oficial e do popular interessam mais de perto à pesquisa sobre as festas religiosas de Montes Claros. O Catolicismo oficial está centrado nos sacramentos e nos dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana. Como outras instituições de caráter tradicional, vive um momento delicado, relacionado às dificuldades de inserção na chamada sociedade *pós-tradicional*^{III}, que exige processos adaptativos e de reinvenção da tradição religiosa. Teixeira (2005) recorre à análise de Pierucci (2004) e à sua leitura de Giddens (1997) para lembrar, que nas sociedades pós-tradicionais, decaem as filiações tradicio-

nais e os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços sociais, por mais estáveis que possam parecer. Nessas sociedades inicia-se um “processo de desfiliação em que as pertencças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais.” (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Hoje, diferentemente do que ocorria no passado, as instituições tradicionais encontram grande dificuldade de garantir a transmissão dos valores religiosos de uma geração para outra, bem como de assegurar a afirmação de uma memória coletiva. Observa-se o progressivo enfraquecimento da figura do fiel “praticante”, em geral associada a “comunidades de sentido fortemente constituídas”, enquanto surge a figura do peregrino, marcada pela mobilidade sustentada pelas experiências pessoais.

Isso se aplica ao caso do Catolicismo brasileiro e suas perdas observadas historicamente, conforme atestam os censos. Teixeira (2005) lembra que hoje o Catolicismo é considerado “doador universal” de pessoas para outras crenças. As maiores preocupações da Igreja se relacionam à debandada de fiéis, sobretudo para as denominações pentecostais, e à saída de jovens que aumentam o percentual dos “sem religião”.

Já o Catolicismo popular é umas das variantes presentes no Brasil desde o período colonial e possui como característica primordial o sincretismo. Neste catolicismo “cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado. O espaço privilegiado da experiência religiosa não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles” (STEIL, 2001, p. 23).

Esse catolicismo aproximou a religião da cultura regional, de acordo com Azevedo (1996, p. 184), fazendo com que a religiosidade se relacionasse mais com a estrutura local do que com a sociedade nacional e se tornasse relativamente independente da Igreja formal. Ele é caracterizado por uma religiosidade “simples” e espontânea, comparado à religião oficial; adota práticas religiosas autoproduzidas pelas classes populares, porém usando o código do Catolicismo oficial; o culto aos Santos é organizado pela ação de lideranças leigas, dispensando em muitos casos os serviços de sacerdotes e a sistematização dos conteúdos da fé praticados pela oficialidade religiosa. Nessa variante do Catolicismo, os leigos tornam-se os maiores protagonistas, representados pelas benzedadeiras, rezadores e grupos populares.

Pode-se afirmar que diante dessa diversidade interna e das questões próprias à alta modernidade, o Catolicismo oficial no Brasil se vê diante do desafio contemporâneo imposto à tradição religiosa: manter-se como um conjunto de recursos adaptáveis e flexíveis, num mundo globalizado e cosmopolita, no qual a diversidade cultural e dos estilos de vida é notável (PEIXOTO, 2006), sem abrir mão e seus princípios.

Contextualização das Festas de Agosto

Na cidade de Montes Claros, localizada no norte de Minas Gerais, ocorrem anualmente as festas religiosas, originalmente vinculadas às tradições católicas, africanas e indígenas, no mês de agosto. É uma região conhecida pela sua riqueza cultural, decorrente do processo de ocupação diversificada e também de sua localização estratégica. Segundo Dias (2007, p. 35), “o norte mineiro é um tanto baiano, um tanto mineiro, nem um, nem outro, talvez baiano cansado como denominados pelos

mineiros do sul, o que demonstra que a fronteira não é apenas geográfica.”

As Festas de Agosto estão associadas ao Catolicismo popular, constituíram-se como parte importante do enredo local, fundamentado numa tradição mesclada de elementos africanos, indígenas, europeus e regionais. Trata-se de uma manifestação religiosa que respondeu e responde por uma importante parte da história montesclareense, e que sobreviveu ao longo do tempo como componente religioso e cultural constituinte da própria imagem da cidade.

Em seus quase duzentos anos, as Festas de Agosto tornaram-se parte da própria imagem de Montes Claros. Elas ocorrem em cinco dias em devoção à Nossa Senhora do Rosário; a São Benedito e ao Divino Espírito. As práticas festivas atualmente são organizadas por um padre da Igreja Católica e um representante de cada um dos grupos populares que protagonizam os rituais.

Nessas comemorações, as ruas são tomadas pela presença expressiva de moradores e turistas, que prestigiam a performance dos grupos de Congado em Montes Claros, catopês, marujos e caboclinhos, representando as etnias que formaram o Brasil. (QUEIROZ, 2005, p. 28).

Os grupos de congado são os protagonistas das festas e cada um desempenha um ritual específico. De acordo com Queiroz (2005, p. 30-49), os catopês são grupos que preservam de forma mais sólida as influências do Congado nas apresentações. Porém, usam elementos que representam a tradição africana adicionada a referências luso-espanholas cristãs, com vestimentas brancas, capacetes adornados com longas fitas coloridas, penas de pavão, miçangas e espelhos, imagens de santos, terços envoltos nos braços ou nas mãos, e saem pelas

ruas cantando e rezando à Nossa Senhora do Rosário, ao ritmo de tambores, batuques e rabecas.

Os marujos realizam a encenação, dramatizam a epopeia marítima portuguesa, com participantes vestindo roupas de cetim na cor azul, fazendo referência aos cristãos, e outros, na cor vermelha, representando os mouros. Nas ruas da cidade, em duas filas, cantam músicas suaves e tocam violão e viola, remetendo às ações dos marinheiros portugueses e ao Catolicismo. Dançam e dramatizam as lutas portuguesas nos movimentos das Cruzadas, comemorando a vitória dos cristãos. Fazem orações cantadas pedindo proteção divina, purificação dos pecados da cidade, intercessão dos Santos das festas e agradecendo pelas graças recebidas.

Já os caboclinhos simbolizam o índio brasileiro, em trajes que reproduzem as suas vestimentas, saiotes vermelhos enfeitados com plumas, capacetes adornados com penas, e carregam arcos e flechas. Nesse grupo há uma grande incidência de mulheres, além de crianças, fato que o diferencia dos outros grupos, que só mais recentemente contam com a presença feminina. Os caboclinhos atualmente são liderados por uma mulher, que recebe o título de “Cacicona”. Eles dançam e cantam músicas com letras referentes à catequização dos índios pelos padres jesuítas no período da colonização do Brasil. As suas preces são direcionadas aos três Santos devocionais da festa, pedindo perdão pela destruição da natureza e invocando proteção aos animais e a todo o ecossistema brasileiro.

Para que em agosto tudo esteja pronto para a solenidade, os ensaios são iniciados no mês de maio, bem como visitas, acompanhadas por música e oração, às casas dos mordomos, que são escolhidos no ano anterior para guardar as bandeiras de cada um dos santos das Festas.

Durante esses dias de acontecimentos, ocorrem as manifestações de músicas, orações, saudações e danças, eles criam condições para evidenciar a riqueza simbólica derivada da presença dos três grupos e seu papel ritual.

A manifestação acontece em etapas que se inter-relacionam na performance dos grupos, visando a concretização do seu ritual de fé. Nas residências visitadas é servida alimentação e em seguida, há a reza do terço e a saída em procissão até a Igreja do Rosário.

O ritual das festas continua com a chegada dos grupos ao canteiro central da Avenida Coronel Prates, ao lado da Igreja do Rosário. Nos dias da festa, somente no momento do levantamento do mastro, a avenida é interditada. E nos outros dias da festa o mastro permanece no local, envolto à rotina de trânsito intenso da avenida, a muito barulho e poluição.

O levantamento de mastro é o ponto alto da festa, representando a ligação completa dos grupos em um só reinado sagrado. A benção aos grupos precede a caminhada pela cidade. É um momento marcado por orações, cantos e conta com a presença dos grupos populares e do padre.

Logo atrás os grupos populares seguem com seus cantos e danças, percorrem o mesmo trajeto em todos os dias das Festas. Após a procissão, o padre celebra a missa ao meio dia com a presença de todos os grupos populares. As missas celebradas são importantes marcos simbólicos do caráter de religiosidade e da presença da Igreja Católica nas festas.

Nos dias dos rituais religiosos, há a participação de pessoas de Montes Claros e de outras localidades, católicos ou não, oriundos de diferentes religiões e classes sociais. Em geral, acompanham as procissões, os levantamentos dos mastros, as ce-

lebrações das missas com devoção e emoção. Algumas realizam atos de pagamento de promessas, caminhando descalças nas procissões, vestindo roupas que remetem às mesmas usadas pelos grupos populares, além de vestirem também bebês e crianças. As ruas centrais da cidade são enfeitadas com fitas coloridas e imagens dos Santos das festas e várias lojas ornamentam seus espaços para que, quando a procissão passar, a conexão com o sagrado.

Uma mudança que ocorreu e se refere ao aumento das atividades de entretenimento e de consumo, que acontecem paralelamente às atividades religiosas. Barraquinhas com comidas típicas e artesanato, bem como shows musicais, acontecem todos os dias, das 19h30 às 23h30, e no domingo, das 09h30 às 22h00. Os eventos que integram essa dimensão profana têm atraído muita gente, tornando as festas eventos crescentemente diversificados e híbridos.

As Festas de Agosto estão concomitantemente ligadas ao sentimento religioso e aos prazeres mundanos. Colares (2006) ressalta ainda que o espaço sacralizado em torno do mastro aceita “aparatos da modernidade” como, por exemplo, câmaras, gravadores, celulares e outros ligados à comunicação mediada. E interpreta esse fato como algo inerente ao processo de mudança sociocultural.

Sob câmeras, filmadoras, muitas luzes e muitos flashes, o ritual ao redor do mastro é iniciado pelos catopês, um por um, os três ternos de catopês vão prestando sua homenagem: “Nossa senhora reina em seu altar”. “Viva nossa senhora com seus anjinhos!”. De repente uma quebra, uma parada pós-moderna, a jornalista da TV precisa da fala, não se contenta com a imagem, de Zanza naquele instante. Somente Zanza pára, e, em meio aos batuques, responde à repórter, iluminado e ofuscado pelas luzes do repórter cinema-

tográfico. A ação de Zanza mostra o tanto que o tradicional está aberto ao moderno, assim como a necessidade do sagrado de se adaptar ao dinamismo de uma nova cultura, que podemos denominar de cultura de massa. A ação da repórter mostra que existem novas formas de interpelação do sagrado por agentes que não se envolvem nem assistem, apenas buscam a melhor estética de apresentação. Sob a égide da “estética multimídia”, o espetáculo poderá despertar tanto o êxtase religioso quanto o prazer estético [...] Os aparatos modernos interferem, mas não chegam a impedir a instauração do sagrado. (COLARES, 2006, p. 60)

A mídia é usada na organização e na divulgação da festa, telejornais e sites divulgam toda a programação do evento. Há entrevistas com os mestres dos grupos populares e com o padre responsável, com o objetivo de dar aos telespectadores a cobertura completa da festa.

Souza (2007) analisa a relação entre sagrado e profano existente nas festas, em sua configuração atual, observando que elas acompanham a dualidade humana, a sagrada e a profana. Em princípio, a primeira estaria na representação dos momentos devocionais e tradicionais que envolvem a religiosidade, e a segunda, marcada pelo que se encontra fora do templo sagrado, ou seja, os elementos da “modernidade”, do consumismo: barracas com bebidas e comidas típicas, artigos para o lar, bijuterias, bolsas, sandálias. Na prática, as duas dimensões se misturam, por exemplo, na experiência estética proporcionada pelas atividades mundanas, o que as aproximam da experiência religiosa, e pela presença dos elementos ligados ao consumo nos rituais, como por exemplo, a ostentação nas roupas de determinados personagens.

Para Canclini, “sem dúvida, a expansão urbana é uma das causas que in-

tensificaram a hibridação cultural". (2011, p. 285). Essa expansão demanda a mediação técnica dos conteúdos simbólicos diversificados e do diálogo coletivo. Por isso, para Canclini, urbanização e modernização, acompanhadas pela mediação técnica dos conteúdos simbólicos, desenvolvem a hibridação e as trocas culturais, promovendo mudanças, inovações, criatividade, transformação da tradição, produção de novos símbolos coletivos, como no caso das Festas de Agosto.

A configuração atual das festas aqui consideradas indica sua inserção em um processo de profundas mudanças socioculturais, que atingem o campo religioso, cada vez mais suscetível à destraditionalização. Nesse campo, o sagrado se secularizou e o secular se sacralizou, o que fez com que os elementos religiosos se colocassem ao lado dos elementos profanos e disputassem a atenção dos indivíduos, configurando-se numa autêntica expressão da cultura contemporânea.

As Festas de Agosto conforme a oficialidade católica

Optou-se por entrevistar onze padres que pertencem à Arquidiocese de Montes Claros, atuantes no Setor Centro, que envolve todas as paróquias da área urbana central da cidade, local em que ocorrem as festas religiosas de agosto. Pressupôs-se que esses padres, por trabalharem em locais mais próximos dos festejos, estivessem aptos a opinar sobre as festas e sua feição atual. A escolha intencional por ouvi-los sustenta-se ainda por considerar que eles possuem características representativas da população sobre a qual recai o interesse da investigação, ou seja, eles são os representantes oficiais da Igreja Católica.

Para resguardar o anonimato, os entrevistados foram identificados pela le-

tra *P* seguida dos números 01 a 11. As entrevistas só foram realizadas com a concordância dos participantes, comprovada na assinatura do termo. Houve recusa de um padre e do Arcebispo em conceder entrevistas por motivos não declarados.

As organizações representativas de cada uma dessas instâncias disputam seu espaço nos festejos, impondo novos desafios para a Igreja, no passado detentora do monopólio religioso e cultural, com relação ao seu lugar nesse contexto pluralista. Se no passado, frequentemente, a Igreja desqualificou as chamadas manifestações religiosas populares e as considerou como desvios das diretrizes oficiais do Catolicismo, tratando de formar agentes romanizados com disposição para o controle desses desvios, hoje parece haver maior disposição, por parte de alguns de seus agentes, para a abertura com relação às festas. Mesmo porque, como pertencente à sociedade e à cultura contemporânea, as festas têm sua dinâmica desenvolvida de modo autônomo e o controle disso mostra-se impraticável, exigindo o deslocamento da Igreja do seu lugar, outrora ocupado, e seu reposicionamento em meio a muitas outras instâncias produtoras de sentido.

Para alguns dos entrevistados, no entanto, a posição "desarmada" da Igreja diante do quadro de mudança nos festejos de agosto em direção a outras experiências estéticas, além daquela estritamente ligada à sua tradição religiosa, é um problema:

A principal mudança que percebo é o fato das Festas de Agosto em Montes Claros, terem perdido um pouco o seu cunho religioso, o seu foco, principalmente nas apresentações musicais, tem variado muito o estilo dos shows, das músicas, este ano mesmo tem um circuito de rock com seis bandas, acho muito para uma festa religiosa né? Os cantores regionais, os violeiros cantam

somente um dia ou então pela manhã e tarde, sem muita expressão; agora, em relação aos outros, os de axé, os de rock, são sempre à noite e lotados, ainda mais por ser gratuito. Não é que estou sendo radical, mas isso não tem muito sentido. (P10)

Percebo que só teve mudança do lado negativo, pois aumentou a bebedeira, os shows, o comércio. Eu acho que ela devia ser uma festa popular é... carregada do seu simbolismo, carregada do seu significado, mas ela deveria ser mais comprometida com a fé cristã e sem mistura, devia ser mais purificada. (P8)

A festa mudou muito, não é assim, tem que ter mais respeito à religiosidade. Tem gente que vai acompanhar o cortejo e quando chega na porta da Igreja do Rosário em vez de entrar para celebrar, eles saem e vão para as barracas das comidas e bebidas. E tem aquele povo que vem, olha e não consegue adentrar, porque não é separar, tudo faz parte. Quando o cortejo sai, o padre começa a celebração da missa. E muitas vezes a igreja fica vazia e não era assim. O povo está esquecendo do objetivo da festa. Vejo que o povo tem que entender que a festa é expressão de fé! É bom comer, cantar, mas tudo em seu momento. (P11)

Observa-se que, na concepção de alguns depoentes, há uma avaliação negativa das mudanças ocorridas, pela descaracterização do teor religioso da festa, pela ausência de discernimento do “povo” que não age em conformidade com o que “a Igreja coloca”; a preferência pelas atividades mundanas, presentes nas festas, revelaria descompromisso para com a fé cristã.

No entanto, parece que para o povo “pouco importa se é festa religiosa ou profana, o que vale é que o espaço privile-

giado de reunião das diferenças [...] a festa é, portanto, o elemento de re-ligação” (PEREZ, 2002, p. 35). Trata-se, então, não mais de uma festa religiosa, no sentido estrito, mas de uma festa híbrida, produzida pela fusão histórica de elementos culturais de origem europeia, africana e indígena, criadora de uma expressão única de interseção cultural, cuja avaliação não encontra unanimidade no grupo dos entrevistados da Igreja Católica local. Entre eles, há padres que apoiam as mudanças:

Apesar de ter mudado alguns momentos da festa, com a inserção de atividades culturais para o povo, através dos shows artísticos, a introdução de algumas danças, cultura afro, que reflete nossa cultura de povo brasileiro, a essência não muda, porque a festa expressa a alegria que é Cristo, a alegria de viver, de confraternizar, cada momento irradia a fortaleza dos laços da comunhão de um povo. (P4)

O povo de Montes Claros participa com muita fé das festas como era antes, essas mudanças não atrapalharam, pelo contrário, fizeram aproximar da nossa raiz. Como é bonito participar de uma missa afro e também termos que fazer algo que aproxima a todos e não exclui. Se acabar os shows, essas coisas que os jovens gostam, a festa iria ser só de velhos e também não teria a dimensão de hoje e podia até acabar. Hoje a cidade fica lotada, todas as ruas do centro enfeitadas com fitas coloridas, muito bonito e a mídia nos ajuda na divulgação. (P1)

Temos que respeitar a religiosidade popular do nosso povo mediante sermos tolerantes até mesmo com outras determinadas manifestações de cunho religioso nas nossas festas, mas hoje o embasamento concreto na minha opinião é a gente saber dialogar, fazer um diálogo, de fato integrar outras

denominações, outras manifestações, para que assim seja de fato uma expressão, louvor a Deus. (P7)

Como resultado do esforço de adaptação às mudanças socioculturais e de manutenção da plausibilidade social do Catolicismo contemporâneo, esses depoentes encontraram maneiras de articular valores e visões de mundo aparentemente discrepantes. Talvez essa disposição seja mais perceptível entre os padres diocesanos, que têm a possibilidade de levar uma vida secular próxima à de seus contemporâneos, sem a adoção de uma prática totalmente distanciada do mundo, tornando-se mais adaptados a ele. (FERNANDES, 2015). Indagados sobre o que gostariam de mudar nas comemorações de agosto, os entrevistados fizeram diferentes propostas de mudanças:

Poderia ter um palco onde os grupos pudessem apresentar com maior evidência e que mais gente pudesse ficar sentada. Porque na Igreja do Rosário, no começo daquela avenida, é terrível, não cabe quase ninguém, fica todo mundo apertado, é na avenida, bem no centro de Montes Claros. Os carros buzinando, então poderia criar um outro ambiente, eu gostaria, por exemplo, que fizessem na praça do Jatobá, naquele cantinho tivesse uma Igreja Ecumênica, onde todas as religiões poderiam fazer várias coisas. Isso seria o ideal para as Festas de Agosto, porque há uma mistura e lá também tem uma praça grande, ideal para eles dançarem, pularem, seria muito melhor do que a antiga Igreja do Rosário, mas se falar isso para os grupos, eles não aceitam não, oxalá para eles queria a mesma Igreja no meu tempo de criança e já sou velho. Eles são muito conservadores! (P2)

Para mim o que tenho que mudar é o nome e a data. Em vez de festa de agos-

to, eu penso que deveríamos retomar a festa de Nossa senhora do Rosário no dia próprio, a festa de São Benedito, no caso em abril, a festa do divino Espírito Santo, no dia de Pentecostes, são três festas ligadas, festas da Igreja, e nós temos um calendário fixo da Igreja em comemoração aos santos. (P4)

Eu acho que tem que mudar muito, voltar a ser religiosa de verdade, elas têm mais o cunho cultural, os grupos não seguem nenhuma orientação que a gente der e também não têm orientação para isso, eles mesmos criam os próprios ritos, os modos de oração que está mais ligado ao sincretismo religioso, mistura muita coisa na verdade. (P10)

A festa deveria ser comprometida com a fé cristã e sem mistura, devia ser mais purificada. (P3)

Na minha opinião são muito boas, mas penso que deveriam valorizar mais as apresentações culturais, colocar mais as músicas da região ou religiosas, valorizar mais a marujadas, os caboclinhos, os catopês, os grupos religiosos, dar mais ênfase ao aspecto religioso. Sei que não tem como voltar no tempo, mas penso que tem como mudar esses shows, diminuir a quantidade das barracas, para ter mais espaço para os cortejos, as procissões. (P1)

Acredito que o que tem que mudar é na consciência das pessoas e dos padres também. De fazer um diálogo inter-religioso, temos que ser ecumênicos e aceitar as manifestações do nosso povo, não criticar e sim dialogar. Por que cada um tem sua fé, não podemos julgar. (P7)

Alguns padres se preocupam com os entrecruzamentos da religião e outros sistemas simbólicos, típico das cidades modernas/contemporâneas. Com isso,

propõem diferentes medidas, como a separação das manifestações, o reforço da tradição religiosa, a revalorização cultural dos grupos populares, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, revelando a diversidade de opinião a respeito das questões sobre as quais foram interpelados. Assim, a dinâmica das festas, de algum modo, estimula os padres a dialogar com a cultura contemporânea ou, no mínimo, considerar algumas das suas contradições. Porém, os cruzamentos culturais intensos e a instabilidade das tradições podem ser fonte de confrontos internos à instituição eclesial católica.

Para Hall, essas disputas são constantes no âmbito da cultura e se dão “nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas.” (HALL, 2003, p 255).

Nos depoimentos, pode-se inferir a existência de batalhas internas e externas travadas pela Igreja, por ocasião das festas. A luta interna ao Catolicismo – entre suas variadas expressões ou entre os agentes institucionais e suas visões de mundo distintas –, e as disputas com outras religiões e crenças locais, dado o declínio da hegemonia católica e a constituição do pluralismo religioso brasileiro, são exemplos disso. As religiões que convivem hoje no Brasil “obedecem a linhas de forças que as colocam ora em situações de trocas, interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento” (CAMURÇA, 2009). Nos depoimentos, dois dos entrevistados fizeram menção a essas possibilidades, ao propor o ecumenismo e o diálogo inter-religioso como um ideal. Parecem estar conscientes de que em um ambiente de pluralismo cultural e religio-

so, o acirramento excessivo das disputas entre as diferentes agências produtoras de conteúdo simbólico pode ter efeitos paradoxais, afastando os fiéis da Igreja.

Nas relações com o campo extrarreligioso, a vivência urbana das tradicionais Festas de Agosto estimulou interesses comerciais, ligados ao consumo, ao lazer e ao entretenimento secular, bem como políticos. Pode-se inferir que a Igreja tenha que lidar, pois, com candidatos a postos eleitorais, representantes de cargos públicos, comerciantes e empresários da indústria cultural, que se empenham na obtenção de ganhos eleitorais, simbólicos e materiais trazidos pelas festas.

Nesse cenário, de acordo com os padres ouvidos, as festas representam não só uma comemoração religiosa,. Eles atribuíram outros significados aos eventos, como se pode ver nos trechos a seguir:

Representa para mim somente a expressão da cultura de uma cidade. Embora elas sejam festas populares e permeadas de muito sincretismo religioso, muitas vezes elas estão acompanhadas de vícios das pessoas que as praticam, por isso que não vejo com bons olhos essa associação com religião. (P11)

Para mim, as Festas de Agosto são festas religiosas ligadas à Igreja Católica, que infelizmente hoje têm muito mais um cunho cultural que religioso. (P10)

As Festas de Agosto são um território sagrado, elas vêm de uma identidade de um povo que celebra a sua fé. Através dos símbolos a gente pode perceber a fé de um povo que celebrava essas festas há tempos. Então, é uma questão que envolve cultura, eu não gosto muito de resumi-las somente em folclore, acho que é reduzir muito essa questão, pois ela é uma festa religiosa,

expressa a fé de um povo, expressa a luta de um povo, expressa um sonho de um povo, expressa também a presença da Igreja na vida desse povo. (P1)

Para mim representa a cultura do Norte de Minas, devoção e religiosidade popular, que é muito forte nesta região. Mesmo com sol o povo vai descalço para a procissão e o calor daqui é forte (risos). Então isso é fé, uma devoção popular de muito tempo e que cada ano se renova, o quão bonito é que isso se repete por causa do povo, só do povo e mais nada. (P6)

Representa um momento de encontro de Deus através do meu irmão, da comunidade, mas também é a preservação dos valores, de uma cultura local e do Catolicismo popular. De um povo marcado por sofrimentos e alegrias, porque nós somos mineiros do Norte, ou seja, sertanejo, um povo que convive com a seca, sol quente, com a pobreza, mas não perde a alegria, a esperança e a fé. Até hoje o povo faz procissão com as pedras na cabeça pedindo a Deus chuva no tempo da seca, na nossa região esta religiosidade é muito forte e as Festas de Agosto são só o reflexo dessa fé. (P4)

A presença de elementos recreativos e estéticos em uma festa religiosa, as conexões entre cerimônia religiosa e festa, misturas cuja intensidade pode dificultar a demarcação precisa das fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Não encontram respaldo em todas as falas, levando alguns padres a lamentar a ocorrência das festas na formatação atual. Outra avaliação faz menção à ritualização de um ideal de sociedade na qual vigore a mistura das raças e a dissipação das diferenças sociais, que ressalta ainda a “beleza” da mistura e das expressões sincréticas das festas e a promoção da união das classes sociais, acima das diferenças.

Dadas as potencialidades da festa, contudo, deve-se observar que essa mesma ritualização pode ocultar as desigualdades da sociedade brasileira, legitimadas inclusive pela ação da Igreja Católica no Brasil.

É notável nos depoimentos que uma palavra empregada de forma recorrente pelos padres para falar sobre o significado das festas é “cultura”, termo que sobrepujou a palavra “religião”. Mas a cultura a que se referem tem sentidos diferentes: para uns é entretenimento e lazer, associados a “vícios” mundanos, o que atualiza os antigos julgamentos dos padres romanizados diante dos costumes locais e as tensões históricas presentes nas relações entre o Catolicismo, universal por definição, e a religiosidade local; outros entrevistados identificam a dimensão cultural como a expressão religiosa de um povo que celebra o sentido de comunidade, um povo “sofrido” e sua “luta”, o que remete também à dimensão política das festas.

Considerações Finais

As tentativas empreendidas pela oficialidade católica para controlar o exercício da religião pelos fiéis não conseguiram consolidar o controle dos modos populares de vivenciar a religião nem reverter a situação de declínio do Catolicismo. Como demonstram as festas consideradas, o Catolicismo de caráter popular e devocional permanece independentemente das orientações oficiais. Além disso, agora está acrescido de elementos extrarreligiosos, o que criou um evento que, além de sincrético, é híbrido, um misto de evento turístico, espetáculo, entretenimento e religião.

Se a oficialidade católica, como vimos, procurou impor seus códigos à sociedade, hoje isso parece bastante improvável. De acordo com as entrevistas realizadas, parece difícil falar de *uma perspectiva* derivada da visão oficial so-

bre os festejos populares, adotada pelos padres em seu trabalho. Diferentes considerações e avaliações foram elaboradas pelos agentes eclesiais ouvidos e elas convivem com as diretrizes oficiais, com o Catolicismo tradicional, laico, devocional e penitencial, e até com os elementos não religiosos, criando uma religião ainda mais múltipla e elástica. Assim, observa-se que a própria instituição católica é complexa.

No Catolicismo, em função da visão ortodoxa dos representantes oficiais da Igreja, a relação deles com seus fiéis tem sido delicada, permeada por variadas sensibilidades e reveladora do choque entre, os apelos da oficialidade e os anseios desses fiéis. A liberdade e a autonomia dos agentes, em consonância com a sociedade contemporânea, se instala para tentar estabelecer e firmar uma cultura tradicional e hegemônica, que hoje se vê diante de vários desafios para se manter.

Pode-se dizer que as diferentes opiniões e interpretações emitidas pelos padres sobre as festas indicam que o Catolicismo, assim como outras religiões tradicionais, está submetido a uma dinâmica sociocultural que ocasiona a perda de capacidade de regulação institucional da religiosidade. Na sociedade contemporânea ficou visível que os indivíduos ligados à Igreja – padres e fiéis leigos –, passaram a determinar, com maior autonomia, os rumos de sua própria vida e a emitir suas opiniões, mesmo que destoantes da orientação oficial. Suas crenças tornaram-se subjetivadas, ao passo que as pretensões de imposição de sentido da Igreja foram se enfraquecendo.

Os depoimentos coletados indicam e reiteram a existência da multiplicidade interna do Catolicismo e das diferentes posturas de seus agentes diante dessa questão. Indicam, assim, as tensões e arranjos construídos em torno das diversas representações das festas, produzidas pelos

padres, pelos fiéis e pela oficialidade eclesial, vinda de Roma e de seus agentes intelectualizados. A pesquisa, mesmo sendo restrita a um local geográfico demarcado, e, portanto, com poder limitado de generalização, remeteu aos modos de operação contemporânea dos agentes eclesiais em um ambiente reflexivo, que sujeita as tradições à avaliação social, de acordo com Giddens (1997).

Os padres ouvidos indicam a necessidade de recriar esse espaço público urbano a partir dos usos e contra-usos de espaços consagrados. Se alguns anseiam pela volta aos moldes antigos de se fazer a festa em Montes Claros e pelo resgate do papel da Igreja como protagonista, outros parecem reconhecer que, para ser público, o espaço e suas apropriações precisam manifestar a “afirmação das singularidades e o reconhecimento das diferenças” (LEONEL, 2015, p.188). Assim, diante de vários desafios, a Igreja contemporânea procura afirmar-se como instituição capaz de dar conta de questões que se situam além do plano da fé, para manter-se socialmente plausível.

Bibliografia

AZEVEDO, Thales de. *Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo*. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996, p. 165-194.

CAMURÇA, Marcelo A. Entre sincretismo e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/81/14-marcelo.pdf>. Acesso em 22/03/1015

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: UNESP, 2011.

COLARES, Mona Lisa Campanha. *A Tradição no Mundo Contemporâneo: análise dos caboclinhos montesclarenses - terno do congado das Festas de Agosto*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros - MG, 2006.

DIAS, Jânio Marques. Festas de Agosto: A recuperação da história cultural de Montes Claros. *Revista Negritude*, Montes Claros, ano II, nº8, agosto de 2007.

FERNANDES, Silvia. Catolicismo estrutural – interpretações sobre o censo da igreja católica e a mudança sociocultural do catolicismo brasileiro. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, São Luiz, v. 1. n.,1,p 185-202, jul-dez/2015

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LEONEL, Guilherme Guimarães. *Entre a cruz e os tambores: Conflitos e tensões nas festas do Reinado (Divinópolis-MG)*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de pós-graduação em Ciências Sociais. Belo Horizonte, MG, 2015.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. *Estudos de Religião*, Ano XXII, n.34, 70-83, jan/jun. 2008.

PEREZ, Léa F. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, dezembro 2004. p. 17-28. (Dossiê Religiões no Brasil - USP).

QUEIROZ, L. R. S. *Performance Musical nos ternos de Catopês de Montes Claros*. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia - Escola de Música. Salvador, 2005.

SANCHIS, Pierre. As Tramas Sincréticas da História. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 10, n. 28, São Paulo, jun. 1995.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 34-63.

SILVA, Francino. *Sincretismo religioso nos festejos do catolicismo Norte Mineiro*. Disponível em <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364846835_ARQUIVO_Sincretismoreligiosonosfestejosdocatolicismonort1.pdf> Acesso em 08/09/2015.

SOUZA, Antônio Alvimar. *A igreja entrou renovadamente na festa: Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais*. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso". *Ciências Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, no 3, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*. 67, setembro/novembro, 2005. São Paulo: USP, 2005. p. 14-23.

Recebido em 27/07/2017
Aprovado em 06/09/2017

I Viviane Bernadeth Gandra Brandão. Mestre em Estudos Culturais Contemporâneos pela Universidade FUMEC (MG). Professora de Serviço Social na Universidade Estadual de Montes Claros (MG) / Unimontes. Contato: viviane.gandra1@hotmail.com

II Dados disponibilizados pelo IBGE em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em 28 de janeiro de 2016.

III Para Giddens (1997), sociedade pós-tradicional é aquela em que a tradição não foi totalmente banida, mas sim dissolvida e reconstruída ao mesmo tempo, submetida ao questionamento de seus pressupostos. Há uma transformação do seu papel e níveis de atuação.

As Reestruturas do Sentido de Pertença à Igreja Católica nos Bispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora e D. Arlindo Furtado: Adaptação ou Resistência às Mudanças Políticas e Culturais em Cabo Verde?

Las Reestructuraciones del Sentido de Pertenencia a la Iglesia Católica en los Obispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora y D. Arlindo Furtado: ¿Adaptación o Resistencia a los cambios políticos y culturales en Cabo Verde?

The Restructuring of the Meaning of Belonging to the Catholic Church in the bishoprics of D. José Colaço, D. Paulino Évora and D. Arlindo Furtado: Adaptation or Resistance to Political and Cultural Change in Cabo Verde?

Adilson Filomeno Carvalho Semedo¹

Palavras chave:

Cabo Verde

Igreja Católica

Sentido de Pertença

Resumo:

Este artigo relaciona a reestruturação dos sentidos de pertença à Igreja Católica de Cabo Verde com as transformações culturais, políticas e religiosas que marcam a contemporaneidade neste arquipélago. Apresenta a «pertença como institucionalização», «pertença como tradição/memória» e «pertença como compromisso» como os paradigmas dominantes na história da Igreja Católica em Cabo Verde, e discute o significado cultural da transição da «pertença como tradição/memória» para a «pertença como compromisso», que é transversal aos bispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora e D. Arlindo Furtado.

Resumen:

Este artículo relaciona la reestructuración de los sentidos de pertenencia a la Iglesia Católica de Cabo Verde con las transformaciones culturales, políticas y religiosas que marcan la contemporaneidad en este archipiélago. Presenta la «pertenencia como la institucionalización», «pertenencia como tradición/memoria» y «pertenencia como compromiso» como los paradigmas dominantes en la historia de la Iglesia Católica en Cabo Verde, y se discute el significado cultural de la transición de la «pertenencia como tradición/memoria» a la «pertenencia como compromiso», que es transversal a los obispos de D. José Colaço, D. Paulino Évora y D. Arlindo Furtado.

Palabras clave:

Cabo Verde
Iglesia Católica
Sentido de Pertenencia

Keywords:

Cabo Verde
Catholic Church
Sense of Belonging

Abstract:

This article relates the restructuring of the senses of belonging to the Catholic Church of Cabo Verde with the cultural, political and religious changes that mark the contemporaneity in this archipelago. It presents “belonging as institutionalization”, “belonging as tradition/memory” and “belonging as commitment” as the dominant paradigms in the history of the Catholic Church in Cabo Verde. It also discusses the cultural significance of the later restructuring, the transition from “belonging as tradition/memory” to “belonging as commitment”, which is transversal to the bishoprics of D. José Colaço, D. Paulino Évora and D. Arlindo Furtado.

As Reestruturações do Sentido de Pertença à Igreja Católica nos Bispados de D. José Colaço, D. Paulino Évora e D. Arlindo Furtado: Adaptação ou Resistência às Mudanças Políticas e Culturais em Cabo Verde?

Introdução

Considera-se que as reconfigurações do campo religioso na modernidade constituem um produto de respostas aos processos modernos de secularização, globalização, destradicionalização, fragmentação, reflexividade e individualização (CLARKE, 2006). No que concerne à capacidade de renovação e de inovação da religião no continente africano demarcam-se a adoção, tanto pelos movimentos pentecostais como pelos radicais islâmicos, das tecnologias dos meios de comunicação para fazer proselitismo através de vídeos, músicas e sermões, no quadro de agendas transnacionais de conversão, e a forma como a religião na África continua a ser exportada para outros continentes, particularmente para as Américas e para a Europa, como parte do processo de globalização (GORE, 2008).

O panorama religioso em Cabo Verde, por razões diversas, com destaque para a mobilidade transnacional, interliga-se com estas tendências globais e regionais. Os dados do último censo, datado de 2010, deram nomes e números à diversidade religiosa dentro do arquipélago. Indicam que 1,5% da população inquirida está ligada à Igreja Adventista do Sétimo Dia; 0,9% à Assembleia de Deus; 77,3% à Igreja Católica; 0,1% à Igreja Deus é Amor; 1,7% à Igreja do Nazareno; 1,8% ao Islão; 25 efetivos, correspondentes à proporção de quase 0,0%, aparecem ligados ao Judaísmo;

0,5% à Igreja Nova Apostólica; 1,9% ao Racionalismo Cristão; 1,0% às Testemunhas de Jeová; 0,4% à Igreja Universal do Reino de Deus; 1,3% a uma outra não especificada; enquanto 10,8% aparecem associados aos sem religião (INE CV, 2010).

A partir da morfologia dessa diversidade, contata-se, no quadro das mudanças culturais que se assinalam na sociedade em Cabo Verde após a independência política em 1975, que os aspetos relacionados com a vivência religiosa se destacam pela sua ambivalência, constituindo um desafio tanto para os indivíduos, para as organizações, como para a sociedade. Por um lado, as religiões ainda exercem influência aceite e reconhecida na esfera subjetiva enquanto reguladoras da construção das identidades de género, da sexualidade e da conjugalidade (SEMEDO, 2009; LOBO; MIGUEL, 2015), por outro lado, constitui um dos orgulhos da República a afirmação da sua laicidade (SEMEDO, 2015).

Decorrente disso, propomos que a forma como a Igreja Católica local de Cabo Verde, unidade representativa em termos históricos, demográficos e simbólicos, tem reestruturado o sentido de pertença dos leigos traduz a interiorização da mudanças políticas e culturais que marcam a sociedade contemporânea em Cabo Verde. Portanto, é uma estratégia desta coletividade religiosa no sentido de compatibilizar-se estruturalmente com a sociedade, assegurando, simultaneamente, a sua adaptação e a sua resistência, na medida em que orienta as mudanças em prol do seu programa de ação.

Adotamos a conceptualização de sentido na aceção luhmanniana, enquanto forma que ordena o experimental, determinando-lhe a referência a ulteriores possibilidades, na medida em que é apresentação simultânea do real, enquanto atual, e do possível, enquanto potencial (CORSI; ESPOSITO; BARALDI, 1996).

Por pertença à Igreja Católica assumimos uma relação que se estabelece entre a instituição igreja e as suas partes constituintes humanas, podendo assumir formas semânticas diversas. Pressupõe aceitação e reconhecimento mútuos derivados da incorporação de um sistema de disposições estruturantes (BOURDIEU, 2007) que articula formas de apreciar, de sentir, de agir específicas do ethos e da ética católicos, gerando, assim, formas de ordenação da experiência religiosa.

Essa ordenação da experiência objetiva-se em três dimensões: a cognitiva, porque enquanto algo que se aprecia, implica conhecimento; a emotiva, na medida em que é algo que se sente e, por isso, é motivação; a prática enquanto é algo que se faz, portanto, é ação.

Em termos metodológicos, adotamos a abordagem qualitativa e a recolha das evidências, sob as quais suportamos esta reflexão, cingiu-se a pesquisa documental. Assim, documentos eclesiais, artigos de jornais, entrevistas impressas e em vídeo, constituíram as matérias-primas sob as quais construímos essa problematização, no sentido de fazer do sentido de pertença a Igreja Católica de Cabo Verde “um objeto para o pensamento” (FOUCAULT *apud* REVEL, 2005, p. 3) sob a forma de conhecimento científico.

A narrativa coerente que propomos, entretanto, não se confunde com as evidências factuais, desordenadas, contínuas e descontinuas desse fenómeno. A sistematização que fizemos a partir de dados documentais dispersos é uma construção que tem propósitos meramente analíticos.

I. Uma Proposta de Configuração dos Sentidos de Pertença a Igreja Católica em Cabo Verde

Se a questão da pertença acompanha a constituição da Igreja Católica

em Cabo Verde, entendemos que é errado supor que ao longo do tempo ela tenha significado a mesma coisa ou que tenha sido suportada nos mesmos pressupostos. Pelo contrário, propomos que acompanhando a evolução da sociedade em Cabo Verde surgiram paradigmas ou modelos de pertença distintos no interior desta igreja particular.

Assim, correspondente à fase Jurisdicionalista das relações Estado/Igreja em Cabo Verde, com forte ingerência do Estado no âmbito religioso, mas ao abrigo da assunção de uma confissão religiosa como Religião do Estado, descortinamos o paradigma que definimos como «pertença como institucionalização».

Correspondente à fase Separatista (usamos a aceção técnico-jurídica e política que designa o separatismo como sistema de separação entre o Estado e a Igreja) aparecem os paradigmas de «pertença como tradição/memória» e «pertença como compromisso».

Em termos temporais, propomos que o paradigma de «pertença como institucionalização» predomina durante o período 1462-1820, enquanto o paradigma de «pertença como tradição/memória», embora erigido nos alvares do liberalismo no período da monarquia constitucional, se consolida no período da Primeira República e do Estado Novo português e predomina até aos primeiros anos do século XXI (1910-2009).

Por sua vez, o paradigma de «pertença como compromisso» é correspondente às determinações saídas do Concílio Vaticano II, quando passa-se de uma Igreja tida como uma hierarquia e uma estrutura social desigual, para uma Igreja como comunidade de batizados (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2008). Esse paradigma consta do programa do bispado de D. José Colaço e de D. Paulino Évora, mas conso-

lida-se com algumas mudanças institucionais introduzidas pelo governo do bispado de D. Arlindo Furtado (2009-2017).

Assim, é nosso entendimento que como modelo de relação entre a Igreja local e os seus membros predominou inicialmente uma relação regulada institucionalmente, como suportes políticos e jurídicos que asseguravam que os moradores de Cabo Verde fossem igualmente súbditos do reino e membros pertencentes à Igreja Católica.

Durante os séculos XV-XVIII, o Padroado Espiritual da Ordem de Cristo fez da coroa portuguesa a protetora da fé, assegurou que a fé legitimasse as ações expansionistas e de conquista da coroa; permitiu a construção do «outro religioso generalizado» - os infiéis (judeus, cristãos novos, mouros, animistas) - e a regulação jurídica das suas ações nos territórios do reino (SANTOS; SOARES, 2001).

A experiência religiosa era marcada pelo catolicismo em posição social e política privilegiada; pela associação das religiões tradicionais africanas com as práticas demagia e feitiçaria; pela presença conjuntural do judaísmo oriundo da Europa; e pelo combate ao Islão trazido por africanos escravizados (BARCELOS, 2003).

Ser morador de direito nas ilhas implicava, simultaneamente, ser súbdito do reino e fiel católico. O destaque vai para o batismo enquanto ritual que assegurava essa dupla condição e o concomitante direito de entrada na sociedade. Deste modo a pertença à Igreja Católica permitia que a identidade religiosa do legítimo morador das ilhas fosse, igualmente, elemento constituinte da sua identidade política. Portanto, nessa fase havia uma simbiose entre a identidade religiosa e a identidade política.

Num contexto político distinto, marcado primeiramente pelo liberalismo e depois pelo republicanismo, as contestações

ao poder da Igreja Católica culminaram em alterações no quadro jurídico que retiraram as bases para um sentido de pertença sustentado na institucionalização, à medida que o catolicismo passa da condição de religião do estado para a de religião da nação portuguesa.

Entre 1820 e 1975 a experiência religiosa é marcada pelo catolicismo ainda em posição social e política privilegiada, ressaltando os anos 1910-1926 (SEMEDO, 2015); pela presença judaica europeia e magrebina decorrente de fluxos comerciais (CORREIA, 1998); pela entrada do protestantismo (luteranismo, metodismo, anglicanismo e calvinismo) oriundo dos EUA, via retorno de emigrantes (CORREIA, 2005); pela admissão do Racionalismo Cristão oriundo do Brasil (VASCONCELOS, 2012); e pela chegada dos evangélicos (Baptistas, Adventistas dos Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová) e do baháismo (SILVA, 2005).

Nesse período, os diálogos entre a igreja Católica e o poder político foram construídos a partir do peso tradicional da Igreja Católica na cultura e na história de Portugal e das suas colónias, tendência acentuada durante o Estado Novo (CRUZ, 1998). A simbiose se dá entre a identidade religiosa e a identidade cultural, e esta orientação estender-se-á à Primeira República de Cabo Verde e aos primeiros anos da democracia pluralista.

Essa simbiose permitiu que o governo da diocese de D. José Colaço reestruturasse a ação da Igreja local no conturbado período que antecedeu a independência nacional e que o governo da diocese de D. Paulino Évora reconstruísse a compatibilidade estrutural entre o catolicismo e a sociedade cabo-verdiana pós-colonial, assegurando uma base de diálogo como os novos poderes políticos (SEMEDO, 2015). Pertencer à igreja no quadro da simbiose entre a identidade re-

ligiosa e a identidade cultural é algo que se herda, legada pela tradição, e uma memória que se atualiza no presente.

Entretanto, as interrogações acerca do sentido de fé do crente católico, acentuadas pelo fenómeno das profanações nos anos 90 do século XX, e a crescente diversificação do campo religioso em Cabo Verde, questões que marcam a primeira década do século XXI, criaram condições para que as autoridades católicas problematisassem o sentido de pertença suportado na tradição/memória e começassem a refletir na criação de estruturas eclesiais que assegurassem a primazia do sentido de pertença como assumpção de compromisso.

Importa referir que com a pertença como compromisso busca-se uma simbiose entre a identidade religiosa e a identidade pessoal. Pretende-se que o fiel já não pertença à igreja por tradição (familiar) ou porque culturalmente ele herdou essa pertença, mas porque tal pertença orienta toda a sua vivência, traduzindo-se numa participação ativa suportada numa simetria entre direitos e deveres plenamente assegurados e assumidos. Ganha ascendência a figura do convertido, na linha do proposto por Hervieu-Legér (2005).

A tabela que segue abaixo sintetiza as dimensões dos paradigmas apresentados:

Paradigma Dominante	Período temporal	Referência do Sentido da Fé	Orientação da Ação	Simbiose Preconizada	Tipo de Identidade	Significado do Batismo
Pertença como Institucionalização	1462/1820	Exterior	Unilateral (Igreja → fiel)	Religião/ Política	Religiosa/ Política	«Selo» Social
Pertença como Memória/Tradição	1910/1997	Exterior	Unilateral (Igreja → fiel)	Religião/ Cultura	Religiosa/ Cultural	Ritual Tradicional
Pertença como Compromisso	1997/2017	Interior	Bilateral (Igreja → fiel)	Religião/ Indivíduo	Religiosa/ Pessoal	Conversão Pessoal

Tabela 1: Quadro síntese das dimensões dos paradigmas de pertença a Igreja Católica em Cabo Verde (fonte: o autor)

Observemos, de seguida, como se apresenta essa discussão nos três bispados referenciados, relevantes na medida em que são contemporâneos as mudanças socioculturais na sociedade em Cabo Verde.

II. D. José Colaço e o Catolicismo como Património Cultural

Segundo a apreciação feita pelo Cónego José Jacinto ao jornal *Novo Jor-*

nal Cabo Verde, de 27 de outubro de 1994, o programa missionário do bispo D. José Colaço, a recristianização do arquipélago, passava pela constituição de um clero local. Assim, o seu bispado seria o reflexo de uma máxima que lhe é atribuída: «diocese sem seminário – lar sem crianças», pelo que ultrapassada a primeira fase de emergência material e espiritual, mereceria particular atenção a questão da vida consagrada, cujo primeiro passo foi a construção, no dia 7 de outubro de 1957, do «Seminário de S. José» (CERRONE, 1983, p. 54-55).

Nas suas comunicações com os leigos e com as autoridades coloniais, invariavelmente, aparecem referências à relação entre o catolicismo e a cultura cabo-verdiana. Assim, por exemplo, em outubro de 1959, no discurso por ocasião do seu jubileu, afirmou:

Tem esta terra a distinção de ter nascido para o Catolicismo, quando nasceu para a vida. Foram cristãos os seus primeiros templos, cristãos os primeiros cânticos que romperam o seu silêncio milenário (D. José Colaço, in *Cabo Verde Boletim de Propaganda e Informação*, outubro de 1959, p. 22).

Na sua mensagem «Na hora de Esperança», referente aos acontecimentos da primeira quinzena de maio de 1974 que marcaram a cidade da Praia, na sequência do 25 de Abril, vislumbra-se também essa relação entre o catolicismo e a cabo-verdianidade:

Um valor me cumpre pôr em plena luz nesta viragem: o valor do espírito, nesta terra caldeada na mensagem cristã do Evangelho. O Cristianismo é o mais íntimo foco da vida para o caboverdiano. O Cristianismo é a alma de Cabo Verde. Seremos menos caboverdianos e, até deixaremos de ser caboverdianos, se enveredarmos por caminhos que ponham em risco a abertura a Deus ou venham a diminuir a estima pelos mensageiros de Deus (D. José Colaço, in *O Arquipélago*, de 16 de maio de 1974, p. 8).

Na sua carta de despedida da diocese lembrou o progressivo, ainda que lento, processo de desenvolvimento do apostolado dos leigos no seio das comunidades e o facto de não se poder dizer que todos os leigos em Cabo Verde sentem e vivem a sua responsabilidade social em pleno (COLAÇO, maio 1975, p. 3-6).

Mostrou-se convicto que na hora histórica que se abria, tudo levava a crer, mais precisaria a igreja em Cabo Verde da consciencialização e vivência por parte dos leigos, sobretudo dos jovens e lembrou que devem os “leigos oferecer-se a assumir as responsabilidades do funcionamento regular das comunidades, em colaboração com os sacerdotes” (idem). Assim, o último pronunciamento do bispo goês anunciou um ideal, cuja concretização foi entregue aos leigos:

A Igreja, mais do que dantes, olha esperançadamente para as fileiras leigas e vai entregando aos leigos maiores responsabilidades. Que os leigos de Cabo Verde sejam dignos desta hora de promoção laical e nada recusem, nem mesmo os serviços difíceis; nem mesmo os serviços normalmente desempenhados pelos sacerdotes ou religiosos, a fim de que Cristo seja a grande luz nesta terra, uma luz a iluminar as cidades e as aldeias, as casas situadas à borda das estradas ou no recôndito dos montes. Cristo, com todos, na pessoa dos cristãos! Cada cristão um facho aceso no meio das pequenas e grandes povoações deste vasto Arquipélago, - todo ele pertença de Cristo! (*ibidem*, p. 6-5).

Essas passagens são exemplos de vários momentos em que a simbiose entre a identidade cultural cabo-verdiana e a identidade cristã foi a argamassa sob a qual este bispo construiu o seu diálogo com a sociedade.

Reparamos que o apelo ao compromisso do laicado já era uma demanda. Era do conhecimento público, na altura, que o Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC) vinha com a força dirigente e a luz do povo da Guiné e Cabo Verde. Nesse sentido impunha-se que cada cristão fosse um facho aceso da luz de Cristo. Essa tarefa foi uma das muitas herdadas pelo primeiro bispo natural de Cabo Verde.

III. A Transição Paradigmática no Bispado de D. Paulino Évora: da «Pertença Tradição/Memória» à «Pertença Compromisso» (1975-2009)

O panorama religioso pós-independência é marcado em termos denominacionais pelo facto do catolicismo deixar de ser politicamente privilegiado; pelo reconhecimento político e social da presença do Islão; e diversificação da presença evangélica, pentecostal e neopentecostal proveniente da África, América do Sul e Extremo Oriente.

Pode-se afirmar que a primeira fase do bispado de D. Paulino Évora foi orientada para o resgate da Igreja, distanciando-a do colonialismo e a enquadrando na nova sociedade emergida com a Independência Nacional. A preservação do catolicismo como elemento constituinte e estruturante da cultura cabo-verdiana foi um objetivo explícito no quadro do propósito da caboverdianização da Igreja Católica em voga na altura, a par da promoção de um maior compromisso dos clérigos, dos religiosos e dos leigos para com a Igreja (ÉVORA, 1982).

A Independência Nacional de Cabo Verde estipulou formalmente que a Igreja local, contrariamente à situação política colonial, deixava de usufruir de uma posição privilegiada perante a administração política. Consequentemente, a unidade política Cabo Verde-Guiné-Bissau e «o retorno a África» tornaram possível a entrada de emigrantes muçulmanos e a organização do Islão no arquipélago nas décadas seguintes (SILVA, 2005), situação que durante séculos havia sido contida.

O novo estado sobrepôs a noção de nação africana a qualquer outro ideário de nação (FERNANDES, 2006), no âmbito do projeto de retorno às origens africanas, que dispensou o suporte religioso. Essa orientação ideológica tem o condão

de romper com a secular ligação entre a cultura cabo-verdiana e o cristianismo.

A preservação dessa memória foi, por isso, um desafio nos primeiros anos do bispado de D. Paulino, mitigando-se à medida que o fervor ideológico revolucionário esmorecia, particularmente, a partir do fim da unidade Guiné-Cabo Verde, de modo que as celebrações dos 450 da criação da Diocese de Santiago, entre 1982-1983, foram a primeira grande manifestação da pujança católica no período pós-independência (VASCHETTO, 1987).

Com maior consistência a partir deste período, a pertença maciça da população à Igreja católica, o enraizamento do catolicismo no ethos cabo-verdiano tanto serviram de base para os diálogos entre os poderes político e religioso durante a primeira República de Cabo Verde, como foram os fundamentos morais que legitimaram a intervenção pública do clero no período da transição para o regime democrático pluralista e nos primeiros anos da segunda República (SEMEDO, 2016).

Entretanto, na segunda metade dos anos noventa, o pressuposto demográfico que sustentava a condição maioritária da catolicidade no arquipélago, assumiu contornos teológicos fraturantes perante a questão das profanações. Se em outubro de 1996 os Padres de Santiago louvaram a serenidade e o bom senso que os católicos demonstravam perante tais acontecimentos e anunciaram, entretanto, que juntos tomariam “as medidas que se impõem para que as profanações tenham o seu termo” (Comunicado/Denúncia in *Terra Nova*, de outubro de 1996, p. 8.), um ano mais tarde o Bispo D. Paulino Évora viu-se perante o imperativo de admitir a possibilidade de cumplicidade do «rebanho de Deus» em Cabo Verde, no caso das profanações (cf. *A Semana*, de 24 de outubro de 1997, pp. 2-3).

Constituía uma expectativa do Governo da Diocese que a população, sendo maioritariamente católica, apoiaria o corpo ministerial, por exemplo, colaborando com as estruturas judiciais na apuração dos responsáveis pelas profanações. A decepção desta expectativa ficou evidenciada quando passou a ser considerada a possibilidade da cumplicidade dos paroquianos e da participação daqueles que andam colados à «batina do padre» (PINA, julho 1998).

Esta situação despoletou, todavia, profundas interrogações:

a) Poderia o corpo ministerial, sem a confiança na fé dos leigos, indicar o caminho a seguir e esperar que abarque todos os aspetos da vida social em que estes se veem envolvidos?

b) Continuará a Igreja local a acreditar no homem cabo-verdiano com a mesma fé com que acredita em Deus, aspeto, que, segundo “Frei Camilo Torassa (1995), é um apanágio da Igreja Católica?

c) Que pastoral para o contexto histórico em que o pressuposto da pertença massiva da população ao catolicismo permanece válido, mas em que se constata que o “sentido da fé” (*Lumen Gentium*, n.º 12 in Concílio Vaticano II, 1998, p. 27), ou seja, «a indefetibilidade de adesão dos fiéis à fé transmitida, a profundidade da penetração e a intensidade da transposição para a sua vida», encontram limites nas outras vivências sociais?

Enquanto espelho deste processo reflexivo, os últimos anos do governo do Bispo D. Paulino Évora marcam o nascimento de uma nova fase, em que a Igreja local sinaliza o reconhecimento da evidência de que a adesão massiva da população ao seu credo não correspondia a assunção do apostolado. Esse diagnóstico impulsiona o fecho de mais um período

na vida da Igreja Católica nas ilhas de Cabo Verde, o do magistério prioritariamente moral/político, que enforma o que Cerrone (1983) descreve como a fase da restauração, eternamente imperativo a atualização da ação pastoral.

IV. A Consolidação do Paradigma de Pertença como «Compromisso» no Bispado de D. Arlindo Furtado (2008-2017)

Se o bispado de D. Paulino Évora teve como desafio primordial a questão de liberdade social e política, o bispado de D. Arlindo Furtado, certamente, é marcado pelos desafios que a liberdade pessoal, subjetivamente objetivada, coloca à igreja católica local.

Os desafios que a Diocese de Santiago de Cabo Verde enfrenta e enfrentou nos tempos mais recentes são plurais e podem ser sistematizados em três dimensões. Na dimensão sistémica esses desafios mostram-nos que, nos últimos anos, a religião tornou-se o principal recetáculo da exclusão gerada nos subsistemas económico, político, jurídico, educativo. Por exemplo, as referências a uma religiosidade difusa, não fixada de forma institucional, têm sido recorrentes nas músicas rap e hip-hop, veiculadas em discursos de denúncia dos males sociais e de contestação à sociedade, associadas ao despertar de uma “espiritualidade da libertação” (BARRIOS, 2007 *apud* LIMA, 2016, p. 16).

A par disso, a diversificação da oferta religiosa e espiritual marcada pelo dinamismo do cristianismo evangélico e neopentecostal, basicamente de origem sul-americana e africana, a consolidação da presença do Islão, a emergência de novas religiosidades e de novas espiritualidades; o fenómeno das seitas, o secularismo e o satanismo, embora pouco expressivos em termos estatísticos, interpelam o catolicismo nas ilhas.

Já na dimensão individual, tornou-se incontornável a reflexão eclesial sobre as questões da liberdade de escolha religiosa do indivíduo, a privatização da vivência religiosa, a mercantilização dos bens espirituais; o sentido da fé do leigo católico.

A pastoral da comunhão e da proximidade que apostou na evangelização (2009-2010), na promoção do diálogo e da coresponsabilidade pastoral (2011-12), na consciencialização dos batizados de que são discípulos missionários (2013-2016), e que atualmente se tem orientado pela promoção da paróquia viva, renovada e missionária (2017-2020), retrata as estratégias que a Igreja local, sob o bispado de D. Arlindo Furtado, tem acionado para atender as interpelações que a sociedade lhe impõe (DIOCESE DE SANTIAGO de CABO VERDE, 2017).

Vivemos um período em que esta igreja já tem programada uma mudança na orientação que se tem acerca do que é a paróquia. Falamos da consolidação do novo modelo de governança paroquial que abandona o «princípio territorial» do enquadramento religioso de uma população, em favor do «princípio associativo» e cuja implementação efetiva simultaneamente «um discurso moderno de libertação» e «um discurso moderno de disciplinarização» (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2008).

Esse programa pressupõe, entretanto, que o compromisso pessoal seja o fundamento da ligação do leigo com a igreja. Assim, a liberdade pessoal dos leigos e as estruturais eclesiais encontram-se perante o desafio de criarem sinergias mutuamente edificantes, respeitando por um lado o princípio da liberdade, hegemónico nos nossos dias de democracia social, e o princípio da disciplina, elemento estruturante de toda a Igreja Católica Universal.

A consolidação do paradigma de pertença atualiza-se como sentido na medida em que, na sua exterioridade, possibilita a construção de uma nova compatibilidade estrutural entre a religião católica e a democracia social pluralista em Cabo Verde. Isto é notório em algumas intervenções públicas do Bispo D. Arlindo Furtado.

Por exemplo, no dia 26 de março de 2013, no programa «A Entrevista» da Televisão de Cabo Verde, afirmou o seguinte:

A Igreja tem duas coisas que deve assumir e assumir. Primeiro é o depósito da fé, a verdade que nós recebemos de Jesus Cristo, isto é invariável, que nos tentamos aprofundar e formulá-la de forma cada vez mais adequada. Depois há a forma de anunciar, a forma de manifestar essa mesma fé, que é chamada de pastoral. Isto deve variar consoante as necessidades de cada época. Esse é o empenho que a igreja deve ter, mas está sempre presente a liberdade das pessoas que, hoje, sobretudo, perante tantas propostas imediatistas que o mundo moderno apresenta, não estão todas imediatamente disponíveis.

Na sua interioridade, a consolidação do sentido de pertença como compromisso é uma resposta à necessidade de reforço do sentido de comunidade enquanto espaço de “fusão de horizontes” (GADAMER *apud* BAUMAN, 2004, p. 63):

A religião cristã tem uma proposta de vida, que a gente assume na liberdade (...). Se um grupo grande de pessoas viverem intensamente a sua fé, dando testemunho, encarnando na sua vida a mensagem recebida de Jesus Cristo, seguindo, afinal, os passos de Jesus Cristo, que é a vida do cristão, isto é, outro Cristo, muito bem. Mas isso depende muito da liberdade, da de-

cisão, do empenho de cada um e de toda uma comunidade. Há momentos em que os cristãos dão testemunho exemplar e que atraem os outros, aliás isso foi a vivência dos primeiros cristãos. Os que ainda não eram crentes diziam: «vede como eles se amam, como são amigos entre si, como são solidários, como vivem fraternalmente entre si». Isso é uma interpelação de todos os cristãos, em todos os tempos (D. Arlindo Furtado, *A Entrevista*, 26 de março 2013).

Claramente, a Igreja local abdica da condição de «igreja museu», secundarizando as suas valências enquanto *locus* tradicional, e orienta-se paulatinamente como uma comunidade viva de fiéis, um espaço compartilhado que resulta de experiências compartilhadas.

Entendemos que o apelo ao compromisso, quando compreendido, partindo dos seus fundamentos sociológicos, revela os esforços que têm sido desencadeados no sentido da modernização da igreja local.

Entretanto, no contexto pós 11 de setembro de 2001, a «geopolítica do atlântico»^{II} gerou, internamente, uma estratégia política que, de forma explícita, fez com que Cabo Verde ratificasse mais seis Convenções relativas ao terrorismo (BRITO, 2017), e, de forma implícita, visou a promoção do papel social das igrejas cristãs e a instrumentalização diplomática da universalidade da identidade cristã.

A gradual elevação política do cristianismo como uma das dimensões das identidades nacional e cultural assegurou um novo acoplamento político/religioso que, paulatinamente, foi instituindo as coletividades religiosas como parceiras/cooperantes no processo de desenvolvimento humano e social politicamente orientado^{III}. Esta estratégia, por razões diplomáticas, históricas e demográficas, centrou a sua

atenção na Igreja Católica e culminou com dois novos instrumentos jurídicos: o Acordo Jurídico entre a Santa Sé e o Estado de Cabo Verde, de 10 junho 2013, e o Regime Jurídico da Liberdade de Religião e de Culto em Cabo Verde, de 16 de Maio de 2014.

É caso para se dizer que se, por razões de ordem interna, o bispado de D. Arlindo é interpelado a reformatar o sentido de pertença do leigo católico, por razões de ordem externa, as roupagens negociais diplomáticas que o cristianismo/catolicismo confere a cabo-verdianidade tendem a manter ainda atuais as simbioses entre a identidade cristã e a identidade cultural cabo-verdiana.

Considerações Finais

Em três momentos distintos, e sem desconsiderar a complexidade desta problemática, evidenciamos que a reestruturação do sentido de pertença na Igreja Católica local atende ora aos desafios de cariz político, ora aos de natureza religiosa.

A igreja enquanto órgão social é impelida a responder aos desafios que a sociedade, na sua evolução, lhe coloca. No caso dos bispados de D. José Colaço e de D. Paulino Évora os desafios primários eram de natureza política. A questão da liberdade apresentou-se de forma distinta no fim do período colonial e nos inícios do período da independência e o vínculo construído com os seus membros em períodos tão desafiantes politicamente apelou à tradição, à memória, ao lugar na história que esta Igreja teve na constituição da sociedade e do espírito cabo-verdianos.

As lutas pelo sentido da vida e da realidade no contexto destes bispados opuseram frente a frente instituições religiosas e políticas. Não entranhemos assim que o magistério desses dois bispados tenha sido prioritariamente moral-político.

O governo de D. Arlindo Évora, entretanto, não encontra na evolução política os seus desafios primários, mas sim na evolução cultural. A centralidade dos seus desafios já não advém da liberdade enquanto valor político, mas sim da liberdade enquanto valor cultural. Assim, a diversidade religiosa, a liberdade religiosa, o consumismo, o relativismo cultural, despontam como autênticos desafios sociais à Igreja local^{IV}. Não que se trate de desafios meramente locais. Pelo contrário, são desafios gerados de forma global, o que desloca as lutas pelo sentido da vida e da realidade do frente a frente entre instituições religiosas e políticas, a medida em que essa luta se torna difusa, líquida, omnipresente na vida social embora já não localizável institucionalmente.

De realçar, todavia, que o diálogo da igreja local com as instituições políticas e outras instituições religiosas ainda busca e encontra suportes na sua relevância demográfica, cultural e histórica. Tanto o Acordo Quadro de 2013^V como as explicações para a criação do primeiro cardinalício cabo-verdiano^{VI} olharam para a história e daí retiraram a sua plausibilidade.

Neste sentido, é uma ironia da história que D. Arlindo Furtado, sistematicamente, não destaque com assiduidade a questão do peso tradicional e cultural do catolicismo nas ilhas nos seus pronunciamentos públicos, quando dois momentos fundamentais do seu bispado foram construídos com base nesse pressuposto. O presente parece ser o seu único foco e o compromisso a via para a construção do futuro que o seu governo idealiza para a Diocese de Santiago.

Entretanto, esse reforço do apelo ao compromisso terá de considerar algumas barreiras sociais, inerentes ao passado e à atualidade da igreja. Em pri-

meiro lugar, a religiosidade popular enraizada, derivada das insuficiências históricas da missionação católica em Cabo Verde, que afeta a dimensão cognitiva da pertença dos fiéis à igreja, uma vez que as crenças e as superstições comportam outros «saberes» acerca do que é a religião católica e do que é a igreja.

Em segundo lugar, o menosprezo secularista do catolicismo, gerado pela sua separação do campo político/intelectual, que afeta a dimensão motivacional da pertença, uma vez que os leigos, raramente, encontram nas suas figuras públicas políticas e intelectuais referências sociais de pertença à igreja.

Por último, o feiticismo da subjetividade (BAUMAN, 2008), associado à cultura do consumo e do prazer, que esconde a autotransformação das pessoas em mercadorias, o que afeta a dimensão prática, a ação, na medida em que a construção de uma identidade pessoal/cristã encontra muitas outras propostas de construção identitária concorrentes.

Depreendemos que, assim como em muitas outras regiões do mundo, é uma evidência que a modernização da sociedade em Cabo Verde deixe a Igreja Católica perante o imperativo de refletir sobre a reestabilização dos limites das suas expectativas totalitárias, no sentido de abarcadoras de toda a realidade social.

Nesta direção, a questão da estruturação do sentido de pertença interliga-se com a dimensão que dá conta das mudanças tanto nas Igrejas instituídas, como nas igrejas minoritárias e seitas, o que segundo “Dobbelaere (2004) corresponderia a secularização organizacional da igreja ou seitas. Todavia, a confirmação dessa hipótese exige a corroboração de mais observações empiricamente fundamentadas.

Bibliografia

- A SEMANA. Praia, 24 de outubro de 1997. Ano VII, n.º 323, p. 2-3.
- BARCELOS, Cristiano José Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. 2.ed. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas para Consumo: A Transformação das Pessoas em Mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.
- BOBINEAU, Oliver; TANK-STORPER, Sébastien. *Sociologia das Religiões*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BRITO, Emanuel. *Cabo Verde: uma plataforma de segurança internacional*. Mindelo: Edição do Autor, 2017.
- CABO VERDE BOLETIM DE PROPAGANDA E INFORMAÇÃO. Praia, outubro 1959. Ano XI, n.º 121.
- CERRONE, Frederico. *História da Igreja de Cabo Verde: subsídios*. São Vicente: Gráfica do Mindelo, 1983.
- CLARKE, Peter B. *New Religions in Global Perspective: A study of religious change in the modern world*. London and New York: Routledge, 2006.
- COLAÇO, D. José. À Despedida da Diocese. *Terra Nova: Órgão Cristão de Formação e Informação*. São Filipe, maio de 1975. Ano I, n.º 2, p. 3-6.
- COLAÇO, D. José. Na hora de Esperança. *O Arquipelago* (Órgão informativo do Centro de Informação e Turismo). Praia, 16 de maio de 1974. Ano XII, n.º 614, p. 8.
- Comunicado/Denúncia. *Terra Nova: Órgão Cristão de Formação e Informação*. Mindelo, outubro de 1996. Ano XXII, n.º 242, p. 8.
- CORREIA, Cláudia. *Presença de Judeus em Cabo Verde. Inventariação na documentação do Arquivo Histórico Nacional (1840-1927)*. Praia: Arquivo Histórico Nacional, 1998.
- CORREIA, Lina. *De Santo Antão a Brava. Lançando a semente*. Florida: Publicações Nazarenas África, 2005.
- CORSI, Giancarlo, ESPOSITO, Elena & BARALDI, Claudio. *Glosário sobre la Teoría Social de Niklas Luhmann*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996.
- CRUZ, Manuel Braga da. *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.
- DIOCESE DE SANTIAGO DE CABO VERDE. *Plano Pastoral 2017-2018: Pertença a Cristo, nossa Alegria e Missão*. Praia: 2017.
- DOBBELAERE, Karel. *Secularization: an analysis at three levels* (2nd printing). Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang, 2004.
- ÉVORA, D. Paulino. *Carta Circular "A Nossa Diocese em Reflexão"*. Praia: Diocese de Cabo Verde, março 1982.
- FERNANDES, Gabriel. *Em Busca da Nação: notas para uma reinterpretação do Cabo Verde Crioulo*. Florianópolis: Editora da UFSC, Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2006.
- GORE, Charles. Religion in Africa. In: WOODHEAD, Linda, KAWANAMI, Hiroko, & PARTRIDGE, Christopher. *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Second edition. London: Routledge, 2006. P. 1265-1296.
- HERVIEU-LEGÉR, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. 1.ed. Lisboa: Gradiva, 2005.
- INE CV. *Censo 2010*. Acesso em 13 de junho de 2011, disponível em <http://www.ine.cv/censo/censo2010.aspx>.
- LIMA, Redy Wilson. Street soldjas: breve aproximação teórica para o estudo de gangues de rua em Cabo Verde. COMTEXTOS, *Working Papers*. Minho, Série 2, n.º 2, P. 1-29, 2016.
- LOBO, Andréa; MIGUEL, Francisco. "I want to marry in Cabo Verde": Reflections on homosexual conjugality in contexts. *Vibrant, Virtual Braz. Anthropology*, Brasília, v. 12, n. 1, p. 37-66, June 2015.
- LUMEN GENTIUM (Constituição Dogmática sobre a Igreja). In: Concílio Ecuménico Vaticano II. *Documentos Conciliares: Constituições, Decretos, Declarações e Mensagens Conciliares*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998. P. 3-108.
- PINA, Alírio Dias de. Detidos libertados, Igreja Adventista denuncia perseguição. *A Semana*. Praia, 24 de julho de 1998. Ano VIII, n.º 361.

RADIO E TELEVISÃO DE CABO VERDE. TCV (Produtor executivo). *A Entrevista: D. Arlindo Furtado, Bispo de Santiago [Programa de televisão]*. Praia: TCV, 26 março, 2013.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

SANTOS, Maria Emília Madeira; SOARES, Maria João. Igreja, Missionação e Sociedade. In: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.). *História Geral de Cabo Verde*. Vol. II, 2.ed. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Praia: Instituto Nacional de Investigação Cultural, 2001. P. 359-508.

SEMEDO, Adilson F. C. O Catolicismo nos Contextos e Circunstâncias da Modernidade em Cabo Verde. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, Vol. XXXI, p. 107-126, 2016.

SEMEDO, Adilson F. C. *Religião e Cultura: A Influência da Igreja Católica na Reprodução da Dominação Masculina em Cabo Verde*. Porto: CEAUP, 2009.

SEMEDO, Adilson F. C. *Religião e Política em Cabo Verde: Os Posicionamentos Públicos do Governo da Diocese perante as Mudanças Políticas (1975 – 2001)*. Praia: Editorial Sotavento, 2015.

SILVA, Tomás V. *(Kon)Tributu (pa libertason y dizanvolvimentu)*. Praia: Edição do Autor, 2005.

TORASSA, Camilo Frei. Conheça a História do Cristianismo: A Igreja Ortodoxa na Tormenta. *Terra Nova: Órgão Cristão de Formação e Informação*. Mindelo, maio de 1995. Ano XX, n.º 227, p. 7.

VASCHETTO, Bernardo. *Ilhas de Cabo Verde: Origem do povo caboverdiano e da diocese de Santiago de Cabo Verde*. Boston: Edição Farol, 1987.

VASCONCELOS, João. *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*. Segunda Edição. São Vicente: Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde, 2012.

I Adilson Dilomeno Carvalho Semedo. Doutor em Sociologia pela Universidade do Porto. Professor da Universidade de Cabo Verde. Contato: adiguído@hotmail.com

II Segundo “Brito (2017), Cabo Verde está situado no cruzamento de importantes rotas marítimas e aéreas, destinadas aos países ocidentais, mais visados pelas organizações terroristas, de inspiração islâmica, como sejam os Estados Unidos, a Espanha, a França e o Reino Unido. Para além do tráfico de passageiros que passa pelo nosso território, salienta que estas rotas movimentam recursos energéticos e minerais, importantes para as economias do Norte do Atlântico. Nesta perspetiva, defende que o poder funcional ou relacional do arquipélago pode constituir justificação para atos terroristas no mar, em portos e aeroportos internacionais do país.

III É exemplificativo o protocolo assinado entre a Câmara Municipal de Praia, a capital do país, e a Paróquia Nossa Senhora da Graça, no dia 15 de Agosto de 2015, com o objetivo de estabelecer os princípios e as bases de cooperação nas áreas de cultura, património, urbanismo, desenvolvimento social e juventude.

IV Vide a este respeito a entrevista de D. Arlindo Furtado ao jornal Expresso das ilhas, de 16 de abril de 2014, p. 16-19.

V Acordo entre a República de Cabo Verde e a Santa Sé relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica em Cabo Verde, Artigo 15, Alínea 1.

VI Vide “Dom Arlindo, o nosso primeiro cardeal: Um poliglota entendido em textos canónicos”, disponível em <http://anacao.cv/2015/01/12/dom-arlindo-o-nosso-primeiro-cardeal-um-poliglota-entendido-em-textos-canonicos/>, acesso em: 01 abr. 2017; Expresso das Ilhas, Praia, 7 de janeiro de 2015, p. 4-5.

Recebido em 31/07/2017

Aprovado em 04/09/2017

**Entre imagens, modernidade e religião:
a iconologia protestante no Brasil**

**Entre imágenes, modernidad y religión:
la iconología protestante en Brasil**

Pictures, modernity and religion: a Protestant iconology in Brazil

Priscila Vieira e Souza¹

Palavras chave:

Modernidade

Fotografia

Protestantismo

Visualidade

Resumo:

Esse artigo propõe examinar as relações entre modernidade, protestantismo e fotografia a partir de um percurso teórico e de um acervo imagético. O primeiro busca compreender as relações entre modernidade, visualidade e a história do protestantismo no Brasil. Tais inter-relações compõem a primeira parte do texto. A segunda parte do texto descreve o acervo imagético. As análises apresentadas enfocam duas coleções: os arquivos do Centro Audio Visual Evangélico - O CAVE; e *The Grubb Collection*, conjunto de álbuns pessoais do missionário britânico Keneth Grubb. O texto apresenta resultados parciais da pesquisa, tais como uma breve descrição de três tipologias classificatórias das imagens protestantes; o status privilegiado da fotografia; e dois recortes temáticos que agregam imagens dos dois acervos estudados.

Resumen:

Este artículo propone examinar las relaciones entre modernidad, protestantismo y fotografía a partir de un recorrido teórico y de un acervo imagético. El primero busca comprender las relaciones entre modernidad, visualidad y la historia del protestantismo en Brasil. Estas interrelaciones componen la primera parte del texto. La segunda parte del texto se centra en el acervo imagético. Los análisis presentados describe dos colecciones: los archivos del Centro Audio Visual Evangélico - el CAVE; y The Grubb Collection, conjunto de álbumes personales del misionero británico Keneth Grubb. El texto presenta resultados parciales de la investigación, tales como una breve descripción de tres tipologías clasificatorias de las imágenes protestantes; el estado privilegiado de la fotografía; y dos recortes temáticos que agregan imágenes de los dos acervos estudiados.

Palabras clave:

Modernidad
Fotografía
Protestantismo
Visualidad

Keywords:

Modernity
Photography
Protretantismo
Visuidade

Abstract:

This paper is about the relation between modernity, Protestantism, and photography. The first part of the paper explores a theoretical framework to understand these relations and to develop a visual approach to the history of Protestantism in Brazil. The second part of the paper has its focus on analyzing pictures and images from two archives: the Evangelical Audiovisual Centre (CAVE); and The Grubb Collection, a collection of personal photographs produced by Keneth Grubb, a British Missionary in Brazil. The paper then presents partial results of this research, such as a proposal of a typology to classify three different kinds of Protestant images; the privileged status of photography in these relations; and two themes that are central in the pictures and images of both archives.

Entre imagens, modernidade e religião: a iconologia protestante no Brasil

1. Introdução: pesquisa, contexto e metodologia

Esse artigo propõe examinar as relações entre modernidade e protestantismo a partir de um percurso teórico e de um acervo imagético. O primeiro busca compreender as relações entre modernidade, visualidade e a história do protestantismo no Brasil. Tais inter-relações compõem a primeira parte do texto. O acervo imagético é composto por duas coleções: os arquivos do Centro Audio Visual Evangélico - O CAVE, abrigado pelo Centro de Memória Metodista da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), em São Bernardo do Campo, Estado de São Paulo; e *The Grubb Collection*, conjunto de álbuns pessoais do missionário britânico Keneth Grubb, que se encontram no *Royal Anthropological Institute (RAI)*, no centro da cidade de Londres, Reino Unido. Breve descrição das análises empreendidas e alguns de seus principais resultados, entre eles a compreensão de uma iconologia protestante no Brasil, compõem a segunda parte da reflexão.

1.1. A questão de pesquisa e seu contexto

Antes, contudo, de adentrar as questões anunciadas, cabe demonstrar os principais elementos que compuseram a pesquisa, desenvolvida junto ao *Centre for Iberian and Latin American Visual Studies – CILAVS*, na Universidade de Londres, durante pesquisa pós-doutoral^{II} empreendida entre 2015 e 2016. De forma simples e direta, pode-se enunciar o problema-central da seguinte forma: considerando os víncu-

los dos protestantes com processos modernizadores e a percepção iconoclasta do grupo, qual o contexto e o rastro histórico-icônico das imagens *caveanas*?

A formulação da questão coloca a necessidade de examinar cada parte de seu enunciado. Nesse artigo abordamos a relação ente protestantismo e modernidade e apresentamos resultados da busca pelo contexto histórico-icônico das imagens *caveanas*, que compõem o maior acervo de imagens protestantes encontrado no país. A expressão “percepção iconoclasta” será desconsiderada, em respeito ao espaço e a necessidade de abordar as outras questões com maior profundidade. Vale ressaltar, contudo, que a percepção iconoclasta protestante está intimamente ligada às relações históricas do grupo com a modernidade^{III} (BESANÇON, 1997). A questão apresentada faz referência a pesquisa anterior, de doutoramento, em que o arquivo do CAVE foi organizado e analisado. O CAVE foi uma agência de mídia que produziu programas de rádios, informativos e muitas imagens, que eram usadas para montar diafilmes e diapositivos: os filmes fixos, que uniam a técnica de projeção de imagens às de reprodução sonora. A sonoplastia desse tipo de filme era realizada de duas formas: através de aparelhos técnicos como gravadores acoplados a alto-falantes; ou, de modo mais rudimentar, a leitura no microfone do texto correspondente a cada quadro/ imagem.

Institucionalmente, o CAVE era uma organização sem fins lucrativos, com um complexo sistema administrativo^{IV}, e embora não tenha sido uma experiência única na América Latina^V, certamente destaca-se na história de produção audiovisual brasileira, especialmente por dois motivos: o financiamento estrangeiro, independente de apoio governamental; e a capilaridade alcançada. Os produtos do CAVE chegavam, através de missionários residentes ou de viagens missionárias, aos lugares mais distantes do país.

A agência CAVE funcionou entre os anos de 1951 e 1971. Após 45 anos do fechamento do Centro Audio Visual Evangélico – CAVE, e seu quase esquecimento na memória protestante, o conjunto de documentos recolhido pelo Centro de Memória Metodista – CMM abriga 1435 imagens, 361 eslaides e 20 diafilmes completos. Pelos catálogos que compõem o acervo documental, isso é um pequeno remanescente. Essa intensa produção realizou-se com os objetivos de educação/formação e evangelização, conforme os estatutos da organização. Durante a pesquisa realizada para doutoramento, esses arquivos foram organizados; catalogados; a partir das informações da etapa de catálogo, selecionou-se um conjunto menor para análise; tal conjunto foi digitalizado; e, finalmente, analisado.

Os resultados dessa pesquisa prévia (de doutoramento) apontaram para as relações entre os protestantes e os processos modernizadores das sociedades ocidentais e, especificamente, do Brasil. Uma das questões, então, da pesquisa seguinte (aqui parcialmente apresentada) era se tal relação se dava no âmbito do CAVE ou se seria uma característica mais ampla, presente em outras imagens produzidas por protestantes. Estabelecido um primeiro recorte histórico, buscou-se, então, identificar imagens anteriores ao CAVE para a análise comparativa. Às possíveis semelhanças entre as imagens, o rastrohístico propriamente, propomos chamar iconologia. O termo surge, então, inicialmente, como hipótese e também passou a integrar a metodologia de pesquisa, apresentada a seguir.

1.2 Percursos e procedimentos metodológicos

Em termos metodológicos, o percurso teórico foi construído com base em pesquisas bibliográficas que privilegiam intersecções entre dois dos três elemen-

tos estudados (modernidade, imagem, protestantismo). Mostrou-se de grande relevância obras sobre a história do protestantismo no Brasil, tanto pelo tipo de análise contextual das imagens, quanto para a compreensão das relações estabelecidas no contexto brasileiro. Sobre modernidade e religião, o tema da secularização mostrou-se incontornável. No presente texto, destaca-se a obra *Uma era Secular*, do pensador canadense Charles Taylor (2010). Considerada por Jose Casanova (2010) como uma abordagem que revisita o debate sobre secularização e suas diferentes nuances, fortemente presente na sociologia da religião durante o século XX. Contudo, o sociólogo espanhol diferencia o trabalho do autor canadense dizendo que, “na verdade, o interesse principal de Taylor não é oferecer um balanço da secularização em termos das teorias padrão de secularização, que medem as taxas de mudanças (principalmente queda) de crenças religiosas e práticas em sociedades modernas contemporâneas” (CASANOVA, 2010, p. 265)^{VI}. Para ele, o interesse principal de Taylor seria uma “descrição fenomenológica das ‘condições’ seculares de crença” (*Idem*).

O apoio na obra de Taylor deve-se a dois principais motivos. Primeiro, o deslocamento que ele faz, ao recolocar a questão da fé na contemporaneidade. A pergunta é realizada então, não em termos de secularização, mas das possibilidades de crer. Nessa perspectiva, a falta da fé nas sociedades atuais (em comparação com as sociedades pré-modernas) não é simplesmente uma condição de ausência de crença, mas sim uma condição histórica. O outro motivo para a escolha de Taylor é que em seu método genealógico ele busca na história as raízes de fenômenos que emergiram com força a partir do século XVII, como o humanismo e o secularismo modernos. Ao propor tal percurso, toca o ponto que aqui enfocamos: os vínculos entre protestantismo e

modernidade, desde os movimentos religiosos que se deram no entorno da Reforma Protestante.

Os resultados das análises imagéticas, expostos na segunda parte do artigo, foram construídos com respaldo na investigação iconológica. Compreende-se iconologia como estudo histórico-antropológico centrado nas imagens e capaz de transcender os marcos disciplinares em privilégio das relações imagéticas, então analisadas transdisciplinarmente. Para tanto, a abordagem antropológica permanece como perspectiva e adotou-se procedimentos metodológicos próprios à área da comunicação^{VII}. Isso se justifica pelo fato de que as imagens foram consideradas também como produto midiático, e em conjunto com os textos que lhes cercam. Dessa forma, privilegiou-se elementos da análise de conteúdo, considerando o produto visual dentro do contexto cultural-histórico-imagético.

Convém observar que a análise de conteúdo realizada não se limita aos aspectos quantitativos do método. Assim, agrega às categorias analíticas (HANSEN, 1998, p. 106-108): a) questões relacionadas à técnica e estética das imagens (cores, planos, enquadramento etc.); b) a observação das relações entre imagem e texto, nos produtos em que os dois elementos estão vinculados; c) a apresentação de objetos, cenas, paisagens que em uma fase exploratória pareceram repetir; d) e um espaço descritivo-analítico em que são marcadas percepções subjetivas que, conforme Priest (PRIEST, 2009, p. 172), enriquecem a análise de conteúdo com a aproximação etnográfica. Seguimos o que a autora chama de “close readings”, que considera a experiência do observador com a mídia observada, em analogia com a ‘observação participante’ no ambiente social. Assim, o resultado final dessa etapa, além de identificar padrões repetidos no conjunto de imagens já revela as rela-

ções contextuais. Por fim, categorizamos as imagens pesquisadas, a partir também do percurso teórico realizado e efetuamos a análise comparativa.

A partir das observações acima, sobre os modos de construção da pesquisa, passamos a primeira parte anunciada: o percurso teórico.

2. Modernidade, protestantismo e visualidade

No Brasil, a associação entre as então novas tecnologias visuais, especialmente a fotografia e a modernidade marcou fortemente a passagem do século XIX para o século XX. Luciana Martins (2013) apresenta essa relação através de fotos e documentários produzidos nas primeiras quatro décadas do século XX. A autora cita, por exemplo, como a representação do indígena romantizado na pintura é sobreposta na fotografia pelo “sucesso na aculturação”. Para Martins a fotografia foi conscientemente eleita por positivistas para difusão de seus ideais e projetos de sociedade: “como positivistas brasileiros sabiam bem, o poder do estado moderno dependia fortemente do poder das imagens”^{VIII} (MARTINS, 2013, p. 1).

Também na virada dos séculos XIX-XX, o protestantismo de missão chegava ao Brasil era recebido por liberais, especialmente nos centros urbanos, como um aliado da modernização. A associação entre protestantismo, modernidade e progresso no Brasil aparece tanto na análise do pensamento social protestante de Silas Souza quanto na historiografia clássica de Antônio Gouvea Mendonça (MENDONÇA, 2008). Para Souza, o liberalismo “era parte constitutiva da mensagem evangélica” quando foi implantado na América Latina (SOUZA, 2005, p. 227–228). Esse seria um aspecto facilitador, já que parte da sociedade nos países latino-america-

nos simpatizava com correntes políticas e econômicas liberais.

As expectativas eram, então, duplamente reforçadas. Por um lado, liberais e positivistas esperavam do protestantismo de bases norte-americanas e europeias novos ares religiosos, alternativos à hegemonia católica, e novos ideais sociais, associados ao desenvolvimento e progresso. Por outro lado, os missionários norte-americanos eram fruto da doutrina do destino manifesto, imbuídos da esperança de empreender uma tarefa messiânica-civilizatória.

O protestantismo norte americano, responsável pela implantação da religião no Brasil, desenvolveu-se com características próprias ao seu contexto. Contudo, a influência dos protestantes europeus foi uma constante. Prova disso é o avivamento wesleyano vivido na Inglaterra ter se propagado e difundido com velocidade do outro lado do Atlântico. Assim, a associação entre protestantismo e modernidade, que emergiu no contexto brasileiro na passagem para o século XX, possui raízes históricas que remontam à Reforma Protestante. Em sua descrição da “nossa era secular”, o pensador canadense Charles Taylor (2010) apresenta uma narrativa que perpassa a Idade Média, em busca de deslocamentos que culminariam nas rupturas dos reformadores. Em seguida, prossegue medieval e renascença à dentro, ressaltando traços da secularização em curso.

Em jornada genealógica, Taylor retoma movimentos religiosos que buscavam uma devoção mais intensa e interior, ainda três séculos antes da Reforma Protestante, como aparece nos escritos e práticas do Mestre Eckhart, século XIII. O autor canadense ressalta que não se tratava de um caso isolado, mas “um grande número de iniciativas nessa direção” vigorou durante o medieval, tanto entre o clero me-

nor quanto entre o “crescente número de laicos mais cultos e reflexivos” (TAYLOR, 2010, p. 93). Esses grupos teriam criado uma elite religiosa, diferenciada do povo, mas que também não era clero. Preparava-se, assim, o ambiente propício à Reforma do século XVI.

Tais grupos reforçavam uma espiritualidade centrada no indivíduo, o que se diferenciava das práticas mais coletivas e institucionais do período. Taylor mostra como o fomento dessa devoção individualizada abriu espaço e lançou as bases para o desenvolvimento do humanismo que floresceria a partir da Renascença. Esses aspectos religiosos são abordados como movimentos no pensamento e nas práticas que culminariam, no século XVIII, com o deslocamento da razão para o centro da compreensão do mundo. Em sua narrativa histórico-filosófica, Taylor enfatiza o quanto a racionalidade moderna era impensável e improvável alguns séculos antes dela emergir no ocidente.

A dinâmica de sobreposição da razão à fé na modernidade revela tensões culturais da história do Ocidente. Após um longo período em que a fé ocupou o lugar central no pensamento e nos fundamentos das sociedades, inaugurou-se um período em que a centralidade do pensamento (e do sentido) recaiu sobre o homem e a razão. Amaral exemplifica esse movimento, ressaltando que “no século XVII, Deus foi uma hipótese necessária para Descartes e Newton, mas uma hipótese. No século XVIII, podendo, a hipótese deveria ser evitada” (D’AMARAL, 2009, p. 17).

A Reforma Protestante consolida dentro da religião elementos que corresponderiam a modernidade e mesmo com as correntes anti-religiosas do moderno. Dentre tais elementos, Taylor destaca a individualização e a autonomia, diretamente ligados ao enfraquecimento institucional da religião: ao estimular a relação pessoal

com o divino, a igreja torna-se cada vez menos necessária para o florescimento espiritual. Doutrinas como a pré-destinação calvinista também retirariam da igreja seu poder de controle dos indivíduos: cada um passava a ser dono da verdade sobre a sua salvação.

A Reforma ainda engendrou questões que possibilitariam a secularização, como o que Taylor (2010, p.103) chama de deslocamento do “centro de gravidade da vida religiosa”. O poder de Deus, na concepção mais individualizada e menos ritualizada da fé, deixava de operar a partir de sacramentais ou lugares sagrados. De certa forma, isto significaria a quebra da distinção entre sagrado e profano: “para os salvos, Deus santifica em todo lugar, por isso também na nossa vida diária, nosso trabalho, nosso casamento e assim por diante” (TAYLOR, 2010, p.103). Então, se o salvo vive o sagrado em todo o tempo e em todo lugar, todos as dimensões da vida são sagradas e, por isso, devem ser ordenadas a partir de uma percepção religiosa. Contudo, diferente do que havia até então, este ordenamento não significava que todos fossem membros da igreja ou, principalmente, que todos fossem salvos – porque esta questão, a partir daquele momento, seria individual. Por isso, embora o ordenamento da totalidade da vida fosse um projeto com motivações religiosas, não se tratava de um empreendimento da religião, nos sentidos de salvação e devoção.

Seria, portanto, nesta direção que se desenvolve a distinção entre público e privado. E, neste sentido, tal distinção tratava-se de uma maneira de pensar uma sociedade ordenada, cujo ordenamento foi fabricado por vias religiosas, mas em que nem todos eram salvos, pessoas de fé. A distinção teria, assim, um duplo sentido: 1) organizar a vida religiosa em uma sociedade secular, no sentido em que essa sociedade agora abrigava salvos e

não-salvos, sendo esta uma questão pessoal; 2) e, principalmente, organizar a vida não-religiosa (pública) em uma sociedade cujo ordenamento era divino, apesar de nem todos crerem ou estarem destinados a viverem como salvos.

Uma vez existindo a distinção, a possibilidade de separar a dimensão da fé da vida social, o espaço público desenvolve-se junto a outras mudanças em curso, ao próprio pensamento moderno. Afinal, configura-se como o lugar da racionalidade científica, da objetividade e da política. Quando a sociedade já não precisaria de um ordenamento que fosse a partir do religioso, ainda que posto como uma proposta secular, o espaço público se tornaria, também, lugar ausente de religião e de fé. Neste ponto, a fé já deixara de ser uma questão universal; contudo, a verdade, ou, pelo menos, o verdadeiro prosseguiria universal e necessário.

A noção de secularização foi cunhada no século XX como tentativa de descrever o enfraquecimento religioso que aparecia, naquele momento, como consequência ou mesmo sintoma dos processos modernizadores. Um longo debate travou-se na sociologia e a secularização foi pensada em diversas camadas: a individual, que percebia a drástica redução do número de pessoas que creem (atualmente questionável); a camada institucional, pensada a partir da perda de relevância social das igrejas. Sem adentrar em profundidade no debate, vale ressaltar que a noção de secularização marca a passagem para o moderno. De fato, parece haver consenso entre estudiosos, que no medievo, a religião abrangia o todo social e, assim, fundamentava a construção da sociedade, da cultura, das relações entre indivíduos, a formação de comunidades^{ix}. O religioso desempenhou papel encompassador (MARIZ, 2006) por um longo período da história do ocidente. A divisão entre público e privado, então,

está ligada ao deslocamento da religião do centro da sociedade, exercendo função de coesão social, para as dimensões da vida familiar, das opções pessoais. O público tornou-se, então, o lugar de construção e definição da sociedade, com uma racionalidade específica, que se instituiu como científica, objetiva.

Os vínculos entre protestantismo e modernidade, conforme Taylor aponta, estão arraigados na história. A consolidação da divisão entre público e privado, no sentido de o religioso ser do âmbito do privado, embaça a percepção de que o que seria a modernidade iniciou-se com movimentos religiosos. Considerando o papel encompassador da religião, não havia outro lugar em que esses traços pudessem ser gerados.

2.1 Protestantes, modernos e americanos: influências do puritanismo

O protestantismo que chega ao Brasil atravessou primeiro o norte-atlântico. Ele advém dos Estados Unidos, carregando herança anglo-saxã, e transformou-se na América. O protestantismo norte-americano surge com a migração de grupos puritanos da Inglaterra para o novo continente. O puritanismo pode ser definido pela mescla de influências de doutrinas protestantes gestadas em diversos países da Europa. Contudo, o embasamento teológico é calvinista e, por isso, é considerado uma ramificação desse pensamento (Mendonça, 2005).

Os puritanos tinham fugido da Grã-Bretanha por causa das perseguições da rainha Maria, a partir de 1555. Muitos foram para Genebra, onde estiveram ainda mais imersos no calvinismo. Parte deles retornou para a Inglaterra no reinado de Elizabeth. Algumas das características puritanas eram a oposição radical a festas populares, reivindicação de reformas na Igreja Anglicana – a acusavam de ser

romanizada e hierarquizada ao extremo. Também eram dedicados aos estudos da Bíblia e, portanto, grandes conhecedores, de onde tiravam fundamentações para suas demandas. Defendiam uma moralidade restrita e rígida, exigindo que a Igreja da Inglaterra “adotasse disciplina severa contra clérigos e leigos cuja conduta moral não satisfizesse os padrões elevados do modelo genebrino” (MENDONÇA, 2005, p. 64).

Sua oposição ao anglicanismo e a posição republicana de parte do grupo^x gerou perseguições da Igreja inglesa e muitos puritanos foram para a então colônia americana, “a fim de construir uma nova sociedade, mais coerente com suas aspirações” (CUNHA, 2007, p. 38). De fato, eles foram muito influentes nos Estados Unidos, se viam com a missão de “estabelecer um novo Estado puritano que servisse de orientação a todos os cristãos em toda parte do mundo” (Idem). A fonte no calvinismo de Genebra embasou a compreensão de que a fé puritana deveria afetar aspectos tanto individuais – com a moralidade comportamental rígida – quanto das estruturas sociais, adaptando o “dogma reformado às necessidades de uma religião pública e pessoal” (MENDONÇA, 2005, p.64).

O calvinismo puritano, observa Mendonça (2005, p.69), ainda hoje domina grande extensão da área do protestantismo, no mundo, “especificamente naquela que percorre o longo caminho Inglaterra – Estados Unidos – América Latina”. Destacam-se três características do puritanismo que, dentre as que permanecem presentes no protestantismo brasileiro (segundo Mendonça, 2005), contribuem com a compreensão das inter-relações com modernidade e visualidade.

O denominacionalismo é uma das marcas da história da migração puritana para as Américas. Fugindo de persegui-

ções e guerras de religiões na Europa, eles se embrenharam na missão de construir uma sociedade que fosse religiosa e ao mesmo tempo plural. Entendendo a realidade de uma igreja do Estado como opressora, eles criaram o multi-denominacionalismo. Essa tendência facilitou a expansão do protestantismo, pois tornava a estrutura flexível e, portanto, ajustável a novas realidades políticas e sociais. Nos Estados Unidos, a valorização da liberdade eclesiástica foi essencial para a formação do modelo do país, com leis que asseguravam a existência de diversas denominações – característica levada para o Brasil.

Na experiência norte-americana, as instituições eclesiásticas se diferenciavam pelas formas de governo, algumas práticas e doutrinas menores. Havia, no entanto, uma unidade ao redor de um conjunto básico de valores e princípios e um espírito cooperacionista, que foi fundamental no posterior empreendimento das missões internacionais. O denominacionalismo foi criado para lidar com a tensão entre a construção de uma sociedade que ao mesmo tempo fosse fortemente religiosa e preservasse a escolha individual.

A segunda característica puritana é a ênfase na pregação, complementada pela adoção de simplismo litúrgico. Essa marca, também presente no protestantismo brasileiro, tem sua origem em uma das oposições dos puritanos à Igreja inglesa. A liturgia anglicana, que era ligada aos ritos medievais, foi simplificada ao extremo, com perda de ritualística e simbologia. A formação da então “nova” sociedade também abriga essa característica: as atenções recaem sobre o discurso. A centralidade da pregação exigiu “um elevado padrão de preparo acadêmico dos pastores” e, por outro lado, “o modelo puritano de costumes e as implicações do testemunho pessoal como exemplo da própria pregação exigiam dos pastores elevados

padrões de vida moral” (MENDONÇA, 2005, p.80). O esforço de preparar esses líderes, aptos à pregação intelectualizada, gerou a demanda de escolas – Harvard, fundada em 1636, é em parte fruto desse tipo de preocupação. Havia, ainda, a preocupação de estabelecer uma cultura intelectualizada – capaz, portanto, de assimilar os sermões ministrados nas igrejas.

Por fim, o asceticismo é outro forte elemento puritano que chegou, séculos depois, ao Brasil. Junto ao simplismo litúrgico e retirada de simbologias dos hábitos anglicanos, os ideais ascéticos do grupo influenciam diretamente a visualidade.

Essa proposta puritana ascética de relação com o mundo é ilustrada no livro *O Peregrino*, escrito por John Bunyan, em 1678. O texto é rico de linguagem visual, sendo que as edições ilustradas foram amplamente aceitas. O texto narra a história de um homem que tem que escolher entre dois caminhos: um áspero e estreito, em direção à Cidade de Deus e outro largo e prazeroso, que leva à Cidade da Destruição. Sua opção pelo primeiro o leva a uma jornada de dificuldades, tentações e sofrimentos. Mendonça (2005, p.68) analisa como a alegoria “contém elementos desviantes da teologia calvinista” e cita como principal a possibilidade do indivíduo escolher, mesmo à beira da morte, seguir para o outro caminho – aspectos contrários à forte ênfase calvinista na “graça irresistível e a perseverança dos santos” (*Idem*).

A obra de Bunyan influenciou fortemente a gravura “O Caminho Largo e o Estreito^{xl}”. Segundo estudo de Leonildo Campos, o quadro teve presença expressiva nas casas e ambientes protestantes no Brasil, especialmente durante a primeira metade do século XX (CAMPOS, 2014). Ele teria sido desenhado na Alemanha, em 1862. Posteriormente, foi publicado e amplamente difundido na Inglaterra.

O quadro dos dois caminhos é um antecedente pictórico de fotografias protestantese traz elementos que aparecem nas imagens da câmara escura, produzidas durante o século XX no Brasil, como adiante apresentamos. Três desses elementos são marcantes. O primeiro, uma alegoria que lança mão do realismo, em detrimento do simbolismo: prédios, pessoas e até mesmo os caminhos, tudo é desenhado com uma perspectiva realista. O segundo elemento é o uso da imagem para a representação de realidades espirituais. Por fim, o cerceamento da polissemia imagética pelo texto: uma das versões do quadro possui grande quantidade de texto, tanto indicando o que as figuras são (“Teatro”, “Clube” e outros) quanto apresentando referências bíblicas para as figuras.

Neste ponto inicia-se o trabalho iconológico. Antes, contudo, de nele adentrar mais detalhadamente, ressaltamos o quanto essa história influencia a chegada e implantação do protestantismo no Brasil. Mesmo com os séculos que se passaram entre o berço (ainda) colonial dos ideais puritanos que se instalaram na América do Norte e o início do protestantismo no Brasil, a pretensão de pluralidade foi mantida. Assim, chegaram em solo brasileiro, a partir do final do século XIX, missionários de diferentes tradições denominacionais: congregacionais, presbiterianos, batistas – para citar alguns. Uma marca presente na decisão dessas pessoas em enfrentar os desafios de uma vida em locais de menor estrutura do que seu próprio país era a compreensão de que o catolicismo não seria suficientemente cristão e estaria demasiado deturpado, mais próximo ao paganismo (CUNHA, 2007, p.39). Esses empreendimentos missionários também foram estimulados pelos avivamentos do século XIX, que levaram renovação e engajamento

religioso a todo os Estados Unidos, fortalecendo os grupos evangélicos.

Pode-se afirmar, então, que dois fatores levaram à associação entre protestantismo e modernidade no Brasil: aspectos históricos mais distantes, que podem ser identificados nos movimentos pré, durante e pós Reforma; e a origem norte-americana dos missionários. Vale lembrar que no final do século XIX, os EUA emergiam como um potencial econômico, considerando a América Latina como sua óbvia área de influência. Os aspectos históricos foram na maior parte das vezes usados superficialmente como argumento para deslegitimar a cultura nacional. Faziam-se comparações de riqueza das nações do Norte-Atlântico, destacando que as protestantes seriam mais ricas e ‘desenvolvidas’ que as católicas. As comparações entre países procuravam “provar a superioridade civilizatória do protestantismo, que se espalhava tanto no progresso material como moral dos países anglo-saxões” (MENDONÇA, 2008, p.132). Doutrinas e práticas católicas seriam responsáveis pelo “atraso material e moral dos países latinos” (*Idem*). À parte a argumentação rasa (que coloca na conta apenas da religião os múltiplos processos e fatos que se inscrevem na história das sociedades), a relação histórica entre protestantismo e modernidade é densa, intrínseca. Envolve processos de secularização e deslocamentos que engendraram mudanças profundas nas formas de pensar e de experimentar o mundo.

Importante ainda ressaltar, as ambiguidades dessa relação entre protestantismo e modernidade. Ao mesmo tempo que aspectos do estilo de vida “moderno” são condenados e integram o “largo caminho” que conduz à punição eterna, outros desenvolvimentos modernos são assimilados. A herança moderna histórica, da Reforma Protestante tensio-nada, assim, com a ascese puritana.

3. Imagens e fotografias protestantes no Brasil

O que propomos aqui chamar de iconologia protestante no Brasil é o conjunto de imagens produzidas por pessoas e/ou organizações que se auto definem como protestantes. Como mencionado acima, o termo iconologia agregou à pesquisa tanto uma hipótese quanto um método. Conforme os resultados dos acervos já analisados em perspectiva comparada, a hipótese confirma-se, como demonstra-se a seguir, as imagens protestantes de diferentes autorias/ momentos/ lugares/ denominações apresentam semelhanças. Tais similaridades permitem caracterizar tanto a relação (e os usos) dos protestantes com a imagem quanto o que seria uma imagem(s) protestante(s) - ou seja, o que esse conjunto apresenta de peculiar, e que se repete.

Com tais questões identificadas, a primeira etapa da pesquisa identificou três diferentes tipos de imagens produzidas e/ou utilizadas por protestantes na primeira metade do século XX (sem considerar o arquivo CAVE). O agrupamento é realizado por finalidade e técnica de produção. São eles:

A) Educação cristã infantil: as imagens aparecem como ilustração de materiais didáticos e exploram elementos lúdicos (Bellotti, 2007). O desenho, frequentemente colorido, é a principal técnica de produção.

B) Imagens mnêmicas e/ou inspirativas: figuras diversas, que buscam retratar histórias bíblicas (com função mnêmica) ou realidades espirituais (inspirativas, sem deixar de apelar à memória), que compunham quadros, nas casas dos fiéis. Identificamos (Leonildo, 2014) que os protestantes brasileiros tinham por hábito pendurar quadros com mensagens religiosas em suas casas. A

prática, que também aparece entre protestantes norte-americanos (MORGAN, 1999), foi comum aos fiéis da primeira metade do século XX. O “Quadro dos dois caminhos” é o exemplo mais consistente encontrado. Estima-se que duas representações repousavam em tais imagens: de realidade espirituais abstratas; e histórias bíblicas. Como a pesquisa aborda tema pouco estudado, não foi possível encontrar outros registros em bibliografia. Nesse tipo de imagem, acredita-se que a maior parte seja composta por gravuras. Mas o enfoque técnico aqui é a reprodução.

C) Fotografias do Brasil (em geral, produzidas por missionários estrangeiros): o início do século foi marcado pelas viagens para “os novos mundos”, com registros fotográficos e textuais que alimentavam um culto ao exótico (MARTINS, 2001). Missionários europeus viajavam com o olhar atento às peculiaridades religiosas, mas também contribuíam com os registros de outras dimensões da vida e das sociedades além mar. Inicialmente, localizou-se na bibliografia quatro fontes de fotografias do Brasil de autoria de missionários protestantes: texto de autoria de Luciana Martins (2013), que analisa parte do arquivo fotográfico do missionário Kenneth Grubb; a publicação *The Republic of Brazil – a survey of the religious situation*, de Erasmo Braga com ilustrações de Grubb (New York: World Dominion Press, 1932.); o “acervo Grubb”, que contém fotografias ainda não publicadas, localizado no Royal Anthropological Institute, em Londres; a publicação *Brazil and The brazilians*, dos missionários James Fletcher e D. P. Kiddle (London: Sampson Low, Marston, Searle, And Rivington, 1879).

O primeiro resultado, então, da pesquisa iconológica foi a busca por essas referências e a divisão do material encontrado em três diferentes tipologias.

O arquivo CAVE foi desconsiderado na listagem, já que a proposta parte dele e busca conjuntos icônicos anteriores. Em perspectiva comparativa, encontra-se similaridades já nas descrições gerais da primeira etapa da pesquisa. O CAVE herdou dois dos três tipos de imagens anteriores à organização: produção de material didático para educação cristã e fotografias. Nas fotografias, identifica-se, ainda, um tipo de representação que remete aos quadros protestantes: a ilustração de realidades espirituais.

A etapa seguinte foi a seleção do enfoque da pesquisa, o recorte de quais imagens comporiam o *corpus* documental específico. Como a questão central considera as relações do grupo estudado com a modernidade, ao mesmo tempo que a pesquisa bibliográfica e teórica apontou para as relações entre processos modernizadores e técnicas de produção e reprodução de imagens, a fotografia destacou-se como *locus* privilegiado de análise. Além disso, conforme já assinalamos, as fotografias do CAVE dialogam com as três tipologias compostas na primeira etapa.

3.1. Privilégios e primazias da técnica fotográfica

Na análise do arquivo CAVE resultou a percepção de que a fotografia possui um *status* diferenciado no conjunto de imagens protestantes. O CAVE utilizou diversas técnicas de produção de imagens, como desenhos, pinturas, colagens, reproduções de revistas dentre outras. Os filmes fixos compostos por tais imagens também possuíam finalidades e públicos alvo diversificados: evangelização direta (não crentes); mensagem religiosa indireta (não crentes); educação e formação cristã para crianças e adultos (fiéis).

Em termos de público alvo, a técnica da câmara escura foi utilizada para atingir

tanto protestantes quanto não protestantes. Contudo, um recorte específico do público foi constatado: apenas produtos direcionados a adultos utilizaram da fotografia, o que sugere que o grupo produtor de tais imagens excluiu o lúdico da “natureza” ou das possibilidades fotográficas. Ainda em relação ao público alvo, a fotografia aparece como a imagem preferencial nos produtos elaborados para atrair a atenção das pessoas. Isso ocorria - aqui já discorrendo sobre as finalidades do uso da técnica - através da apresentação de coisas (plantas, animais, paisagens, construções) com a intenção de causar no público efeito de apreciação do belo e de encantamento.

Por fim, também em relação a finalidade, a fotografia era escolhida para narrar “realidades”: além da já citada representação de conceitos da espiritualidade evangélica, através da analogia, ela também aparece para compor narrativas de histórias de pessoas, especialmente histórias de conversão religiosa (Figura 1).

3.2. Técnica e natureza: descrição e encantamento

A definição do conjunto fotográfico estabeleceu-se como o primeiro recorte ao grupo de imagens protestantes localizadas na primeira etapa da pesquisa. Em seguida, um segundo fechamento fez-se necessário, por questões de viabilidade do trabalho. Estabeleceu-se, assim, que a comparação seria realizada entre o conjunto de fotografias digitalizadas do arquivo CAVE e a Coleção Grubb. Trata-se de arquivo com imagens do Brasil sobre o qual um único trabalho existia, o da pesquisadora Luciana Martins, supervisora da investigação que aqui se apresenta. Além disso, considerou-se também a oportunidade de focalizar tal arquivo, já que a pesquisa se desenvolveu no local em que ele está guardado.

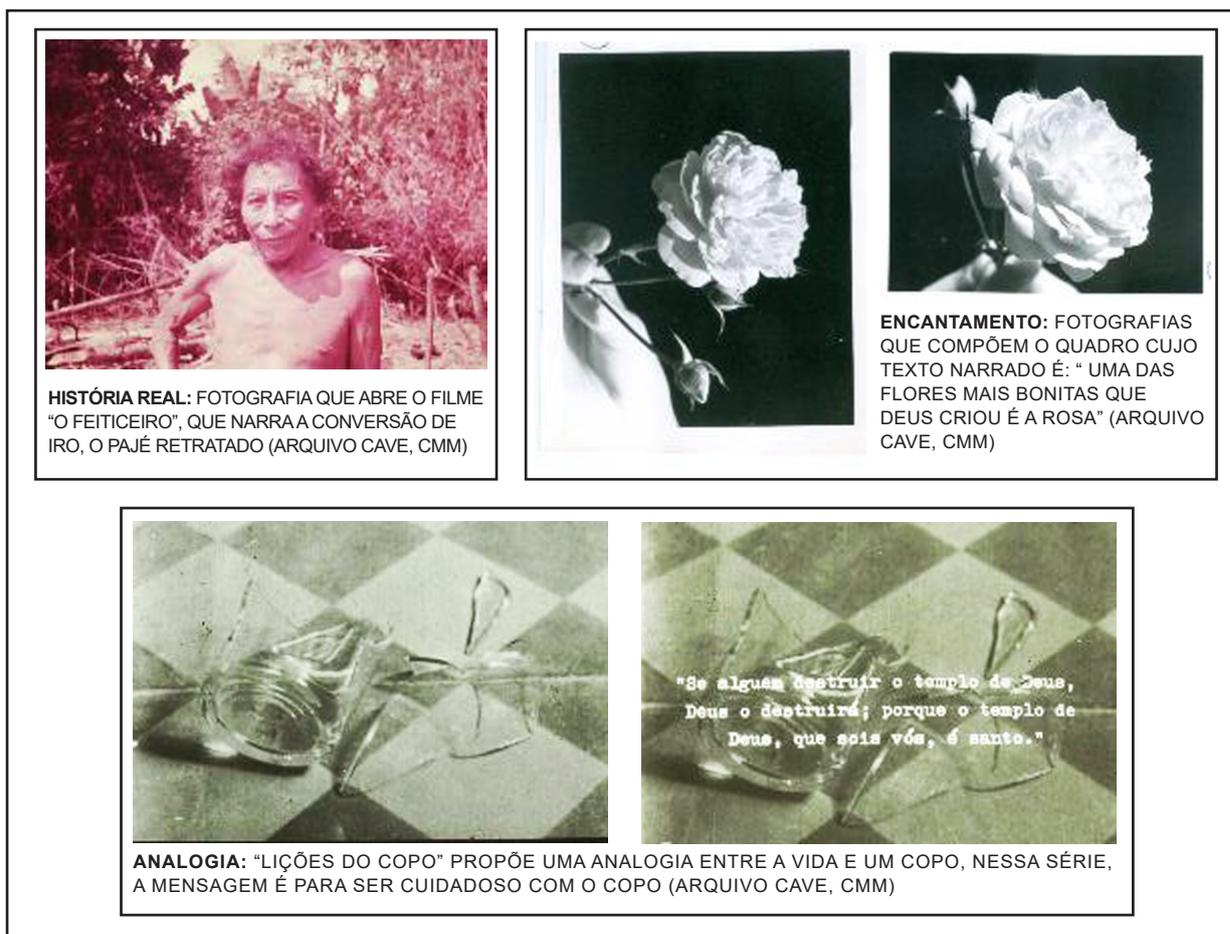


Figura 1: Usos da fotografia na iconologia protestante
 Fonte: elaboração própria; fotos: Arquivo CAVE, CMM

A análise comparativa permitiu identificar as similaridades entre os dois arquivos. Dentre diversos elementos e características semelhantes, demonstram-se dois: A) a preocupação em fotografar natureza; B) e o olhar atento a objetos técnicos.

A) Natureza, ciência, fé

A presença de imagens da natureza, é marcante em ambas as coleções. Nos textos no entorno das imagens, aparecem descrições e abordagens que sobrepõem a descrição científica a uma revelação espiritual. Há uma busca por reconciliar natureza e criação, ciência e Deus, retomando e insistindo no potencial do primeiro conduzir ao segundo.

Ao comparar o produto caveano "Árvores e flores do Brasil" com fotos de Grubb dispersas pelos álbuns (organizados pelo autor e/ou por sua esposa prioritariamente por localidade), percebe-se que a semelhança é inegável. As fotos do início da década de 1930 (GrubbCollection) poderiam ser usadas para compor a narrativa construída pelo CAVE entre o fim de 1963 e o início de 1964.

A observação cuidadosa das imagens de flores revela um padrão fotográfico: a divisão de planos; o jogo de focalização do primeiro plano enquanto desfoca o segundo; a centralidade na foto do elemento eleito como principal pelo olhar do fotógrafo (Figura 2).

Outra semelhança captada é um jogo entre geral e particular; o todo e o detalhe. Na coleção Grubb, o jogo todo-detulhe é meramente ilustrativo, embora aponte para o uso descritivo da fotografia: influência, supomos, da descrição científica. No produto do CAVE, em que há abundância textual para complementar a análise, tal jogo integra um racio-

cínio indutivo em que afirmações sobre particularidades, cujas fontes podem ser tanto da experiência da observação quanto de estamentos científicos, conduzem necessariamente à conclusão de que a criação divina é maravilhosa. A autoapresentação do diafilme cria a expectativa dessas conclusões, que se repetem ao longo da narração (Figura 3).



Figura 2: Exemplos de fotografias/ natureza

Fonte: elaboração própria: as duas imagens à esquerda são da GrubbCollection e as imagens à direita são do Arquivo CAVE

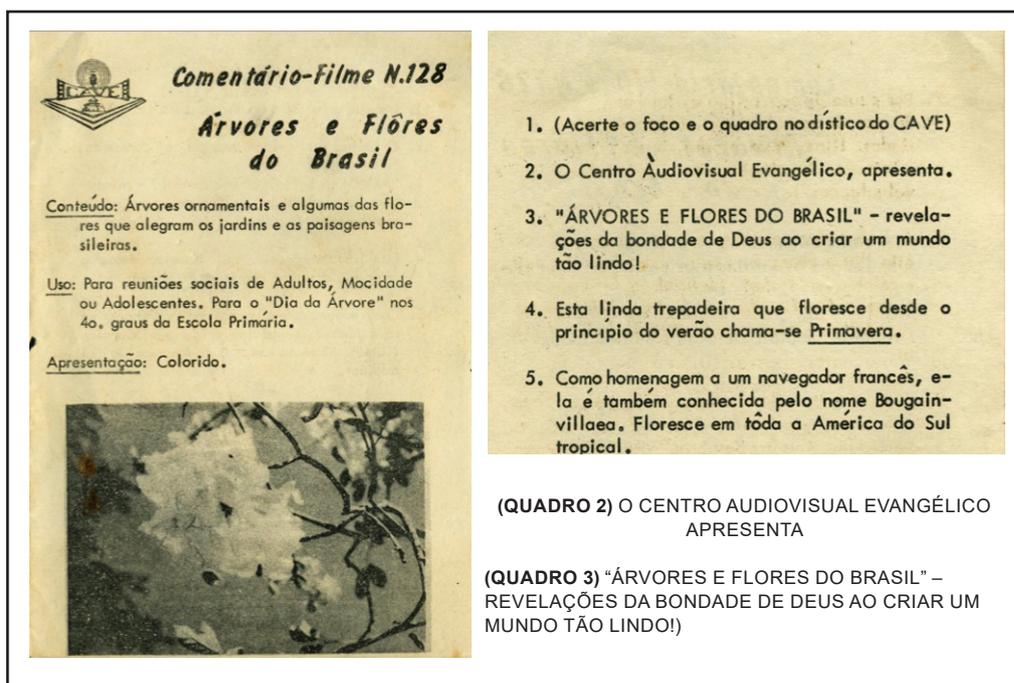


Figura 3: Diafilme "Árvores e flores do Brasil" p.1 e p.2

Fonte: elaboração própria a partir do Arquivo CAVE

Embora o produto seja apresentado de forma integralmente religiosa, o texto que segue mescla informações científicas sobre as plantas, como nomes em latim, procedência, habitat. Também procura informar os diferentes nomes populares que a planta recebe em diferen-

tes lugares, inclusive nos Estados Unidos. Reproduzimos abaixo o penúltimo quadro do diafilme (o quadro anterior é sobre o Ipê branco), que exemplifica essa mistura de informações científicas e culturais sobre a planta, conduzindo a conclusões sobre a criação.



Figura 4: Quadro com respectivo texto "Árvores e Flores do Brasil"
Fonte: elaboração própria a partir do Arquivo CAVE

A dimensão espiritual da natureza, sua capacidade de revelação do divino, era evidentemente a intenção do diafilme. Isso fica ainda mais claro em documento de comunicação interna encontrado nos arquivos, que insere uma descrição sobre o produto em processo de produção. A mensagem está, em sua maior parte, em inglês. Destacamos alguns trechos, em tradução livre da autora:

Além de apenas lindas flores (...) o comentário faria uma forte combinação com o fato de que a beleza delas é uma criação de Deus. (...) O cuidado de Deus mesmo nos mínimos detalhes é demonstrado pela vista mais de perto das mesmas flores, uma vez que a obra de Deus é maravilhosa até a menor parte; em contraste, a obra do homem pode ter uma aparência à

distância que não resiste a um exame de perto. (CAVE. Comunicação Interna. 18/05/64.)

Esse trecho ressignifica os planos fechados. Se eles são, como sugerimos, influenciados pelo método descritivo da ciência moderna, então são características dessa mesma ciência que conduzem à apreciação do divino. Uma reminiscência, talvez, do primeiro moderno, de Blaise Pascal e Francis Bacon. Uma evidência da relação protestante com a modernidade e, ao mesmo tempo, da leitura que o grupo procurava fazer da ciência. Nesse trecho acima apresentado, a capacidade descritiva da fotografia ganha um sentido espiritual. No entanto, isso não está na fotografia em si; a espiritualidade emana da natureza. Embora isso não seja tão óbvio nos álbuns de Grubb, no texto que analisa as imagens do missionário, Martins (2013,

p.73) destaca em uma das publicações dele exatamente a “voz espiritual” dada à natureza: “In Parables from South America (1932), published by the Lutterworth Press, Grubb delineates a distinctively moral geography, in which he gives spiritual voice to the ‘mute and inarticulate scenes of nature’”.

B) Técnica rudimentar X técnica moderna

Técnica e tecnologia são diretamente apresentadas nas imagens e textos de ambos os acervos. A presença da tecnologia aparece como positiva, até mesmo necessária. Comumente, as técnicas ‘rudimentares’ locais são opostas às tecnologias ‘modernas’, incluindo a ciência. Na Coleção Grubb, isso aparece através de sutilezas nas imagens e principalmente nas legendas. A técnica aparece no lugar do rudimentar, da curiosidade descritiva, o peculiar, o exótico; já em relação à tecnologia/ ciência, é possível captar positivamente e atribuição de valor superior.

Por exemplo, o arquivo de Grubb possui retratos diversos de pontes. Chama a atenção nas legendas a diferença entre “A rustic bridge” (uma ponte rústica) e “The Bridge” (A Ponte). Sutilezas: sabe-se que a língua inglesa reserva o uso do artigo determinado (“The”) para quando a intenção é marcar a unicidade do substantivo que segue. Tal artigo não costuma ser usado nem mesmo antecedendo nomes próprios de pessoas. O mesmo ocorre com a marcação da primeira letra maiúscula no substantivo: em português, dizemos, um substantivo próprio, algo distinto dos demais objetos que podem ser referenciados com a mesma palavra. Na outra legenda, em contraposição, observamos o artigo indeterminado e todas as letras minúsculas, além da adjetivação “rústica”. Esse texto marcado pela indeterminação sugere, também, a existência de diversos outros objetos

com características similares, dentre os quais, o texto refere-se a “um”, uma unidade dentre vários do mesmo.

A “ponte rústica” é o texto escolhido como legenda de uma imagem em que se vê Keneth e sua esposa em pés em uma trilha estreita cortada em meio a árvores altas e plantas baixas - uma paisagem de floresta. As cabeças estão voltadas para o fotógrafo (atrás), enquanto a posição dos corpos sugere que caminhavam (e que prosseguiriam) para adiante - para “dentro” da fotografia, no caminho que divide a imagem ao meio. Em frente ao casal, ve-se degraus “rústicos”, indistintamente de madeira ou mesmo de barro. A legenda, nesse caso, revela que se trata de uma ponte - o que a imagem, por si só, não diz.

A imagem que recebe a legenda “A Ponte”, determinada e própria, exibe a construção da Ponte Hercilio Luz (apenas mais tarde assim nomeada), na cidade de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina. A foto integra um conjunto de imagens sob o nome da cidade. A ponte que liga a parte insular da cidade a sua continuidade no continente é, desde o anúncio de sua construção (que ocorreu durante a década de 1920), considerada um marco de modernização do país.

O aspecto curioso da técnica “rudimentar” aparece em uma série de imagens, na coleção Grubb, que retratam nativos com instrumentos comuns ao meio rural brasileiro do início do século XX: um engenho de açúcar, que é antecipado por uma imagem cuja legenda indica uma “Prensa de açúcar caseira Terena” (Terena homemade sugar press). A indicação da etnia que, ao menos acreditava o missionário, desenvolveu a técnica revela sua preocupação com a etnologia de que fala Martins (2013). Outra imagem que integra a mesma página é uma “Prensa de mandioca” (Mandioca press). Nessa,

os traços indígenas dos dois homens que ladeiam o aparato e a presença de uma criança nua no colo de um deles evidenciam que se trata de um instrumento utilizado pelos nativos. Além disso, há também a indicação da localização no início da página: “Bananal, Indian Mission” (Bananal, Missão indígena). Sabemos, portanto, que as imagens foram realizadas na missão que abrigava nativos, especialmente da etnia Terena.

No CAVE, o diafilme “O Feiticeiro” oferece diversos exemplos da captura de técnicas indígenas e de tecnologia e ciência introduzidas pelos missionários (a um grupo Yanomami) (Quadro 4). Nos produtos do CAVE captamos uma oposi-

ção entre “civilização” e “miséria”, em um discurso sobre a necessidade de ‘amparo’ aos indígenas em que compreende-se a “vida na floresta” como algo que solicita intervenção. O diafilme “O Bom Samaritano” está, provavelmente, entre as produções mais antigas da agência. Notamos isso por ser preto e branco, pela qualidade das imagens e as técnicas utilizadas. O filme, após narrar a história bíblica do Bom Samaritano, questiona “De quem devemos ser próximos”, o que, no contexto, significa: “A quem devemos ajudar (ou amparar)?”. E então há uma série de imagens e sugestões (pobres, presidiários, órfãos, pessoas com problemas de mobilidade e outros); entre elas, estão os índios:

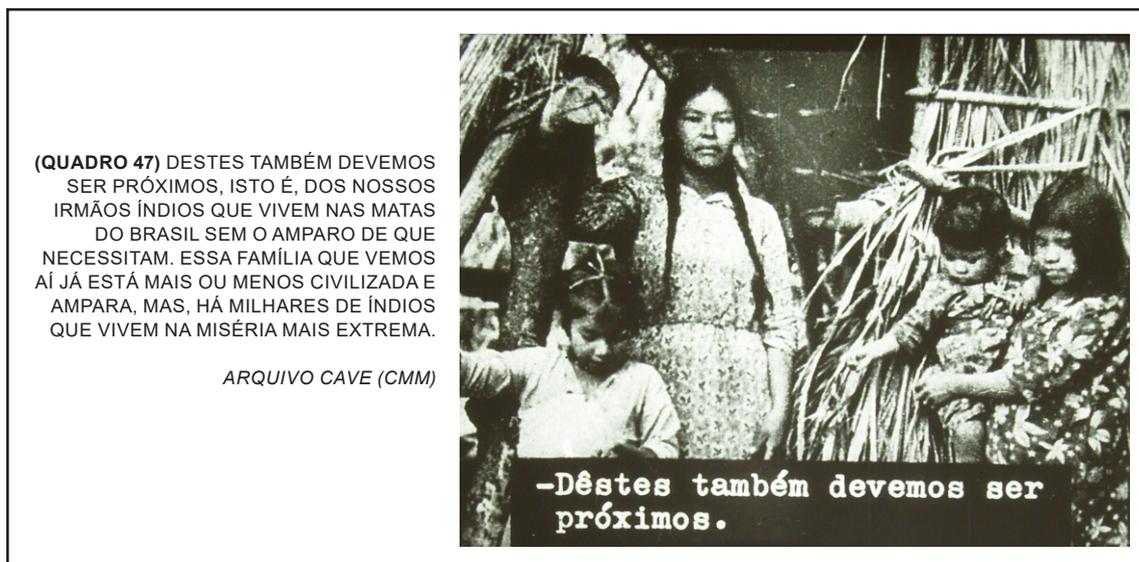


Figura 5: Quadro do diapositivo “O Bom Samaritano”
Fonte: elaboração própria a partir do Arquivo CAVE

Nos álbuns de Grubb não há referência semelhante em textos das legendas. No entanto, junto às fotos de indígenas e suas técnicas, há diversos registros de ‘intervenções’: cultos “do lado de fora da maloca”, como diz o texto de uma das legendas; fotos de pré-

dios de agências missionárias de apoio aos índios; diversas fotos de nativos com roupas ocidentais. Imagens que revelam, no mínimo, o interesse em registrar os processos ‘civilizatórios’ (para usar uma palavra presente no produto caveano) ou modernizadores.

4. Conclusões

Anunciamos de início que o presente texto aborda duas questões: um percurso teórico e um conjunto de imagens, que estão intimamente ligados. Em relação ao 'rastros histórico-icônico das imagens caveanas', o primeiro resultado foi a classificação das imagens encontradas em três tipologias: *educação cristã infantil; imagens mnêmicas e/ou inspirativas; fotografias do Brasil*. A perspectiva comparada conduziu a um segundo resultado: a identificação de um *status privilegiado* da fotografia em relação a outras técnicas de produção de imagens.

Trazendo a fotografia para o foco da análise, constata-se duas características do uso protestante das técnicas da câmera escura. Primeiramente, um recorte de público que exclui as crianças, direcionando os produtos originados da fotografia especificamente para adultos. E, em relação aos temas e as finalidades 'merecedores' da técnica, aparecem as narrativas de 'histórias reais' e produtos com o intuito de apreender a atenção do público e/ou transmitir informações descritivas.

A análise comparativa dos dois acervos, Arquivo CAVE e Coleção Grubb, permitiu identificar dois temas comuns: o primeiro expressa-se pela tríade *natureza-ciência-fé*; e o segundo pela oposição *técnica rudimentar - técnica moderna*. Esses dois conjuntos fotográficos, reunidos pelas suas características iconológicas, (cor)respondem à questão e percurso teóricos. O acervo protestante comprova que, de fato, a herança histórica de atrelamento do protestantismo à modernidade emerge para a superfície das imagens criadas pelo grupo. Especificamente na fotografia, a composição protestantismo, modernidade e imagem aparece com clareza.

No primeiro conjunto temático, natureza-ciência-fé, observa-se a proposta

de conciliar ciência e religião através de resignificara descrição científica que, então, assumiria a função de conduzir ao divino. A ciência objetiva, descritiva, que surge na modernidade é tranquilamente assimilada e adaptada à mensagem evangélica dos protestantes. Ela é colocada à serviço da compreensão da grandeza divina, como transparece no documento de produção citado.

No segundo conjunto, a oposição entre técnica rudimentar e técnica moderna privilegia noções como progresso e desenvolvimento - típicas dos processos modernizadores do início do século XX. Na análise das imagens, percebe-se a positividade da técnica moderna e mesmo "a carência" dela, como se sua ausência fosse sinônimo de sofrimento.

A análise das imagens comprova, portanto, a hipótese da relação entre modernidade, técnicas visuais e protestantismo. O empreendimento messiânico-civilizatório toma forma nessas imagens que, em seu conjunto, opõem o "rústico" com o propriamente moderno. Dentre as caracterizações do moderno, traçadas no percurso teórico, destaca-se a dessacralização de lugares específicos que, de certa forma, foi um processo de sacralização da vida comum. Esse aspecto que Taylor aponta como consequência da Reforma Protestante revela-se na expectativa dos protestantes do século XX de que uma imagem descritiva (fotografia) de elementos da natureza fosse capaz de conduzir a Deus. Da mesma forma pode-se compreender a tentativa de lançar o olhar divinizado sobre o discurso científico.

As características do puritanismo apresentadas, a ênfase na pregação e a ascese, também são observadas, ainda que sutilmente, nas imagens. A herança da hipervalorização do texto ajuda a explicar a necessidade de cercar as imagens com legendas (GrubbCollection) e/ou

descrições que chegam a ser redundantes com a imagem (CAVE). Em relação à ênfase ascética, os enfoques nas histórias de transformações/ conversões é uma reminiscência desse aspecto. A ascese também pode ser relacionada com a necessidade de restringir o uso de imagens para encantamento ao objetivo evangelizador. Nesse caso, ao mesmo tempo que indica a existência de um ideal ascético, revela também seu afrouxamento.

Outras mudanças podem ser notadas, em relação a imagens mais antigas, como o “Quadro dos dois caminhos”. Nessa figura, a rejeição “ao mundo” é completa e Campos (2014, p.354) sugere que ela também seja fruto da desconfiança com a industrialização, no contexto inglês. Já nas fotografias do século XX, os protestantes estão novamente entusiasmados com os processos modernos, sobretudo no Brasil. É nesse momento, portanto, que os vínculos históricos dos protestantes com a modernidade emergem. Portanto, a imagem mais antiga ilustra como estreito o caminho que conduz a salvação. Ainda assim, para os protestantes do início do século XX, ele era amplo o suficiente para construir-se também através da ressignificação da ciência e da técnica moderna.

Bibliografia

BESANÇON, A. *A Imagem proibida uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CAMPOS, L. S. Os “Dois Caminhos”: Observações sobre uma gravura protestante. HORIZONTE, v. 12, n. 34, p. 339–381, 28 jun. 2014.

CASANOVA, J. *A secular age: dawn or twilight?* In: WARNER, M.; VANANTWERPEN, J.; CALHOUN, C. J. (Eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. [s.l.] Harvard University Press, 2010. p. 265–281.

CUNHA, M. DO N. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2007.

D’AMARAL, M. T. *As ideias no lugar: Tecnologia, mística e alteridade na cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora E-papers, 2009.

MARIZ, C. L. *Mundo moderno, ciência e secularização*. In: BRIGIDA, E. (Ed.). *Fazer Ciência, Pensar Cultura: Estudos Sobre a Ciência e a Religião*. Rio de Janeiro: Centro de Ciências da Saúde, 2006. p. 97–128.

MARTINS, L. *Photography and Documentary Film in the Making of Modern Brazil*. Manchester: Manchester University Press, 2013.

MARTINS, L. DE L. *O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MENDONÇA, A. G. *O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas*. Revista USP, v. 0, n. 67, p. 48–67, 1 nov. 2005.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EdUSP, 2008.

MORGAN, D. *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

PRIEST, S. H. *Doing Media Research: An Introduction*. London: SAGE, 2009.

SOUZA, S. L. DE. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

- FONTES PRIMÁRIAS

- Imagens:

Arquivo CAVE, Centro de Memória Metodista, Universidade Metodista de São Paulo

Grubb Collection, Royal Anthropological Institute

- Documentos:

- CAVE. *Árvores e Flores do Brasil*. Comentário de diafilme. 25 Quadros.

- CAVE. *O Bom Samaritano*. Comentário de diafilme. 68 Quadros.

- CAVE. *Comunicação Interna*. 18 abril 1964.

- CAVE. *O Feiticeiro*. Comentário de diafilme. 74 Quadros

Recebido em 08/08/2017

Aprovado em 12/09/2017

I Priscila Vieira e Souza. Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro / UFRJ. Bolsista CNPq (Pós-Doutorado no PPGCOM-UFRJ). Professora da Faculdade Metropolitana de Maringá (PR) / Unifamma. Contato: priscilavieira@ufrj.br

II Bolsista Capes (Proc No. 0595/2015-02). Pesquisa Pós-doutoral no exterior.

III O historiador francês Alain Besançon (1997) propõe “uma história intelectual da iconoclastia” no ocidente. Ele identifica a modernidade como um dos grandes ciclos iconoclastas e analisa como reformadores, como Calvino, contribuíram com a iconoclastia moderna.

IV A administração se dava através de uma Assembleia formada por representantes de organizações eclesiais e paraeclesiais (missionárias), que se reunia anualmente ou bianualmente e elegia a diretoria da organização. O CAVE era dividido em departamentos, comissões e conselhos, cujas funções eram definidas em Estatuto.

V Há registros de um centro audio visual no México e outro no Peru, mas é provável que outros países tenham iniciado projetos semelhantes. O CAVE era financiado pelo *National Council of Churches in Christof USA* (NCCCUSA), através de dois de seus departamentos: a RAVEMCCO (*Radio, Audio Visual Education*

and Mass Communication Commission Overseas), que tinha por objetivo criar centros pelo mundo; e o Comitê de Cooperação na América Latina da Divisão de Missões Estrangeiras, que, como o nome diz, trabalhava para criar projetos nos países latino-americanos. Informações retiradas de: BELLOTTI, Karina Kosicki. “*Delas é o reino dos céus*”: *mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (1950 a 2000)*. Tese (Doutorado em História) – Curso de História, Universidade de Campinas, 2007. P.55-56.

VI Tradução livre da autora. No original: “Indeed, Taylor’s primary interest is not to offer a sociological account of secularity in terms of standard theories of secularization, which measure the changing (mostly falling) rates of religious beliefs and practices in modern contemporary societies”.

VII Aproveita-se aqui de experiências investigativas anteriores, especialmente da pesquisa de doutoramento, já citada. Algumas adaptações, como o acréscimo do elemento comparativo, serão realizadas.

VIII Tradução livre da autora. No original: “And as Brazilian positivists knew well, the power of the modern state relied heavily on the power of images”.

IX Tal afirmação baseia-se em anterior revisão do debate de secularização, presente na tese de doutoramento da autora, especificamente no primeiro capítulo: VIERA-SOUZA, 2014, p.37-57. Apesar de ser fruto da reflexão de um conjunto de autores, pode-se destacar a socióloga Cecília Mariz (2006); e os estudos de Amaral (2009).

X O curto período republicano e ditatorial inglês, sob o governo de Oliver Cromwell, “foi essencialmente uma revolução puritana” (MENDONÇA, 2005, p.67). O então rei Carlos I foi deposto e morto. Dez anos depois, defensores da família real tomaram novamente o poder.

XI Também conhecido como “O Caminho da Salvação e o Caminho da Perdição” ou simplesmente “Quadro dos dois caminhos”. No texto de CAMPOS (2014), há uma reprodução do quadro. O texto pode ser lido online ou baixado em PDF no seguinte endereço: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p339/6690>>.

The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)

O Deus ausente de Karl Jaspers (e Heidegger)

El Dios que falta de Karl Jaspes (y Heidegger)

Purushottama Bilimoria¹

Keywords:

Karl Jaspers

Heidegger

Existentialist
philosophers

Abstract:

The paper is a cross-cultural critique on how God is conceived in the works of two Existentialist Philosophers: Karl Jaspers and Heidegger (their convergence and divergences), and how we might misconceive both. And there is reference via Jaspers to Faith (since I am a Fellow of the College of the All Souls of the Faithful Departed, in Oxford), I am interested in this issue: both in respect of faith, the departed, and perhaps the yet-to-be, posthuman and postdivine. And there is a quaint Berkeley connection also; and so a small poem to begin with: *Berkeley Modern-Posts*.

Resumo:

O artigo é uma crítica transcultural sobre como Deus é concebido nas obras dos dois filósofos existencialista: Karl Jaspers e Heidegger (sua convergência e divergências), e como nós podemos “desconceber” os dois. E há referências através de Jaspers e da Fé, (já que eu fui um companheiro de faculdade em Oxford) estou interessado nesta questão, ambos em matéria de fé: os infiltrados e os talvez ainda-a-ser, pós-humano e pós-divino. E há uma conexão pitoresca de Berkeley também; e assim um pequeno poema para começar: *Berkeley Modern-Posts*.

Palavras chave:

Karl Jaspers
Heidegger
Filósofos existencialistas

Palabras clave:

Karl Jaspers
Heidegger
Filósofos existencialistas

Resumen:

El artículo es una crítica intercultural acerca de cómo Dios es concebido en la obra de dos filósofos: existencialista Karl Jaspers y Heidegger (la convergencia y divergencia), y cómo podemos “desconceber” los dos. Y hay referencias de Jaspers y de la fe, (desde que era un compañero de la Universidad de Oxford) estoy interesado en esta cuestión, tanto en asuntos de fe: los infiltrados y quizás todavía-a-ser, pós-humanos y pós-divino. Y hay una conexión pitoresca de Berkeley y tan poco poema para empezar: *Berkeley Modern-Posts*.

The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)

MISSING DOG

Black Lab, white underbelly, curly tail
May be seeking owner, howls at night
Well taken care of, strayed out into
Spruce & Arc Streets, North Berkeley
Call: Jerry O’Garcia 1-008-PREALTERN
Will return by UPS-VET (F.O.B)

MISSING GOD

White male, black underbelly, hairy tale
Likely seeking disciples, hysterical by day
Kept unkempt, wondered off into
Bruce & Arche Avenues, North Bay Area
Call: Faristha O’Gibreal 1-008-OBO ONO
Will return by FedEx-SKY (C.O.D)

Part A.

I am triggered by Heidegger’s worry: whether transcendence is comprehensible without any specific reference to God? What might be meant by ‘transcendence’ is the unfettered pursuit of the question of being and the quest for freedom and authenticity of *be-ing*.

And I’m tickled by Jasper’s pronouncement that at the root of existentialism is a mystery of Being – the Missing God – that runs deeper than our conventional categories of theism, atheism, or agnosticism.

Heidegger here will be the hovering ghost; and I shall confine myself to Jaspers, drawing mostly from Jasper’s 1951 lectures (they were broadcast); that has section on ‘THE IDEA OF GOD’.

Here I offer two opposite observations: (1) Heidegger – the last of the great

metaphysicians - poses a radical and controversial challenge to philosophers by calling them to do without God in an unfettered pursuit of the question of being (through his “destruktion of onto-theology” and his espousal of the metaphysic of non-being¹); and, (2) this exclusion nonetheless leaves room for a form of philosophical reflection upon the religious, and the discourse concerning — not the God of philosophers as such, but — for a notion of divinity in the experience of beings as beings, i.e. in a phenomenological mode (exemplified most clearly in Heidegger’s 1920/21 lectures on the phenomenology of religious life). This is congruent with Existentialism’s attempt to find this ground from within the human form as the contextual whole through which a world appears.

Let me fill out some details in thinking on God in relation to Nothingness. At the end of the day, I believe Nothingness is more important to Heidegger than any of the ancient or classical grand narrative of Transcendence which he castigates as the Western (Judeo-Christian) mistake of what he calls *onto-theo-logos*. What he means is the all of Western metaphysics, and Christianity, Judaism – we might add Islam – has a doctrine of Being via Presence – in contrast to pre-Socratic understanding of Being via absence and its concealment. What starts as Being fully present in Plato ends up as God in the Old Testament as fully present personal Being. Let me explain this a bit more.

There has been a long battle in the West on the question of being: what is; i.e. existent, quiddity or what it means to be something simple, identifiable, and available for objective discovery and control. ‘Plato initiated the move toward — what Heidegger called a “productionist metaphysics”— by transforming the question of Being into beingness: a transcendent or permanently present form (*eidōs*) that makes things possible’ (HICKS, 2003).

'Aristotle expanded this productionist attitude by arguing that for something "to be" meant [it] to be the effect of somecause, and "causing" meant to work upon something, to effect it, to make it' (*ibid*).

And so Aristotle invents a science that investigates being as being, and what belongs to it according to its nature. This first philosophy comes to be known as ontology, the science of being in general, and metaphysics, the science of the universal being. 'Aristotle's phrase,' however, '*on hēi on*,' 'being as being,' is as suggestive as it is ambiguous, and his ontology is deeply aporetic' (HEIDEGGER [1929], 1993, p. 2–3; DOOLAN, 2012; HART, 2004, p. 55).

By the time of Plotinus and neo-platonism, being and nonbeing are transcended in the mystical experience of the One (to hen); the theistic philosophies of Judaism, Christianity, and Islam forge a relationship between metaphysics and theology in their quest for the 'highest being.' Passing through refinements in Latin and Arabic languages, especially in the distinction hedged between essence and existence, the integration is complete with Thomas Aquinas' "*analogiaentī*" of divine and dependent beings on the one hand and his two-fold correlation of the finite entities with 'universal being' (*esse commune*) and the divine 'subsistent being' (*essesubsistens*) on the other (HEIDEGGER, 1996, p. 4). In other words, as Heidegger notes: 'In medieval times, God became identified with the Being of entities and was depicted—on the Aristotelian principle that beings are inexorably linked with cause — as an all-powerful causal agent who planned, calculated, and produced 'the relatively stable and independent presence' of entities' (*ibid*). Heidegger continues: 'In *Metaphysics*, Avicenna (ibnSīnā, 980–1037) sums up the plague of being infecting this period rather perspicuously:

Existence becomes a problem when the possibility of non-existence is tak-

en seriously. But contingency, or the possibility of non-existence, was not regarded as an ultimate fact by the Greek thinkers...It was in the context of a theistic philosophy, a doctrine of creation, among the Jewish, Christian and Mohammedan thinkers of the Middle Ages, that the question of contingency, and therefore, of existence became acute...The discussion of existence, then, emerges from an earlier condition of thought in which the existence of things is taken for granted and the problem of being is the problem of what really is as opposed to merely apparent, or what is permanent as opposed to what is transitory.' (*ibid*, p. 5)

This concept *being*, nevertheless, survives and is developed further in Eckhart, Wolff, and Descartes, who at least grounded being to 'what can be presented to the cognizing subject as indubitable': the spiritual substance René deemed to be the mind over the entitive body, the super-being, God, over the mechanical world. With Kant, the tight hold on being begins to loosen and lag — consider the elusiveness of thing-in-itself (a limiting concept at best, or perhaps a pointer to the 'unknown') as he shifts focus to the analysis of pure understanding; conditions for the possibility of knowing sans Cartesian certitude rather than trying to prove what exists, even as he shatters the spurious predication of existence to essence ('God's essence is to exist'), for 'Being' is obviously not a real predicate; that is, it is not a concept of something that could be added to the concept of a thing (PHILLIPS, 2006, p. 154).

This direction then taken in Western metaphysical and theology is largely a result of not having gone further behind the influences that echoed in the pre-Socratics to the Oriental or Eastern perspectives, which not only took absence seriously but also non-being; in other words

absence is predicated on non-being rather than Being; but the West could not handle non-being, so swapped the bed place of non-being for being, and then concealed it under the blankets. This substantive self-existent and universal of everything -- as we know the Buddhists totally rejected in their doctrine of impermanence, emptiness and dependent origination.

Heidegger's thinking on Nothingness is nowhere more saliently and forcefully presented than in his – no not quite *Being and Time* (1927) but his inaugural lectures of 1929 when he succeeds his teacher Edmund Husserl in Freiburg.

Think of the short step from Husserl's phenomenology to Heidegger's ideal of Dasein (humanly be-ing there) making its own authentic existence as a supplement (complementum) out of the remnant possibilitatis suggested in Greek philosophy and after. Here being—"to be"—recalls, retrospectively, and portends, prospectively, its own noneiststatis in the thrownness-onto-death, the great leveler of all actualizations. So 'what is there?' ("to be") for Heidegger becomes: 'What would its absence (non abiding presence) be like ("to be not")?'

Part B.

I begin this discussion on the possibility of Nothingness with a seminal quote from Heidegger:

What should be examined are beings only, and besides that—nothing; beings alone, and further—nothing; solely beings, and beyond that—nothing. What about this nothing?...Is the nothing given only because the 'not', i.e., negation, is given? Or is it the other way around? Are negation and the 'not' given only because the nothing is given?...We assert that the nothing is

more original than the 'not' and negation... Where shall we seek the nothing? Where will we find the nothing?... we do know the nothing...Anxiety reveals the nothing...that in the face of which and for which we were anxious was 'really'—nothing. Indeed: the nothing itself—as such—was there... How is it with the nothing?...The nothing itself nihilates. (HEIDEGGER, 1993, p. 95–96)

In his illuminating short inaugural essay titled 'Was ist Metaphysik?' in 1929 (two years later than *Being & Time*, 1927) Heidegger complains that science only examines beings, and nothing further; it rejects 'nothing' read as 'not-ing,' 'nullity' (das Nicht), as a 'phantasm'(1993, p. 95–96).

In logic, on the other hand, nothing is the occurrence when 'not' or negatedness is given; while Heidegger likes to think the converse: negation (*Verneinung*) and 'not' (*nicht*) are given only because nothing is given (very much as Kumārila we saw earlier, in the Indian tradition, was thinking). So he asserts, 'nothing is more original than the 'not' and negation' (ibid, 97), and a little later: 'Without the original revelation of the nothing, no selfhood and no freedom' (103). He then moves straight into an enquiry into nothing or, better, Nothingness; but in this quest for Nothingness, as he puts it, there is similar 'going beyond' what-is, conceived as what-is-in-totality (106). He begins by suggesting that since ancient times the subject of Nothing has been expressed in the highly ambiguous proposition '*ex nihilo nihil fit* — from nothing, nothing comes to be' (107). Even though the proposition never made Nothing the real problem, it brought out from the prevailing notions about Nothing, the over-riding fundamental concept of what-is, i.e., beings. Nothing was quickly forgotten and the question of being — Aristotle's study of being of being—or better, in what ways is something

some thing and what might be its relation to nothing?— took over the focus. Still it presupposes there was a concept lurking beneath that of Nothing. And what was that? He explains thus: 'classical [ancient] metaphysics conceives Nothing as signifying Not-being (*Nichtseiendes*), that is to say, unformed matter that is powerless to form itself into 'being' and cannot therefore present an appearance. What has 'being' is the self-creating product (*Gebilde*) that presents itself as such an image (*Bild*), i.e., something seen, or being of time: 'being extant.' The origin, law, and limits of this ontological concept are discussed as little as Nothing itself'. (An aside, German Indologists working on the R̥gvedic verse discussed earlier, rendered 'asat' in German in exactly the term Heidegger adverts to here for *Notbeing*, No-thing).

Christian dogma, he proceeds to tell us, on the other hand, denies the truth of the proposition *ex nihilo nihil fit* and gives a twist to the meaning of Nothing, so that it now comes to mean the absolute absence of all 'being' outside God: *ex nihilo fit — ens creatum*: the created being is made out of nothing. 'Nothing' is now the conceptual opposite of what truly and authentically 'is,' it becomes the *summumens*, God as an *in-creatum*. Here, too, the interpretation of Nothing points to the fundamental concept of what-is. In both cases the questions concerning Being (*Sein*) and Nothing as such remain unasked. Hence, we need not be worried by the difficulty that if God creates 'out of nothing' he above all must be able to relate himself to Nothing. But if God is God he cannot know Nothing, assuming that the 'Absolute' excludes itself from all nullity. Not wishing to lose sight of the work of Being, Heidegger's own reformulation of the old proposition '*ex nihilo nihil fit*' runs thus: '*ex nihilo omneens qua ens fit*: every being, so far as it is a being, is made out of nothing. Only in the Nothingness of *Da-Sein* can what-is-in totality...come to itself.' Now this particular observation-

might strike biblical scholars and Christian philosophers of religion as being willfully controversial and unfair. I cannot presume to pronounce on its merits or otherwise, but what I see in Heidegger's excavation is something of significance to my overall argument: that thinking about Nothing has been rather thin, and it is not as easy as Leibniz assumed given the kinds of coding that occur frequently in literary and cultural productions across East and West, and indeed there is more to be got out of Nothing than hither to supposed. Contrary to general perception, Heidegger's ontology is not one of Nothingness as such; he is not a nihilist, far from it (he distances himself from a 'Philosophy of Nothing' in the Post-script); rather, Being as *Da-Sein* remains very much the subject and project of metaphysics, and of theology too if you like.

There is something sobering in his suggestion that only because 'Nothing is revealed in the very basis of our Dasein is it possible for the utter strangeness'—the dread, the angst, the anxiety, the boredom, the facticity of thrownness in the face of my death (it is always my death)—'of what-is' to dawn on us. 'The outermost possibility of death is the way of being of Dasein in which it is purely and simply thrown back upon itself' (KISIEL, 1995, p. 336; HEIDEGGER, 1966, p. 235–236). 'Only when the strangeness of what-is forces itself upon us does it awaken and invite our wonder. Only because of wonder, that is to say, the revelation of Nothing, does the 'Why?' spring to our lips. ['Why are there beings at all, why not rather nothing?' (1929 endline)]. Only because this 'Why?' is possible as such can we seek for reasons and proofs in a definite way. Only because we can ask and prove are we fated to become enquirers in this life. The enquiry into Nothing puts us, the enquirers, ourselves in question. It is a metaphysical one' (379). To be sure, Heidegger never gives up on the quest for the 'ground possibilities of being as a

whole' (while Nishitani takes Nothingness as the 'home ground,' Heidegger remains committed to the mereological whole-part discourse: that bit is the Greek in him). For him Nothing is not merely the nugatory that equates with the non-existent (*das Wesenlose*); 'rather,' he preaches, 'we should experience in Nothing the vastness of that which gives every being the warrant to be' (385). Hence, what is instructive is his exhortation that rather than 'a leap of faith' the task of 'letting oneself go into the abyss of Nothing' is more important, that is to say, 'freeing oneself from idols as all have and to which we are wont to go cringing' and lastly, letting this 'suspense'—'morbid mood, dread' (383) range where it will, so that it may continually swing back again to the ground question of metaphysics, which is wrested from Nothing itself (and he ends with this): 'Why is there any Being at all—why not far rather Nothing?' Wrested from Nothing, Heidegger brings back concepts of sacrifice as gifting and thanking, feeling empathy for the other (*Sorge/care*), disburdening calculative and utilitarian thinking, and all the promises of techno-scientific culture, even obedience to the 'voice of being,' alongside imagination, the work of art, poetical flights into the holy, and so forth.

In this abyss, which is only representationally poised in opposition to Being, Heidegger finds the *Abgrund* of freedom: it is the groundless ground that is indistinguishable from nothing and from which all determinations emerge. Hegel had already explained the peculiar relationship between nothingness and freedom in these words: 'In this highest form of explication nothingness would be freedom. But this highest form is negativity insofar as it inwardly depends itself to its highest intensity; and in this way it is itself affirmation—indeed absolute affirmation' (TAYLOR, 2007, p. 117). Negativity is affirmative insofar as it is the condition of creative emergence of everything that exists. It is

a theme—this latter—that postmodernist philosophers have taken up and as it were run the full gauntlet on, and I wish to get to this in drawing the essay to a close. 'Perfect nothingness...shadows...neither light nor absence of light: origin of that which has no origin, groundless ground, abyss, freedom, imagination, creativity. For Nietzsche, the plenitude of this void is the nonplace of the birth of tragedy; for Derrida it is *la différance* worked into the non-metaphysical deconstructive theology of absence.' Mark C Taylor more recently commenting on these tropes compares Kant's schemata of productive imagination (in the work of poetry, art, etc.) to God creating freely *ex nihilo*.

The power of imagination 'reveals' the concealment—the as-yet-unearthed—at the heart of subjectivity. It is precisely in the moments of radical temporality when the subject encounters deep within its own absence that nothingness haunts subjectivity; the *dues absconditus* of Kierkegaard, Luther, Calvin, and possibly Don Scotus, becomes *subjectus absconditus*; only in the next inspired moment does self-reflexivity arise, and the 'something' presented to consciousness is given representation or expression. The German Romantics, such as Schlegel, had identified the springing of this agency within subjectivity variously with the 'breath,' 'Will,' Being, *ousia*, logos, *telos*, ideas, even Reason (with Hegel) of Spirit (*Geist*), and the Holy Ghost: 'Every good human being is progressively becoming God.' In short, the premise is that belief in nothing/nothingness in this radical sense of the temporality of subjectivity that is the driving force towards its self-reflexivity is not in-and-of-itself nihilistic; rather, it opens the floodgates of light towards transcendence (even Nietzsche would be cited as conceding to this premise). 'After God—is art; after art—life; Three-in-one—One-in-three'—as Taylor sketches this interloping trinity. But what does 'after' mean in this locution

as indeed in the title of his recent, rather controversial book, *After God* (taking a hint from MacIntyre's *After Virtue*)?

This is his iteration:

God is not the ground of being that forms the foundation of all beings but the figure constructed to hide the originary abyss from which everything emerges and to which all returns. While this abyss is no thing, it is not nothing – neither being nor nonbeing it is the anticipatory wake of the unfigurable that disfigures every figure as if from within. Far from simply destructive, disfiguring [I read kronos] is the condition of the possibility of creative emergence. Even when expected, emergence is surprising—[as the consciousness out of singularity is for Dave Chalmers] —without surprise, there is no novelty; without novelty, there is no creativity; without creativity, there is no life [animation]’.

For my purposes, what I take away from all this is the preparedness to take the possibility of nothingness as a ground, or the lurking empty space, tunneling vacuum, or where God intervenes or plays out her Will, energetic Desire (*tejasvikāma*, *mahimānah*’), whatever, which is quite an admission: whether the ultimate cause is traced to an intelligent mind, causeless cause, or an infinite regress of endless internal triggers, disinterested Desire, integers of zeros, old universes, or turtles all the way down... is not the moot point; for all such possibilities seem to have been entertained and dare I say anticipated in the early insights and cosmological developments that occurred in the debates between the Vedic-Upanis’adic bards and the śrāmaṇic doubters. There is not much that is crudely or naively pre-scientific here; metaphysical it might be, even trifle speculative and mythical, but it is also

challengingly troubling, or so for any sensitive, worrying philosophical mind.

Heidegger is very aware of Chinese thinking in this context and as he attempts to translate with a Chinese scholar the Tao-te-Ching, he is moved by this particular verse on the Dao, I will cite as I end this section on Heidegger:

The Dao (Way) that can be told of is not the eternal Dao;
The name that can be named is not the eternal name...
Therefore let there always be non-being so we may see their subtlety,
And let there always be being so we may see their outcome.
The two are the same,
But after they are produced, they have different names
They both may be called deep and profound..
Deeper and more profound...

Tao-teChing by Lao-tzu, trans by Wing-Tsit Chan (Tao = Dao)

PART C.

Now in the next part of the talk I move to Jaspers.

Jaspers for his part tells us that Western theology and philosophy have reflected on” Who or what is God? And he explains that most philosophers of our times seem to evade the question of whether God exists. Among those who confront it, some philosophers offer logical proofs for the existence of God, while others argue that if all proofs of the existence of God can be refuted, then there is no God.⁷ Jaspers rejects both of these positions, and argues that the existence of God can neither be proved nor can it be disproved in logic or language (echoing Kant, and perhaps also Pascal here). The supposed proofs and

disproofs of God's existence treat God as an object and are therefore invalid. These proofs and disproofs are only attempts to achieve subjective certainty through the use of fallacious modes of reasoning." According to Jaspers we cannot make God an object of our knowledge. Still, even if we admit we cannot know God it doesn't follow that we cease to philosophize, or throw up our arms saying: It is best not to talk of what we do not know.

So he takes up the oldest form of inferential proof for the existence of God: the cosmological argument. Rather than refuting the argument Jaspers looks upon it to derive a metaphorical chipper; and this is what he adduces (quite interesting);

"... this notion takes on a new meaning when it is no longer regarded as a proof. Then metaphorically, in the form of an inference, it expresses awareness of the mystery inherent in the existence of the world and of ourselves in it. If we venture the thought that there might be nothing, and ask with Schelling: Why is there something and not nothing? we find that our certainty of existence is such that though we cannot determine the reason for it we are led by it to the Com- prehensive, which by this very essence is and cannot not be, and through which everything else is. But if from all this abounding mystery we infer that God, the benevolent creator, exists, we must call to mind all that is ugly, disordered, base in the world. And this gives rise to fundamental attitudes for which the world is alien, frightening, terrible, and it seems as plausible to infer the existence of the devil as of God. The mystery of transcendence is not thereby solved but merely grows deeper. But what clinches the matter is the imperfectibility of the world. The world is not finished, but in con- tinuous change; our knowledge of the world cannot be

completed, the world cannot be apprehended through itself. "

Far from proving the existence of God, these so-called proofs mislead us into placing God within the real world, or second cosmos, which is as it were ascertained at the limits of the cosmos. Thus they obscure the idea of God.

But they move us deeply when, leading through the concrete phenomena of the cosmos, they confront Nothingness and imperfectibility. For then they seem to admonish us not to content ourselves with the world as the sole meaning of our life in the world.

So yes, it is true, Jaspers argues, we cannot know God, God is incomprehensible; but we can believe in God. He can have or entertain belief as distinct from knowledge; however, belief in God requires faith. What though warrants this call to faith, what is the source of faith, and what kind of episteme is this? Does it have its loci in reason, cognition, clear light of mind or intellect, or is its radiance to be found elsewhere? Well, Jaspers asserts at this point, which might be disappointing to a deeply thinking philosopher, that Freedom is the source of faith, and our freedom comes from God. True awareness of freedom produces certainty of the existence of God.

Indeed, faith in God is not the same as knowledge of God, but we may gain a clarity of insight through philosophy which may enable us to have a comprehensive consciousness of God. Jaspers argues that in boundary situations we may perceive either being or nothingness. And he further argues that the concept of human freedom without God, in which the will to make free choices is perceived as if it were independent of God, exemplifies nothingness. If we acknowledge that we depend on God for our being, and if we accept responsibility for making our own free

choices, then our awareness of our own freedom becomes an awareness of God.

How can Jaspers be so certain? That in perceiving or introspecting the phenomenology of our own freedom we arrive at a certitude about the being of God? Heidegger chided Jaspers precisely on this sort of claim as smacking of extreme subjectivism and a misinterpretation of phenomenology. Let us press on with the discussion on faith, with a question. Is this the same faith as that of the religious, sectarian, evangelical adepts? That is, does Jaspers mean to collapse the conditions for the possibility of philosophical awareness of the divine with religious and theological faith? Faith in Jaspers's thinking is a category that stands squarely within the pure conceptual-metaphysical schema, only just touches the borders of the spiritual, albeit via Nothingness, which it must overcome in ontology not in as it were the heart as such. Let me go on with this and develop a critical background from contemporary philosophy of religion and some cross-cultural refractions, that will help unpack Jaspers's thinking on this matter.

First up, there is an epistemological question of how much weight can we give to 'faith' vis-à-vis *belief*. Jaspers collapses the two. Surely, we reduce whole junks of knowledge-claims to beliefs and represent these in propositions, sentences, and then begin to interrogate or connect them logically with other sets of beliefs for their coherence, correspondence with reality and so on. In old-style philosophical theology, 'faith' belonged to matters religious, a religious way of life, commitment to ultimate values and some ultimate inexplicable and *ineffable reality*. Faith in that sense would be personal, even a matter of feeling, emotions, evocation, and subjective disposition, and it has the most tangential connection with the proposition and thought in which it *might* be articulated and expressed, but not necessarily so. 'Belief' just might be tagged

onto it as the could labels in our overflowing email inbox, in deference to ersatz folk psychology but not in strict philosophical thinking, unless we are prepared to subject the contents of the belief to rational scrutiny and the criteria of justified true belief or unjustified false belief (there can't be 'or neither' position here).

Whereas of *belief*, again, as the philosopher of religion, J. L. Schellenberg has put it, 'the belief that p is a disposition to form the thought that p.' Feelings are not essential for belief, much less a sense of confidence and even certitude that is not given in a justificatory calculus. Hence, 'faith-that' is not identical with 'belief-that' (PF review p 6); belief that p is a disposition to think p, while faith that p is voluntarily thinking (i.e. thinking or portending its possibility) or just feeling that p. (though thinking is not essential to it).

Second point, John Schellenbach, who develops a theory of what he calls 'Ultimism', argues nevertheless for the 'neither' position: that neither belief in theism, nor belief in naturalism is justified; and faith in personal God is not justified, but only faith in Ultimism. This is very interesting: taking my cue from Schellenberg I wish to argue Jaspers's God in as much as it is a Being of a Certain Divine Status has a 'missing Personal qualia' - in it - that is the missing element and is what essentially makes Her/That invisible - and so there is no necessity of having 'faith in a Personal God' in this sense; however, since J's God is not Dead (not Nietzsche's Moribund God), you could safely bet that the missing God (even Heidegger's God-Yet-To-Be incubating in a prenatal cosmic womb, Hindu Hiranyagarbha, in all possible worlds except this one)... may show up, become itself manifest or be found loitering around at any time in this or another space,) ersatzly, faith in that Transcendent Possibility - Ultimism - that there is an elusive Ultimate - is not unwarranted.

God is not what we may see with our eyes ; not as factual elements of deity, but as symbolic ciphers of human possibility, or symbols of transcendence, as the human existential possibility of inner change, reversal and transformation. Wherever this cipher is hypostatically defined as mere positive fact of belief, he concluded however, the freedom of transcendence obtained through the sympathetic interpretation and recuperation of this cipher is obstructed.

Jaspers kept a book of critical notes on Heidegger, and he routinely described Heidegger's fundamental ontology in a tone of moral-humanistic disapprobation, yet a common association of Heidegger and Jaspers is that transcendence can intrude (be something of an intrusion) in human consciousness only as an experience of the absolute insufficiency of this consciousness for interpreting its originary or metaphysical character.

Historically, then, we are at the apotheosis of a crisis in transcendence, or crisis of metaphysics.

Jaspers' own metaphysics is always a post-Kantian metaphysics: it is a *negative metaphysics*, which resists all suggestion that human reason might give itself an account of metaphysical essences, which defines the realm of human meaning as formed by its difference against positive metaphysical knowledge, but which nonetheless sees reason, in Kierkegaardian manner, as driven by a despairing desire for metaphysical transcendence.

Remains for me to elucidate on two mutually distinguishing pair of concepts I have introduced here: Missing vis-à-vis Dead; Faith vis-à-vis Belief.

Stop: ad lib rest of the stuff.

Begin with atyantābhāva.

The Missing God in Indian Thought

The Nyāya work up the most sophisticated argument to date in the Indian tradition for the existence of God – described often as bearing on “cosmo-teleological inferential proofs” (BILIMORIA, 2011, p. 664). Our interest presently is not with this argument as such, nor with the robustness of the logical analyses and evidence of a complicated ontology developed over 1200 years, but rather with the issue of how God's goodness and other benign properties fare within the discourse when confronted with the ubiquitous problem of evil. In terms of *Īśvara's* properties, he is said to possess certain divine qualities that include being an intelligent agent/maker (*buddhismat-kartṛ*), single/unitary (*eka*), omni-extended (*vibhu*), omniscient (*sarvavid*), omnipotent (*sarvaśakti*), and timeless (*śāśvat*). He does not possess or exercise the property of creating the world in the way that the Abrahamic traditions (à la the Genesis), and later Vedānta schools, would ascribe to the supreme divine being of which there is no greater. He is at best an efficient cause and not a material cause of the universe, and this fact is demonstrated through a set of inferences from the world to the existence of a first cause or necessary being. The “proof” (which would not get past Kant's critical gaze) in a nutshell reads something like the following: “Because the world has an apparent design – that is, it appears to be an artefact – there must be an intelligent designer who made it”.

Hence, on the cosmological front, *Īśvara*, not unlike the potter, does not produce the universe *ab initio* (much less, out of nothingness); rather, he fully depends on prior materials (pre-existing constituents of dyads-triads of atoms, geometric forms and remnant banks of *karma* from the previous collapse of the universe). Thirdly, much like the demiurge, exercising his omni-will, the cosmic architect fashions

minor deities and other divinely-endowed beings who might be entrusted with the task of threading together inert atoms and properties, and even to provide support for an upright and operative cosmos. This is not a case of 'creationism' as such; but still one would expect God to be in full control over his dominion. One may dispense with the property of creating the world *ab initio*, out of nothing; however, if the properties of omnipotence and goodness are to be maintained, then the fact of evil, or gratuitous suffering for that matter, poses the same problem as it does in any account that includes a monotheistic deity.

And so the question arises: Why is there such vast amounts of evil and suffering, especially if God in his merciful wisdom could have fine-tuned and 'fashioned' or constructed a much better universe after correcting the defects and deficiencies in each prior world-state, one that comes cleansed of evil and its sorrowful consequences? In defence, the Nyāya response is standardly that God through his omniscient state oversees the operation of karma, which is binding on all selves except God's self, and through his yogic ('supra-natural') powers dispenses rewards and punishments on the basis of the agent's or collective's stock of merits and demerits.

At the same time, the almighty relies on human efforts (as well as on the middling gods, the natural orderliness of planets, other creatures, and eco-systems in our world) towards regulating the cosmos. At the end of the day, compassion does mark God's intentions, even in the face of natural calamities and misfortunes that may or may not be caused by an agent's previous *karma*; God, though, is not responsible for these. God's compassion also has its limitations, for he is respectful of the laws of karma and leaves people to work-off their *karma* in ways most appropriate and conducive for their salvific future. The soteriological end for which

the world could be said to have been created – i.e. ultimate good and salvation for all human beings if not all sentient creatures (gods and animals alike) – seems to be sparsely hinged onto the cosmological design of the universe (as paradoxical as this may sound).

So there is absent anything close to the Western religious concept of providence in this account, because there is neither a full-scale creation, nor a very decisive teleology, nor any sense of a continuous presence of the divine *Geist* throughout history; he is not a fellow-sufferer with human beings, much less with other 'lowly' creatures (CHATTERJEE, 1997, p. 325). In other words, God relies on a pre-existing set of conditions which were then put in place at the time of creation, including *dharma*, right order or law, and *karma*, the root trigger of evil in the world, which is governed by its own inexorable laws. For this reason God does not intervene; but the overall cosmic design ensures that the ultimate good can still be striven for and attained, *ceteris paribus*. The cogency of this argument is of course questionable: it is not clear why God does not intervene if he desires the best (*niḥśreya*) for all sentient beings? Suppose the cumulative karma perpetuates itself seamlessly and individuals under the veil of their own ignorance fail defeasibly to heed to the edicts of *dharma*, and so no one reaches the soteriological end or liberation. That ultimate good is forfeited, and evil reins supreme – until the end-time, after which another cycle returns, and so on, *ad infinitum*, like a cosmic circus. Does God just sit back and let it be? That would be rather callous of him, and not a fitting tribute to his omnipotence and benevolence.

There are further questions raised by the Mīmāṃsā philosophers, very much in the spirit of, or anticipating, the Humean critique (BILIMORIA, 1990). They point to the imperfections of the world and ask wheth-

er God might have botched up the job, and that he might therefore be an inefficient designer, as well as morally callous, indifferent, and lacking in compassion. Moreover, why does the huge amount of bad *karma* that abounds in the world not bring blemish upon God's nature? Is he really in control? In other words, if God is omnipotent, then he should be able to eliminate all evil accruing from *karma* by mitigating the residual traces of all acts. If he is omniscient he would know each individual's *karma* (which he probably does when he puts his mind to it) and the suffering this will likely bring about; but in his infinite wisdom, he should also be able to guide the individual toward a safer recourse or rescue from the deleterious consequence of the prior *karma*-effected disposition.

The short answer to these questions, usually, is that human effort can both be culpable and efficacious toward countering the pitiable travails of existence: that indeed is the hidden hand of *karmic* laws. It also means that being thus free to choose, human beings are not pawns in the hands of a superior power. But still, wouldn't there be greater justice possible if God, who is said to be good by virtue of his nature (not just by some arbitrary fiat), actually did intervene rather than simply allow the brute, impersonal operations of *karma* to determine certain specific outcomes? Besides, do all instances of good *karma* get rewarded equally and fairly, or is some favouritism involved, particularly where God is moved to respond to the obsequious prayers and, supplications, of some but chooses to ignore those of the infidels or the unrepentant? Is he, in his infinite resignation, incapable of allowing another chance, or transmuting or even transferring *karma* elsewhere, or offering some rehabilitative dispensation rather than be hamstrung by a rigidly impersonal retributive justice automaton? Human beings complain about the uneven calculus – amounting to starkly universal injustice.

Nor does the justificatory paradigm based on karma account for the presence of natural evil. Are earthquakes, tsunamis, bush-fires, hurricane and other devastating natural turbulences of necessity casually linked to people's *karma*, especially that of the hundreds and thousands of victims, particularly innocent children, animals and plant-life, affected by such disasters? What have the latter done to deserve this ignominy? Wouldn't a personal judge who has compassion and empathy be better placed to make adjustments, avert such disasters which he in his omniscient mind should be able to foresee coming? Or, alternatively would he not desire to compensate the victim, even of a culprit who has behaved heinously, on the basis of their prior good *karmas* and felicitous track-records, etc.? Is it a moral imperative to accumulate good *karma* or merely a prudential decree? This question is asked because there are clearly set moral consequences when it comes to accruing bad *karma*, which appears not to be so with respect to good *karmas*, and therefore the respective consequences are calculated differentially between proscribed bad acts and prudentially good acts. Just as, for example, in some human social and filial practices, a perceived misdemeanour or egregious conduct may be gravely admonished and indeed punished rather harshly, especially if remorse and expiatory atonement are not evinced in the culpable agent, or there is threat of potential recurrence, such that all prior good deeds and virtues of the agent may forever remain unacknowledged and unrewarded (which is why, in modern secular India, capital punishment has been abolished in most states). So there just isn't a proportionate balance conceptually and ontologically between the planks of good and bad karmas; the supposed symmetry between 'reward' and 'punishment' is entirely misplaced, such that the former may afford one 'an orange for Christmas' (as in Ray Charles' experience) but the latter could well sentence him to capital punish-

ment, i.e. death (KAUFMAN, 2005, p. 21) Is then the theory of *karma* aligned with God as an available but too often inaccessible moderator an unexemplary model for divine justice? And if God does or can intervene or interfere with the operation of the laws of *karma*, does it mean there could be something unjust – not quite right – in the operation of *karma* (hence, *karmic* injustice)? Perhaps an impersonal law is neither just nor unjust – it does what it is as it were programmed to do, regardless (CHADHA; TRAKAKIS, 2007, p. 541). But if it cannot be mitigated either by God or human free will to a large extent then it is a case of *hard determinism*. A theodicy for *karma* is not at stake, for as argued, left to its own devices, *karma* theory does allow for assuaging the moral burden in less deterministic or fatalistic terms than often imagined; but since a God is involved and he is supposed to be essentially good and yet there is evil, the Nyāya theodicy runs into a few problems.^{III}

Bibliografia:

BILIMORIA, Purushottama. Hindu doubts about God: towards a Mīmāṃsā Deconstruction. *International Philosophical Quarterly*, 30, 1990, p. 481-499.

BILIMORIA, Purushottama. Nyāya and Navya-Nyāya. In: *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. III, edited by K. Jacobsen et al. P. 657-671. Leiden: E. J. VBrill, 2011.

CHADHA, Monima; TRAKAKIS, Nick. Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman. *Philosophy East and West*, 57, no. 4, 2007, p. 533-556.

CHATTERJEE, M. Some Indian Strands of Thought Relating to the Problem of Evil. In: *Relativism, Suffering and Beyond Essays In Memory of Bimal Matilal*, edited by J. N. Mohanty and P. Bilimoria, p. 319-335. Delhi: Oxford University Press, 1997.

DOOLAN, Gregory T. (editor). *The Science of being as being: Metaphysical Investigations*. Washington D. C. (USA): The Catholic University of America Press, 2012.

HICKS, Douglas A. *Religion and the workplace: Pluralism, Spirituality, Leadership*. Cambridge (UK): University Press, 2003.

KAUFMAN, Whitley R. P. Karma, Rebirth, and the Problem of Evil. *Philosophy East and West*, 55, no. 1, 2005, p. 15-32.

KIESEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California: University Press, 1995.

TAYLOR, Mark C. *After God*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007.

Recebido em 08/08/2017

Aprovado em 01/09/2017

I Purushottama Bilimoria. PhD vinculado ao Center for Dharma Studies Distinguished Teaching Fellow & Core Doctoral Faculty; Researcher/Editor (Global Scholar), Graduate Theological Union. Professor na Universidade da California (Berkeley, EUA). Contato: pbilimoria@gtu.edu

II I discuss this in my recent paper “Why is there Nothing rather than Something? An Essay in the Comparative Metaphysic of Non-Being,” for the Max Charlesworth Festschrift in Sophia, 51(4), 2012, pp. 509-30.

III I have eschewed going into further historical developments in Nyāya where more fortified arguments for the existence of God [in the face of evil in the world] were harnessed (from Udayana, 11th cent. to Gaṅgeśa, 14th cent). There were gallant attempt to shield orthodox beliefs from misperceived theodicy and criticisms [that had been] brandished by Indian non-theists (Buddhists and Jains) and Hindu agnostics (Mīmāṃsā, Yoga-Sāṃkhya). For which see Vattanky 1993, and Patil 2009.