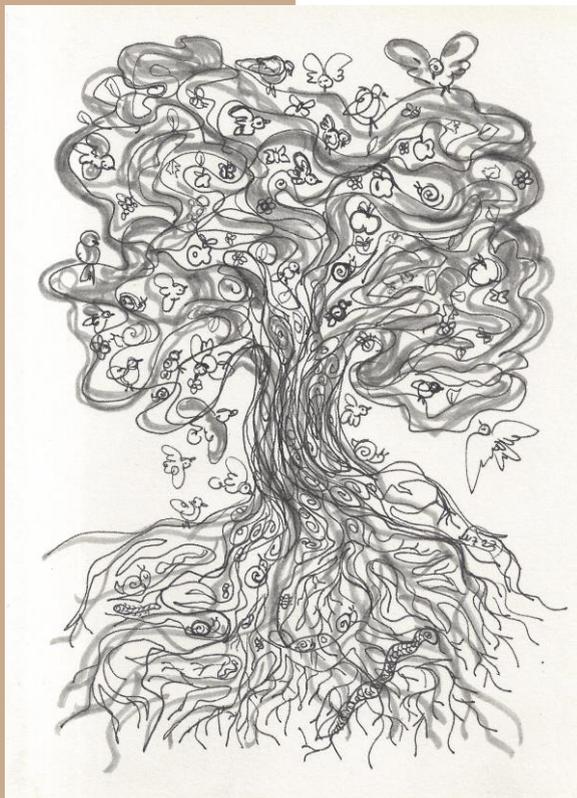


ENTRE FÉ, RAZÃO E DEVOÇÕES: EXPLORANDO AS DIMENSÕES RELIGIOSAS E SOCIAIS NO BRASIL

SÉRIE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: DIÁLOGOS COM A SOCIEDADE 1



ORGANIZADORES
LUIZ C. L. MARQUES | EDUARDO L. LEITE

ORGANIZADORES
Luiz Carlos Luz Marques
Eduardo Lima Leite

ENTRE FÉ, RAZÃO E DEVOÇÕES: EXPLORANDO AS DIMENSÕES RELIGIOSAS E SOCIAIS NO BRASIL

SÉRIE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: DIÁLOGOS COM A
SOCIEDADE 1



Universidade Católica de Pernambuco
Pró-reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social

Série Ciências da Religião: Diálogos com a Sociedade 1

Conselho Científico

Ana Cláudia de Araújo Santos, da UFPE
Bruno Melo de Araújo, UFPE
Carlos André Macedo Cavalcanti, UFPB
Carlos André Silva de Moura, UPE
Drance Elias da Silva, UNICAP
Edjaelson Pedro da Silva,
Gilbraz de Souza Aragão, UNICAP
João Luiz Correia Júnior, UNICAP
José Afonso Chaves, UNICAP

José Tadeu Batista de Souza, UNICAP
Lusival Antonio Barcellos, da UFPB
Newton Darwin de Andrade Cabral, UNICAP
Ricardo Burigana, CSEI, Firenze, Italia
Sergio Sezino Douets Vasconcelos, UNICAP
Silvia Scatena, UniMoRe, Italia
Silverio Leal Pessoa, UNICAP
Valdenice José Raimundo, UNICAP
Zuleica Dantas Pereira Campos, UNICAP

Editores

Luiz Carlos Luz Marques
Eduardo Lima Leite

Revisão

Eduardo Lima Leite

Editoração eletrônica

Luiz Carlos Luz Marques

Ilustrações capa e capítulos

Márcia Luz

E61 Entre fé, razão e devoções [recurso eletrônico] : explorando as dimensões religiosas e sociais no Brasil / organizadores Luiz Carlos Luz Marques, Eduardo Lima Leite. -- Recife : UNICAP, 2023.
181 p. -- (Ciências da religião: diálogos com a sociedade ; 1)

ISBN 978-65-00-77588-4 (E-Book)

1. Religião e sociologia. 2. Religião e política. 3. Fé e razão.
4. Leigos (Religião). 5. Experiência (Religião). I. Marques, Luiz Carlos Luz, org. II. Leite, Eduardo Lima, org.

CDU 2:301(81)

Pollyanna Alves - CRB-4/1002

Licença Creative Commons



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO.....	6
HISTÓRIA, TRABALHO E DEVOÇÃO NUMA PERSPECTIVA SALESIANA: A ESCOLA DOM BOSCO DE ARTES E OFÍCIOS DO RECIFE ENTRE OS ANOS DE 1882 E 1950	7
RELIGIÃO E SAÚDE: PRÁTICAS DE PREVENÇÃO DE COMPORTAMENTOS PREJUDICIAIS À SAÚDE NA UNIÃO ESPÍRITA CRISTÃ EM PATOS-PB.....	26
RELIGIÃO É POLÍTICA: DOIS MARTÍRIOS UMA CONCLUSÃO	39
DIÁLOGOS TEÓRICOS ENTRE ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: UM PENTATEUCO EPISTEMOLÓGICO, PRIMEIRAS IMPRESSÕES DE UM INTRODUTÓRIO EPISTEMOLÓGICO	53
RELIGIÃO E RAZÃO: UM PONTO DE EQUILÍBRIO A PARTIR DE JACQUES DERRIDA	73
A DESSECCULARIZAÇÃO DO MUNDO: UMA VISÃO GLOBAL, POR PETER BERGER	88
A EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL DOS ROMEIROS DE CANINDÉ-CE E A ESPIRITUALIDADE DA ORAÇÃO DE JESUS.....	100
ESTADO E RELIGIÃO: O PRÍNCIPIO DA LAICIDADE NO MÉXICO	113

**AS BENEDITINAS MISSIONÁRIAS DE TUTZING, EM CARUARU-PE, NA
DÉCADA DE 1920: INÍCIO DA CONSTRUÇÃO DE UM RENOVADO
IMAGINÁRIO CATÓLICO 140**

AUTORES 175



APRESENTAÇÃO



O e-book que propomos situa-se na perspectiva da Área 44 da CAPES, de Ciências da Religião e Teologia, visando publicar investigações orientadas por abordagens de perfil multidisciplinar, interdisciplinar ou transdisciplinar, segundo os princípios teórico-metodológicos tanto das Ciências da Religião quanto da Teologia. Nasceu das atividades desenvolvidas durante o seminário “Tradições e experiências religiosas, cultura e sociedade: enfrentando os desafios das produções qualificadas”, orientado pelo professor Dr. Luiz Carlos Luz Marques. Os capítulos abordam um conjunto de temas variados, mas interligados, como a “dessecularização do mundo”, “religião e política”, “religião e razão”, “religião e saúde”, “trabalho e devoção”, “experiência de romeiros”, “laicidade” e “diálogos entre antropologia, história e ciências da religião”. São temas que poderão servir aos leitores como fonte de ideias e referências para elaboração de outros trabalhos relacionados à presença da Religião na sociedade. O livro é resultado do incentivo do professor Luiz Carlos e da dedicação dos discentes do Doutorado e do Mestrado, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco e passou pela revisão e autorização do seu colegiado.

Luiz C. L. Marques e Eduardo L. Leite



HISTÓRIA, TRABALHO E DEVOÇÃO NUMA PERSPECTIVA SALESIANA: A ESCOLA DOM BOSCO DE ARTES E OFÍCIOS DO RECIFE ENTRE OS ANOS DE 1882 E 1950

Marcondes José Rodrigues
Mestrando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
marcondes.2022601052@unicap.br

RESUMO

Essa pesquisa, em sua fase inicial, aborda a história, o trabalho e a devoção dos padres salesianos na formação profissional dos jovens no Recife no período da chegada dos primeiros salesianos nesta cidade, a partir de 1882. Partindo da perspectiva de Pierre Bourdieu, interpretaremos a ação dessa instituição católica para reafirmar e manter seu *locus* e a divulgação do *habitus*, nesse cenário de profundas mudanças, marcado principalmente pelo fim do Padroado no Brasil. A Igreja então visa uma reestruturação de seus métodos no campo religioso e utiliza-se da educação infantil confessional como aliado. Através de uma exploração documental analisaremos os salesianos, em particular, na caminhada para a implementação da escola de Artes e Ofícios Dom Bosco (1950), a qual focava-se na profissionalização de jovens rapazes de classes pobres, como um instrumento de uma Ação Católica.

Palavra-chave: Catolicismo; Salesianos; Trabalho.

1 INTRODUÇÃO

Essa pesquisa abordará a História o trabalho e a devoção dos padres salesianos na formação profissional dos jovens no Recife no período da chegada do primeiro salesiano no Recife em 1882 e 1950. A formação, seja qual for o momento histórico, está sempre em processo, podendo assumir contornos muito diferenciados, cujos conteúdos se modificam com base nas necessidades postas pelo processo de trabalho. A qualificação profissional é uma síntese de variáveis sociais, políticas e econômicas de uma determinada época e região. Uma vez que se pode compreender o objetivo fundamental da educação como a formação das futuras gerações para o convívio em sociedade.

A configuração do mundo estava em mudança no contexto da partilha da África e da Ásia pela Europa nos séculos XIX e XX. A Europa atravessava a segunda revolução industrial movida pela descoberta da energia elétrica, do motor a combustão, da substituição do trabalho manual pelas máquinas que se espalharam pelo mundo. A produção em larga escala traz tanto a necessidade de mão de obra especializada, quanto da ampliação do mercado consumidor, o mercado europeu se tornou pequeno, neste contexto as grandes potências deste continente se arvoram em um novo movimento ante suas colônias da África e a Ásia: o neocolonialismo. Há necessidade de matéria prima bem como a de mão de obra barata de novos mercados O movimento iluminista deu o alicerce para as mudanças nos campos da economia e das relações entre pessoas e países, deixando

sua marca em todo globo. O lançamento do livro *A Origem das espécies* (1859), do naturalista inglês Charles Darwin, deixa marcas profundas na concepção sobre a gênese, as crenças do mundo ocidental, que outrora se firmavam na bíblia. Essa tese muda a concepção de parte do pensamento ocidental, com a teoria da seleção natural. O dogma ancorado na fé se desintegra aos poucos, deixando de ser o critério e o limite, tanto do mundo natural, quanto das sociedades humanas, o que não significou o abandono, no entanto, o desmantelamento das crenças ou das instituições religiosas. A igreja Católica, em toda sua área de atuação, jamais voltaria a ser como antes.

O cenário do nosso estudo, a cidade de Recife, localizada no nordeste brasileiro, estava neste contexto mundial onde os problemas da secularização já havia chegado e a igreja já estava a caminho do divórcio com o Estado, com fim do padroado.

A vinda dos salesianos para o Recife marcaria de forma vigorosa a vida de grande quantidade de jovens e crianças pobres que antes jaziam abandonadas (Cabral, 2006). Os salesianos, mesmo diante de muitas dificuldades, trabalharam consistentemente, com o fim de prepará-los espiritualmente e para o mundo do trabalho.

O Recife é uma cidade histórica de muita relevância no cenário internacional. Ela cresceu a partir de suas atividades comerciais. O porto era o contato do Recife com o mundo, por onde entravam e saíam o açúcar e muitas outras mercadorias, o que fez dela uma das cidades mais importantes da América no século XVI. Pela sua importância na economia internacional, com o escoamento da produção de açúcar, no século

seguinte a cidade foi invadida pelos Holandeses, durante o período da União Ibérica (Portugal e Espanha), quando Felipe II negligencia a proteção e o cuidado com o território brasileiro.

A história foi marcada por rebeliões: a Guerra dos Mascates de 1710, a Revolução Pernambucana em 1817, a Confederação do Equador em 1824 e a Revolução Praieira em 1848. O Recife é a cidade anfíbia de Gilberto Freyre, com enorme capacidade de adaptação e potencialidades – do homem caranguejo de Josué de Castro (Rezende, 2005, p. 10). Mas o Recife era também a cidade do abandono de crianças. Na segunda metade do século XIX a capital pernambucana era lugar de abandono indiscriminado de crianças, muitas das quais morriam antes de chegar à idade adulta, sendo as doenças e a criminalidade suas principais adversárias (Venâncio, 1999 p. 153). Elas estavam vulneráveis a duas mortes: a física e a social. Esta última, marcada pelo abandono dos genitores. É neste contexto de grandes fragmentação e fragilidade sociais que chega ao Brasil a congregação salesiana.

A Sociedade Salesiana, oficialmente fundada em 1859, obtivera o '*decretum laudis* [decreto de louvor da Santa Sé]' em julho de 1864 e havia fundado suas duas primeiras escolas fora de Turim: Mirabello (1863) e Lanzo (1864) Tivera início com o estabelecimento da "primeira igreja do Oratório" em 8 de dezembro de 1844 no "Pequeno Hospital [de Santa Filomena] da Marquesa Barolo", e o Oratório transforma-se em Oratório de São Francisco de Sales (*ibidem*).

No ano de 1882, o bispo Luiz Lasagna realizou a famosa excursão pelas costas brasileiras. O objetivo era observar *in loco* as condições para

atender alguns dos inúmeros pedidos feitos pelos Bispos do Brasil para fornecer educação às crianças, essas egressas do sistema escravista, por força da lei do ventre livre de 1872, ou abandonadas pelos genitores (ANDRADE, 2015). 14 de junho de 1882 é o marco em que o primeiro salesiano aportou no Recife.

1.1 RECIFE E OS SALESIANOS

No Recife, na segunda metade do século XIX, havia uma crescente diversificação de atividades produtivas "representada pela criação de indústrias locais, a maioria produtora de bens de consumo não duráveis, cujo suporte era o mercado local" (Bernardes, 1996, p. 49). Segundo Gadiel Perucci (1978), predominava naquele período a atividade econômica de produção de derivados de cana, a qual contava, para sua concretização, no ano de 1854, com cerca de 532 engenhos. Mas no final do século XIX Pernambuco tinha 14 fábricas.

Deve-se observar também que no final do século XIX aconteceram diversas transformações sociais; entre elas a migração de grande contingente para a capital pernambucana. Isso se deu pela conhecida crise da agricultura agroexportadora, decorrente da queda dos preços dos principais produtos regionais de exportação (açúcar, algodão e fumo). Por outro lado, relacionou-se também ao fortalecimento do paternalismo e patriarcalismo rural e urbano, fundamentados, inclusive, no sistema eleitoral imperial, cujo funcionamento, que ratificava os interesses majoritários da manutenção do latifúndio e da escravidão, pressupôs a

criação de relações de dependência entre senhores (candidatos) e parte dos homens livres (seus eleitores) por meio do uso da terra (Alecastro, 1997, p. 21-22). A partir destes fatos, muitos insatisfeitos migram para o Recife. De acordo com os dados apresentados por Marcus Carvalho (Carvalho, 1998 *apud* Lima, 2012), em 1856, Recife contava com 40.977 habitantes, número que expressa um crescimento próximo a 60% em menos de trinta anos – um fato espantoso para a época. Desse total, nada menos do que 81,19% da população era livre (30.270 habitantes). Esse crescimento populacional trouxe também grandes problemas, principalmente de excedente de mão de obra, num contexto em que crianças e jovens também eram considerados força de trabalho, muitos desses, abandonados. Segundo Alcileide Cabral do Nascimento (2008), eram filhos de mães escravas e também filhos enjeitados de mães solteiras, bem como filhos adulterinos das classes abastadas, que levavam os pequenos para a roda, nas madrugadas, porque não eram vistas pelas autoridades ou mesmo pela vizinhança, o que comprometeria a sua “honra”. Depois da Lei do ventre livre de 1871 houve um aumento significativo desse contingente de crianças egressas do sistema escravista.

Recife foi o ponto de referência do trabalho salesiano no nordeste do Brasil, uma vez que Pe. Rua acreditava que em Pernambuco deveria localizar-se o centro irradiador de onde sairiam os salesianos para outras regiões do Norte (Andrade, 2015). E foi a partir de Recife que uma das metas católicas de fazer com que os membros da sociedade brasileira passassem a atuar sob a orientação decisiva dos princípios católicos (Azzi, 1983, p. 195) fosse colocada em pauta por meio da congregação salesiana, da educação

profissional e espiritual com as crianças e jovens, pois era para a capital pernambucana que migrava a maioria dos camponeses egressos dos engenhos e fazendas. Tais mudanças socioeconômicas e religiosas eram favorecidas pela conjuntura nacional. De acordo com Furtado (2008), a economia brasileira passava por transformações estruturais devido ao aumento da importância relativa do setor assalariado, em decorrência do processo de declínio e, finalmente, da abolição do regime escravista, em 1888, o que possibilitaria, na primeira metade do século XX, a “formação no Brasil de uma economia de mercado interno” (Lima, 2012). Foi também em Recife que, em 1789, a Igreja instalou a Roda dos Enjeitados, com a preocupação de onde eram deixadas crianças que, de alguma forma, tiveram seus destinos traçados pelas “estranhas práticas de abandono e eliminação” (Nascimento, 2008, p.186). Não fosse a Roda, seriam devoradas e/ ou mutiladas por “animais imundos” como cães e porcos que vagavam pelas ruas da cidade de Olinda e Recife (Nascimento, 2008, p. 190). Segundo Renato Pinto Venâncio:

Se, no século XVIII, os enjeitados eram vistos como anjinhos que corriam o risco de falecer sem receber o sacramento batismal, no século seguinte, as mesmas crianças passaram a ser vistas como produto de raças degeneradas, filhos de mestiços e negros (Venâncio, 1999 *apud* Scott, 2000).

Essa nova condição social daria o termômetro das mudanças no campo da educação e trabalho. Para essas crianças a formação profissional

e religiosa seria mais adequada se feita pela Igreja, que, a partir do trabalho dos salesianos, evitaria não só a morte física e social, mas também a espiritual.

Como foi observado, era grande a necessidade dos jovens por ajuda de parte das autoridades. É neste contexto que alguns nomes surgem trabalhando em prol de desenvolver o trabalho de educação com essas crianças entregues à própria sorte nas ruas do Recife. E destacamos Carlos Alberto de Menezes, que assume uma postura frente a essas variantes de necessidades. Ele, empresário do ramo têxtil, foi o precursor da vinda dos salesianos para o Recife. Nesse sentido, ele trabalhou de forma incansável para conseguir fundar a escola profissional. Esse trabalho já era realizado em Turim, na Itália, pelo padroeiro da congregação, Dom Bosco, que veio de uma origem humilde e dedicou sua vida à educação dos jovens. Ele viu a necessidade de ajudar os jovens de origem humilde de Valdocco. E considerava que o trabalho tinha um valor fundamental na educação espiritual dos adolescentes. Para isso fundou, em 8 de dezembro de 1844, no Pequeno Hospital [de Santa Filomena] da marquesa Barolo, o Oratório, que se transformou no Oratório de São Francisco de Sales, no qual, segundo Artur J. Lenti (2012, p. 96) “aconteceu um desenvolvimento gradual de uma experiência espiritual-educativa”, que assumindo a forma de Oratório, tornou-se meio muito eficaz para enfrentar as necessidades de uma nova geração”. Diferente das escolas laicas, Dom Bosco afirmava na introdução ao Esboço de Regulamento do Oratório (1854), apresenta o Oratório como uma instituição sagrada (Lenti, 2012, p.100). E foi nessa perspectiva que Carlos Alberto Menezes buscou a instalação dos salesianos em Recife. E que

além dos preceitos de Dom Bosco “Ele se inspirou na solução religiosa apresentada pela Igreja Católica na encíclica *Rerum Novarum*” (Lima, 2012, p.163). A Encíclica foi um dos instrumentos utilizados pela igreja Católica nas relações de trabalho, que junto a outras “encíclicas” intentaram, no período de turbulência social do século. XIX e XX, frente as teorias marxistas, dar direção aos trabalhadores católicos, neste sentido também serviu como ferramenta de proteção utilizada pela igreja para manter seu campo, espiritual e material.

Para a produção do trabalho sobre a atividade da congregação salesiana com os jovens nas cidades de Recife será realizada uma pesquisa documental no arquivo da inspetoria salesiana, livros periódicos do Recife. Devido à natureza exploratória do tema, este projeto de dissertação se propõe a fazer um estudo de caso combinado com um rastreamento de processo (*process tracing*). Cujas combinação se mostra adequada para estudos em profundidade de poucos casos, no caso duas cidades: Recife e Jaqueira durante os anos 1882, com a chegada do primeiro salesiano em terras pernambucanas o Pe. Luis Lasagna, em 1882 até 1950.

Após o levantamento dos documentos necessários, a dissertação visa identificar os nós ou pontos de inflexão (momentos históricos, decisões, legislação, documentos, entre outros) que foram decisivos para a criação e desenvolvimento da Escola de Artes e Ofícios Dom Bosco.

Esse projeto se propõe estudar o campo religioso brasileiro no período entre 1882-1950. Ele pretende fazer uma exploração documental sobre os salesianos, em particular a escola de Artes e Ofícios Dom Bosco, Partindo da perspectiva de Pierre Bourdieu, podemos interpretar a ação da

igreja para reafirmar seu *locus* e a perpetuação do *habitus*. A igreja que estava perdendo parte do seu capital religioso, como o fim do padroado, no Brasil. E foi neste período que foi publicada a *Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários (em português, "Das Coisas Novas") é uma encíclica escrita pelo Papa Leão XIII em 15 de maio de 1891, que falava da condição o trabalhador nas fabricas. Neste sentido percebe que as estruturas estruturalizantes do *habitus* da igreja estão funcionando para manter seu campo religioso. E a partir desta noção de campos e *habitus* em Boudieu leva à uma diferente compreensão em relação ao ponto de vista das ciências econômicas tradicionais de como os indivíduos são levados a realizar suas práticas, fazer suas escolhas que se não são completamente racionais ao menos são razoáveis, Evânia Elizete Reich (2017) a compreensão do campo em questão, a partir destes dois conceitos, *habitus* e campo traz uma melhor análise com mais profundidade sobre o trabalho dos salesianos na cidade do Recife.

A dissertação se propõe a estudar a Congregação salesiana, que foi no caminho contrário da secularização sem se desconectar do momento histórico, a partir do ensino técnico. Esse trabalho foi inspirado no humanismo otimista de São Francisco de Sales (responsável pela origem do nome salesiano). Que considera que toda pessoa é dotada de racionalidade, de recursos naturais e sobrenaturais. Numa perspectiva de Religiosidade integradora e unificadora onde a atitude é fundamental de abertura diante do sentido da vida que a partir da religiosidade contempla o ser humano nas suas mais diversas dimensões. A prioridade de Dom Bosco era apresentar aos seus seguidores a experiência espiritual-educativa representada pelo

Oratório (Lenti, 2012), Dom Bosco queria que os jovens de classe menos favorecidos tivessem acesso a uma vida repleta, que pudessem se manter através do trabalho, mas também cuidassem da vida espiritual, o que era seu principal objetivo. Este, baseado na vida do padroeiro da congregação, São Francisco de Sales, que pregava uma vida de mansidão e humildade com a ajuda da graça de Deus. Esta congregação que se destaca pela sua jovialidade assim como sua mentalidade frente os desafios da modernidade (Azzi, 1982, p.73), essa diligência dos salesianos, diferente de outras congregações que aqui se estabeleceram antes deles mostra que “o campo é um sistema dinâmico permeado por agentes e estruturas que sofrem mudanças. Agentes que lutam para aumentar seu capital e continuar no jogo do campo no qual eles estão inseridos” Evânia Elizete Reich (2017).

Nessa perspectiva percebe que a educação brasileira passou por várias transformações no período e dentro desse ensejo, é essencial ressaltar que o problema da educação no Brasil é antigo e basilar, no entanto, no final do século XIX e no decurso do século XX, os salesianos forneciam educação para os jovens de forma integral, preocupando-se em prepará-los e torná-los aptos para a vida em sociedade, além de acolhê-los quando esses não tinham para onde ir depois das aulas. A Igreja, através dos salesianos que aqui chegaram, começou o trabalho de profissionalização dos jovens pernambucanos.

Inicialmente, no Liceu de artes e ofícios o ensino de ofícios era uma preocupação não só das instituições governamentais, como também dos particulares. No período imperial, as crianças começavam a participar cedo do mundo do trabalho, principalmente as negras, as mestiças e as brancas

pobres. Essas crianças, segundo Rodrigues Wendell Costa (2013), o aprendizado dos ofícios podia consistir em uma possibilidade de instrução e de inserção no mercado de trabalho, além de ser também uma saída para o combate à criminalidade.

Em Pernambuco, desde 1823 vinha sentindo a necessidade da criação de um colégio para órfãos em Pernambuco, intenção manifestada pelo presidente da província Manoel Carvalho Paes de Andrade (Anjos, 1997, p. 121). Porém, só com o decreto imperial de 11 de novembro de 1831, o colégio é legalmente criado. O artigo 1º do decreto declara que “o governo fica autorizado a mandar pôr em execução os estabelecimentos de órfãos de ambos os sexos” [...] (Brasil, Coleção de Leis do Império, 1830-1831, v. III, 1830). O Colégio, entretanto, só viria a se instalar efetivamente em 16 de fevereiro de 1835 (Anjos, 1997, p. 121). No colégio, os órfãos recebiam instrução primária e aprendiam as primeiras letras. Eram-lhes ensinados os ofícios de sapateiro ou marceneiro; também se iniciavam na música (Cavalcanti, 1989, p. 128). Marco do início das escolas de ofício em Pernambuco. Em 1841, uma instituição que lhes pudesse dar suporte profissional possuía um objetivo bastante definido: competir com os operários estrangeiros; nesse ensejo, surge a Sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais. Outro grupo neste sentido foi a irmandade dos irmãos de São José do Ribamar, confraria que havia sido fundada em meados do século XVIII — e que ganhou o privilégio real de ser uma corporação de ofício nas últimas décadas da colonização portuguesa. Segundo observou o viajante inglês Koster (1978), o número de igrejas, capelas, nichos e santos nas ruas do Recife era grande, as igrejas se ligavam a uma multidão de

confrarias religiosas leigas, que possuíam o monopólio para a abertura de tendas para o exercício do ofício de artesão. Os membros dessas confrarias eram negociantes ou pertencentes ao comércio, mas também podia-se encontrar mulatos e negros livres nesses grupos.

A irmandade de São José do Ribamar, cuja igreja, localizada no centro da cidade do Recife, foi fundada por carpinteiros em 1653, mas que, conforme Flávio Guerra, só teve suas obras definitivamente concluídas apenas em 1787 por ordem do governador D. Tomás José de Melo. Essa irmandade exigia dos sócios, seus deveres e direitos, dentre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica. E era essa irmandade que também atestava o título dos profissionais que queriam exercer a profissão de carpintaria no Recife.

Neste sentido compreende-se que a educação profissional contribui para a formação integral do indivíduo, e que pode ocorrer em todos os espaços sociais. Toda a humanidade, ou seja, toda a história dos homens, desde a sua gênese, se funda no trabalho. Categoria que simboliza a ação do homem sobre o mundo, ação que, por sua vez, transforma a realidade para satisfazer as necessidades do homem, ao mesmo tempo que transforma este mesmo homem. "Assim, a religião em si pode ser um modo de interpretar a sociedade. Se a religião pode transcender a sociedade na prática, ela o pode fazer em teoria" (Padem, 2001, p. 90).

Essa pesquisa que está em andamento pretende compreender e analisar as razões que levaram a igreja a mudar sua estratégia de atuação enviando a congregação salesiana, para o Brasil, inovando no seu trabalho de atuação, com os jovens. E a se estruturar de forma diferente da atuação

de seu trabalho, que aqui foi realizado até o fim do período do padroado, como era com as outras congregações que trabalhava de forma mais contemplativa. Mas, agora os salesianos uniriam religião ao campo do trabalho para poder atuar de forma mais efetiva. E “é importante salientar que um determinado campo como um sistema dinâmico depende de outros campos. É impossível separar, por exemplo, o campo econômico, mas também o campo cultural de outros campos que formam a sociedade” Evânia Elizete Reich (2017).

E será através desta pesquisa da profissionalização dos jovens do Recife, na escola Dom Bosco de artes e ofícios do Recife, que começaremos nossa pesquisa no período da chegada dos Salesianos nesta cidade, que pretendemos concretizar este.

Nos idos da Colônia como durante o Império, a religião católica, unida ao Estado, constituía uma das características da nação brasileira. A primeira Constituição brasileira, outorgada em 1824, dois anos após a Independência, declarou como religião oficial do Império a crença de Roma (Andrade; Silva, 2015, p. 4), mas essa união começa a definir na segunda metade do século XIX, com a questão religiosa deu início ao processo de separação entre a Igreja e o Estado. Com a Proclamação da República em 1889, chegou ao fim o Padroado.

Na segunda metade do século XIX começam os movimentos para a libertação dos escravos. Algumas leis foram promulgadas, mas a que trouxe maior efeito para a vida das crianças nascidas a partir de 1871 foi marcada, e que a maioria dessas crianças tiveram que enfrentar o abandono e às intempéries das ruas do Recife. Eles enfrentam dois tipos de mortes: a

social e a física. A primeira era a mais comum visto que muito antes da lei do ventre livre o abandono de crianças nas ruas do Brasil era muito comum. Esse fato chamou a atenção de viajantes que passaram pelas capitais do país, outras causas desse abandono se dava numa situação de morte dos parentes, e que segundo Venâncio, Renato Pinto (1999), o frágil equilíbrio dos núcleos domésticos não seria capaz de superar mais essa adversidade, e nesta perspectiva a solução imediata era o abandono dos pequenos nas portas dos conventos e ou nas casas mais abastadas, do centro do Recife.

Nesse período, da segunda metade do século XIX, no Brasil não se tem uma educação pública para atender o grande volume de meninos e meninas largados pelos seus genitores, ao acaso da vida. A solução para o problema seria o acolhimento de uma família e a formação para a vida e para o trabalho. Mas essa solução só viria ser possível se tivesse os meios possíveis, para essa missão. Vários setores da sociedade pernambucana se articularam para atenuar essa condição de esfacelamento do tecido social, entre eles a Santa casa de misericórdia teve um papel fundamental ao longo de quase dois séculos, do XVIII à segunda metade do XIX essa ordem ficou quase sozinha no cuidado desses miúdos, abrindo as casas de recolhimento, atenuando em parte esse infortúnio social; Mas os salesianos é que de fato trazer uma proposta mais robusta que trará para esses pequenos uma nova perspectiva de não morrer socialmente e nem espiritualmente, essas crianças teriam, agora, o oratório festivo como bússola para o direcionamento do futuro dos preteridos desde o ventre, que pela sua condição social, seja pela cor da pele, seja pelos "erros dos seus genitores

que sem as devidas condições assumir essa nova vida que chegaria ao mundo, os abandonaram à própria sorte.

Na vinda dos salesianos para o Brasil, no século XIX, o país estava permeado dos ventos da secularização, a igreja brasileira estava sendo desvinculada do Estado, o padroado que durou por séculos, agora estava nos últimos tempos de vida.

Mas segundo Riolando Azzi (1982, p. 74) existia um verdadeiro apreço pelo nome de Dom Bosco e dos salesianos pelo governo imperial, que se mostrava hostil à sobrevivência das antigas ordens religiosas e ao ingresso de outras, mas estava disposto a receber os discípulos de Dom Bosco.

A pesquisa buscará explicar o porquê da diferenciação de tratamento dessa congregação religiosa em comparação às outras no país. Busca elencar os pontos de inflexão para o estabelecimento deles em Recife, e como eles enfrentaram as mudanças do mundo moderno. Como eram as aulas na perspectiva do habitus salesiano “de Amorevolezza”. Como essa prática diária apresentou, os pilares do pensamento de Dom Bosco nos trabalhos aqui realizados nas escolas de arte e ofícios pelos salesianos. E como estas ações contribuiu para a manutenção do campo religioso da igreja católica, aqui no Recife e, por conseguinte no Brasil com a formação dos jovens a partir de uma educação “integral” profissional e religiosa.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F. Vida privada e ordem privada no Império. In. (Org.). **História da vida privada no Brasil 2**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 11-93.

ANJOS, J. A. **A roda dos enjeitados**: enjeitados e órfãos em Pernambuco no século XIX. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.1997.

AZZI, R. **Os Salesianos no Brasil**: à Luz da História. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco. 1982.

AZZI, R. A Igreja católica e o estado brasileiro. **CEHILA. História general de la Iglesia em América Latina**, v. 2, p. 3-2.

BOURDIEU, Pierre et al. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CARVALHO, M. J. M. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850. Recife: Editora da UFPE, 1998.

CAVALCANTI, 1989 CARDOSO, M. R. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. **Revista EDUC-Faculdade de Duque de Caxias**, v. 1, n. 02, 2014.

COSTA, W. R. **Instruir e trabalhar**: a sociedade dos Artistas Mecânicos e Liberais de Pernambuco e o Liceu de Artes e Ofícios (1841-1880). (Mestrado em História)

FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LENTI, A. J. **DOM BOSCO: HISTÓRIA E CARISMA 1 ORIGEM: DOS BECCHI A VALDOCCO (1815-1849)**. Brasília: EDB, v. 2, 2013.

LIMA, R. L. M. **O APOSTOLADO DOS PATRÕES: LIMITES E POSSIBILIDADES DE UM PLANO INDUSTRIAL DISCIPLINAR-RELIGIOSO EM UMA FÁBRICA TÊXTIL (CAMARAGIBE, 1891 - 1908)**. Recife, 2012. (Mestrado em História).

LUZ, I. M. Sobre o caráter educativo das irmandades negras no Brasil

oitocentista. 2013. (mestrado em História)

MAC CORD, Marcelo. Francisco José Gomes de Santa Rosa: experiências de um mestre pedreiro pardo e pernambucano no Oitocentos. **Afro-Ásia**, p. 199-227, 2014.

MODESTI, J. **Dom Bosco**: "História e Carisma". Uma pedagogia perene. São Paulo: Editora Dom Bosco, 1975.

DO NASCIMENTO, A. C. **Cultura, Gênero e Infância**: nos labirintos da História. Recife, editora Universitária. UFPE. 2008

OLIVEIRA, L. **Centenário da presença Salesiana no Norte e Nordeste do Brasil**: dos primórdios até 1932. Recife: Escola Dom Bosco de Artes e Ofícios, 1994. Vol. I.

OLIVEIRA, L. **Centenário da presença Salesiana no Norte e Nordeste do Brasil**: de 1933 a 1964. Recife: Escola Dom Bosco de Artes e Ofícios, 1994. Vol. II.

OLIVEIRA, L. **Centenário da presença Salesiana no Norte e Nordeste do Brasil**: de 1965 a 1994. Recife: Escola Dom Bosco de Artes e Ofícios, 1995. Vol. III. as contribuições de seu pensamento para formação dos jovens pernambucanos entre o final do século XIX e início do século XX.

OLIVEIRA, Ramon de. Demandas por qualificação profissional: Recife, segunda metade do século XIX. **Revista Brasileira de Educação**, v. 18, p. 629-646, 2013.

PERRUCCI, G. **A república das usinas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

REIS, J. J. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REICH, Evânia. A distinção das classes sociais segundo o conceito de capital cultural em Bourdieu, e a teoria de Lazer de Thorstein Veblen. **Saberes**, Natal, v.1, p. 81-105, 2017.

SILVA, E. F. **A educação profissional frente às demandas do mundo do trabalho**. 2015. (Mestrado em Educação).

VENÂNCIO, R. P. **Famílias Abandonadas**: Assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador – séculos XVIII e XIX. Campinas: Papyrus, 1999.



RELIGIÃO E SAÚDE: PRÁTICAS DE PREVENÇÃO DE COMPORTAMENTOS PREJUDICIAIS À SAÚDE NA UNIÃO ESPÍRITA CRISTÃ EM PATOS-PB

Eduardo Lima Leite
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
eduardo.2022801026@unicap.br

Juane Braúna Alves
Mestranda em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
juane.00000013044@unicap.br

RESUMO

Este artigo teve como objetivo analisar as práticas para prevenção de comportamentos prejudiciais a saúde na União Espírita Cristã, no município de Patos-PB. Para tal, analisamos as estratégias adotadas no Atendimento Fraterno e no Atendimento Espiritual, enquanto espaços capazes de prevenir comportamentos prejudiciais à saúde e melhorar a qualidade de vida dos indivíduos que procuram ajuda na União Espírita Cristã; através da convivência e orientações segundo os princípios da religião espírita. A pesquisa conclui que a convivência no Atendimento

Fraterno, Atendimento Espiritual, palestras, sessões de passes, conversas de orientação são os fundamentos para a melhoria da qualidade de vida dos indivíduos que procuram a União Espírita Cristã.

Palavras-chave: Religião, Saúde, Prevenção, União Espírita Cristã.

1 INTRODUÇÃO

Passados poucos meses da realização do último Censo do IBGE (2022), os dados ainda não foram divulgados. Os números precisos sobre a quantidade de pessoas que seguem uma determinada religião, embora não exatos, de acordo com as estimativas dos dados oficiais (2020), existem **4.264.000** indivíduos espíritas no Brasil.

Se mantida a constante histórica de que a religião espírita faz parte da escolha de uma parcela pequena da população brasileira, tudo indica que essa tendência se manterá, com a possibilidade de uma pequena alteração.

Uma das características da cultura brasileira é apresentar manifestações religiosas variadas, que vão de conservadoras à espiritualidades variadas, a exemplo da Nova Era. Essa coexistência entre religiões permitiu que os indivíduos transitassem nas religiões, entre elas a espírita.

Esse é o contexto em que o espiritismo está inserido, enquanto parcela do campo religioso brasileiro. Essa manifestação religiosa apresenta um sistema religioso de crenças e práticas mediúnicas proposta por Hippolyte Léon Denizard Rivail, de pseudônimo Allan Kardec, no século XIX.

Kardec formulou uma doutrina espírita nos moldes de uma aura positivista, fruto dos debates da época, postulando uma crença com status de cientificismo. Teve que se instalar aqui ao lado de outras formas de espiritismo, como o animismo das comunidades indígenas e o transe das religiões africanas. Quando trasladado ao Brasil, o espiritismo se remodelou a partir de personalidades locais que foram responsáveis por adaptar a doutrina original pensada por Kardec, ao simbolismo religioso já em circulação (Aubrée; Laplantine, 2009).

Designado de pentateuco espírita, as principais obras de Allan Kardec inserem um novo código que fornece uma interpretação alternativa ao já implantado cristianismo. Em tese, seus traços característicos podem ser sustentados na crença na evolução da alma, na possibilidade de comunicação com os espíritos e na reencarnação, tudo isso sistematizado em uma concisa doutrina escrita pelo seu postulador supramencionado. Segundo Souillac (2016, p. 5):

O corpus clássico dos espíritas inclui os livros de Allan Kardec, os da literatura psicografada brasileira, especialmente de Chico Xavier e Divaldo Franco tornando-se a mão dos espíritos desencarnados Emmanuel, Joanna de Angelis ou André Luiz. Suas preocupações baseadas nas citações de Allan Kardec "em torno da caridade como salvação " e "nascer, morrer, renascer e progredir sem cessar, tal é a lei" referem-se a um melhoramento constante do indivíduo impulsionado por si mesmo diante de um processo de "reforma íntima".

2 A INTERFACE ENTRE RELIGIÃO ESPÍRITA E SAÚDE

A relação entre espiritismo, saúde física e mental é antiga e importante para entender a história do espiritismo no Brasil. No início do século XX, as práticas espíritas foram acusadas de curandeirismo e as sessões de tratamento foram alvo de ações repressivas por parte do Estado brasileiro. O espiritismo precisou criar uma identidade que a situasse mais como religião do que uma prática alternativa de cura, deixando de se tornar um problema de saúde pública (Giumbelli, 1997).

Após a década de 1980, o espiritismo no Brasil trilhou um caminho próprio e de rompimento com sincretismo inicial com o catolicismo. O crescimento do espiritismo no século XX e XXI está associado a reformulação sistemática de suas práticas religiosas, de caridade e dos serviços de assistência em saúde.

A relação entre religião e saúde tem sido objeto de estudo no campo da medicina, psicologia, Ciências Sociais e por último, da Ciência da Religião. É correto afirmar que nas últimas décadas a temática religião e saúde cresceu de forma significativa. Uma busca rápida no Google Acadêmico revelará a existência de 80.220¹ títulos com o tema. No Academia.edu, documentos de texto completo sobre religião e saúde correspondem a 180.811² registros; saúde e espiritismo 34.794³, e temas relacionados a espiritualidade e saúde são 66.198⁴ trabalhos.

Uma análise breve desses trabalhos revelou que o campo saúde e

¹ Ver: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=religião+e+saude&oq=

² Ver: <https://www.academia.edu/search?q=religiao%20e%20saude>

³ Ver: <https://www.academia.edu/search?q=saude%20e%20espiritismo>

⁴ Ver: <https://www.academia.edu/search?q=espiritualidade%20e%20saude>

religião, e espiritualidade e saúde está inserido em uma interface que transcende o próprio campo.

No que se refere à religião espírita, o debate tradicional pode ser sistematizado em três percepções teóricas. Um primeiro quadro compreensivo procura salientar os aspectos mágicos do processo, na linha mais clássica inaugurada por Camargo e Bastide (1962). A cura seria parte componente de uma técnica simbólica de intervenção, já presente em outras religiões no Brasil, como nas religiões de matriz africana, no pentecostalismo e nas religiões indígenas.

Um outro campo de análise inseriu o espiritismo como parte componente do circuito da Nova Era, dadas as mudanças recentes do espiritismo e que estaria alinhado ao atual contexto alternativo de religiosidade do *self* (D'andrea, 2000).

O terceiro campo debate o espiritismo em seu contexto urbano, junto com o pentecostalismo e as religiões de matriz africana como religiões da aflição (Fry e Howe, 1975). Os estudos sobre a religião espírita buscaram compreender o processo de cura no espiritismo. A exemplo dos estudos de Greenfield (1999), que investigou as cirurgias espirituais no Brasil, sem anestesia e assepsia. As curas espirituais, portanto, seriam uma adaptação da cultura (brasileira) ao cânone médico científico. Em perspectiva semelhante, Warren (1986), investigou as terapias espíritas, estudando por exemplo, a atuação do médico espírita Bezerra de Menezes. Em geral, essas pesquisas retrataram o tema da cura no espiritismo através da dicotomia entre religião e ciência.

A relação entre religião e ciência no espiritismo parte da conjugação de alguns fatores como a ênfase médica e terapêutica de suas práticas religiosas, com a prescrição de medicamentos e de cuidados alternativos. Incorre com isso que nas sessões espíritas é possível observar um nível narrativo, clínico e ritual, capaz de conjugar esses dois tipos de aspecto. No Brasil, o primeiro embate no campo médico veio ocorrer com a psiquiatria que acusou o espiritismo de curanderismo. A comunicação com os espíritos, o transe mediúnico e as sessões de cura inseriam problemas lógicos e ideológicos em um sistema de interpretação até então dominante e hegemônico (Lewgoy, 2006, p. 205).

O espiritismo segundo Lewgoy (2006), ao se situar ao lado da religião, abandonou seu caráter histórico de ciência, e ao buscar remodelar essa relação a partir de novos intelectuais que defenderam a existência de uma instância não espírita de validação do espiritismo, “os intelectuais espíritas colocaram a validação científica no lugar da revelação, atribuindo-lhe um valor sagrado nunca isento de ambiguidades e indeterminação residual” (IBID., p. 165).

Na doutrina Kardecista, o tratamento está associado a transmissão do fluído vital ou fluído magnético; elemento que conecta o espírito à matéria. Esse fluído tem a capacidade de fornecer uma reparação ao corpo.

O poder curativo estará, pois, na razão direta da pureza da substância inoculada; mas, depende também da energia da vontade que, quanto maior for, tanto mais abundante emissão fluídica provocará e tanto maior força de penetração dará ao fluido. depende ainda das intenções daquele que deseja realizar a cura, *seja homem ou espírito* (kardec, 2013, p. 261).

O Ministério da Saúde anunciou em 12 de março de 2018, a inclusão de dez novas Práticas Integrativas e Complementares (PICs) para pacientes do Sistema Único de Saúde (SUS)⁵. Os tratamentos utilizam recursos terapêuticos, baseados em conhecimentos tradicionais, voltados para curar e prevenir doenças como depressão e hipertensão. Com as novas atividades, ao todo, o SUS passa a ofertar 29 procedimentos à população, entre essas novas práticas complementares está a **imposição de mãos**. No espiritismo, a imposição das mãos acontece próximo ao corpo do indivíduo para transferência de energia, para promover bem-estar, diminuir estresse e ansiedade.

3 SAÚDE NA UNIÃO ESPÍRITA CRISTÃ

Para uma melhor compreensão sobre a saúde e espiritismo, gostaria de destacar a importância do argumento antropológico, de que o espiritismo move um sistema representativo capaz de gerar práticas coletivas e de solidariedade, dentro de um quadro simbólico de expressão do sagrado. Seu simbolismo associado à explicação última da existência humana, conduz a uma relação de profundidade típica dos fenômenos religiosos.

A prática da cura ocupa uma posição importante no espiritismo e faz parte de sua rotina religiosa. Em seu

⁵<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2018/marco/ministerio-da-saude-inclui-10-novas-praticas-integrativas-no-sus>

entendimento doutrinário, a doença está sempre ligada a uma questão espiritual que encerra por ter consequências no corpo material. A cura moral interior é a condição para a cura física, sendo os principais tratamentos concentrados no processo de uma reforma íntima do sujeito, na prática do Evangelho, na meditação, no uso da prece e na fluidoterapia dos passes (Camurça, 2016, p. 233).

A observação participante realizada entre 2017 e 2018 na União Espírita Cristã, revelou que essa instituição se tornou parte constituinte dos modelos alternativos do cuidado à saúde na cidade de Patos-PB. Alguns fatores contribuíram para essa realidade, dentre eles o aumento progressivo de pessoas que buscam ajuda na União Espírita Cristã e o crescimento de adeptos do espiritismo. Como consequência desses dois fatores, ocorreu um número maior de indivíduos dispostos a auxiliar aqueles que procuram ajuda dos espíritas.

A União Espírita Cristã possui uma rotina de atividades pré-determinadas e sistematizadas que impelem os indivíduos que buscam o tratamento espiritual a cumprirem certos requisitos, como passar por uma entrevista prévia através do preenchimento de um questionário no primeiro dia.

Tanto o Atendimento Fraternal quanto o Atendimento Espiritual estão inseridos dentro de uma cosmovisão de ensinamentos que propõem iniciar todos os indivíduos que procuram auxílio, ao *corpus* da União Espírita Cristã.

Essa cosmovisão está estruturada segundo a crença que tem como objetivo principal conservar seus valores essenciais. O atendimento espiritual procura seguir a cartilha fornecida pela Federação Espírita

Brasileira (2019), que propõe de forma sugestiva, as orientações necessárias para as atividades serem realizadas nos centros.

Na cartilha há uma orientação explícita de que os centros não utilizem a palavra “cura” e “terapia”. É fato que o espiritismo tem procurado se distanciar das religiões tradicionais, sendo que uma das estratégias utilizadas, é sua proximidade com sua histórica dimensão científica. Este fenômeno pode ser explicado como uma questão diferenciada dentro do campo religioso propriamente dito.

No entanto, durante os encontros nas doze semanas que participei ao longo dos ciclos de Atendimento Fraternal e do Atendimento Espiritual na União Espírita Cristã, observei que o tema da cura estava presente em alguns momentos das atividades realizadas.

Em resumo: a adoção do *coping*⁶ religioso positivo para prevenção de comportamentos prejudiciais à saúde na União Espírita Cristã, tem como fundamento a interação entre pessoas que através de reuniões semanais, visam estabelecer vínculos de amizade e de informação, oferecendo orientações através de panfletos e escuta humanizada, que contribuem para melhorar a qualidade de vida dos indivíduos.

Estratégias como essas representam uma alternativa para a prevenção de problemas relacionados à saúde, dada a situação de crise e problemas que as pessoas enfrentam. Na União Espírita Cristã, esse processo se inicia com o Atendimento Fraternal e Atendimento Espiritual

⁶ São estratégias de religiosidade e espiritualidade utilizadas por uma pessoa para se adaptar a circunstâncias adversas ou estressantes de vida

através de relações estabelecidas em laços de solidariedade, acolhimento e orientação.

4 CONCLUSÃO

Ao abrir suas portas em 28 de agosto de 1981, a União Espírita Cristã desde então segue oferecendo apoio a todos que por lá passam.

As práticas de convivência e orientações adotadas para enfrentar as diversas situações de sofrimentos que causam a perda da qualidade de vida dos indivíduos, se mostram por um lado, capazes de auxiliar a prevenção de doenças que estão relacionadas às emoções. Por outro lado, mostra que na ausência dessas práticas e orientações, os indivíduos que procuram ajuda desenvolveriam problemas mais graves.

Os resultados das atividades oferecidas na União Espírita Cristã podem ser observados também nos sinais de melhoras promovidos pelas atitudes positivas adquiridas por todos que participam do Atendimento Fraternal e Atendimento Espiritual, palestras e sessões de passes.

A adesão aos ensinamentos da doutrina espírita e a participação nos serviços da União Espírita Cristã é marcada por indivíduos de todas as classes sociais, níveis de escolaridade e profissões variadas, de forma que essa comunidade é marcada pela diversidade.

Para compreender melhor os significados e os efeitos a longo prazo do Atendimento Fraternal, Atendimento Espiritual, passes etc., é necessário aprofundar e realizar mais estudos desses processos.

Existe uma oração profunda, psicografada na noite de Natal de 1873

na França, pela médium “Madame W. Krell”, que sintetiza o significado do trabalho voluntário desenvolvido nas casas espíritas por milhões de pessoas que se dedicam a ajudar.

Prece de Caritas⁷

Deus nosso Pai, que sois todo poder e bondade, dai força àqueles que passam pela provação, dai luz àqueles que procuram a verdade, e ponde no coração do homem a compaixão e a caridade.

Deus, dai ao viajante a estrela Guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso.

Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao espírito, a verdade, à criança o guia, ao órfão, o pai.

Que a vossa bondade se estenda sobre tudo que criaste.

Piedade, Senhor, para aqueles que não Vos conhecem, e esperança para aqueles que sofrem.

Que a Vossa bondade permita aos espíritos consoladores, derramarem por toda à parte a paz, a esperança e a fé.

Deus, um raio, uma faísca do Vosso divino amor pode abrasar a Terra, deixa nos beber na fonte dessa bondade fecunda e infinita, e todas as lagrimas secarão, todas as dores acalmar-se-ão.

Um só coração, um só pensamento subirá até Vós, como um grito de reconhecimento e de amor.

Como Moisés sobre a montanha, nós Vos esperamos com os braços abertos.

Oh! Bondade, Oh! Poder, Oh! Beleza, Oh! Perfeição, queremos de alguma sorte merecer vossa misericórdia.

Deus, dai-nos a força no progresso de subir até Vós, dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé e a razão, dai-nos a simplicidade que fará de nossas almas o espelho onde refletirá um dia a Vossa Santíssima imagem.

⁷ Diz-se que Cáritas era um espírito que se comunicava através da médium “Madame W. Krell” num grupo de Bordeaux, França.

REFERÊNCIAS

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos.** Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió: EdUFAL, 2009.

BASTIDE, Roger. Procopio de Camargo (Candido) Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 13, n. 1, p. 187-188, 1962.

CAMURÇA, Marcelo. Entre o carma e a cura: Tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil/Between karma and healing: Constitutive tension of Spiritualism in Brazil. **PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion**, v. 7, n. 1, jan-jun, p. 230-251, 2016.

Disponível em:

http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/1181/pdf_16

7 Acesso em: 28 abril de 2023.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais.** São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. **Orientação para o atendimento espiritual no centro espírita.** Organizado pela equipe da Área Nacional do Atendimento Espiritual do Conselho Federativo Nacional da FEB. Brasília: FEB, 2019.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e crítica**, v. 6, p. 75-94, 1975.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo.** Ministério da Justiça, Arquivo Nacional, 1997.

GREENFIELD, Sidney M. **Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais.** Editora Vozes, 1999.

KARDEC, Allan. **A Gênese**. 53ª ed. Brasília: FEB, 2013.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: antigas e novas configurações. **Civitas: revista de ciências sociais**. Porto Alegre, RS. Vol. 6, n. 2 (jul./dez. 2006), p. 151-167, 2006.

Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/144005/000595806.pdf?sequence=1>. Acesso em: 29 abril de 2023.

SOUILLAC, Claire. Le kardécisme actuel sur trois continents: circulation, identité et réinvention. **Cahiers de l'Urmis**, n° 16, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/urmis/1342>. Acesso em: 01 maio de 2023.

WARREN, Donald. A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX. **Religião e Sociedade**, v. 13, n. 1, p. 88-107, 1986.



RELIGIÃO É POLÍTICA: DOIS MARTÍRIOS UMA CONCLUSÃO

Madson Machado de Medeiros Ferro

RESUMO

Propomos nesse capítulo uma ideia sobre Religião é Política. Analisando dois martírios históricos, um do grande filósofo Sócrates, e outro de Jesus Cristo. Ambos mortos pelos seus ideais políticos e religiosos, tanto na história clássica, quanto nos dias atuais, será que a verdade importa? Será desenvolvida uma breve análise, primeiro sobre o martírio de Sócrates, onde será abordado sua luta contra os sofistas, e seu esforço para ensinar a *polis* a importância da filosofia na política. Depois sobre o martírio de Jesus, baseado no evangelho de Lucas, destacando quatro grupos, dentre tantos que tinham no dia da sua morte.

Palavras-chaves: Tradições e Experiências Religiosas. Cultura. Sociedade. Martírio. Verdade.

1 INTRODUÇÃO

Uma frase muito comum que ouvimos, “religião, política e futebol, não se discutem”, porém para os estudiosos, esses temas podem e devem

ser discutidos, sejam nos grupos de estudos acadêmicos, em sala de aula, ou até mesmo em uma conversa informal. Ao longo da história esses temas estão interligados, não há como desliga-los, são tão enraizados, que a profundidade das suas raízes, são quase impossíveis de detectar. Onde começa a política? Onde começa a religião? são perguntas difíceis de responder, mas daria para separar alguns fragmentos da história para abordar esse assunto.

Neste capítulo teremos dois martírios e uma conclusão, um pequeno fragmento da história da humanidade, que podem elucidar um pouco sobre a importância e relevância do tema. Pessoas morrem por suas convicções políticas e religiosos. Os personagens apesar de separados por quase 400 anos de história, apresentam algo em comum, morreram por suas ideias, morreram para ajudar seus seguidores a chegarem a uma conclusão crítica sobre a vida política e religiosa.

2 O MARTÍRIO DE SÓCRATES: UM DISCURSO BELO

O primeiro é um famoso filósofo que dividiu a Filosofia em pre e pós. Sua famosa frase ainda é falada nos círculos acadêmicos, nas conversas entre amigos, nas redes sociais, algumas vezes muitos falam e nem sabem quem falou. “Só sei que nada sei”, demonstra o caráter humilde do famoso Sócrates, que apesar de não ter deixado nada escrito, mudou a concepção sobre os pensamentos filosóficos. Em Atenas, na Grécia antiga, ele ensinava política de forma simples e compreensível, para todos que queriam aprender um pouco mais, ele ensinou a todas as classes, sem distinção como

cita José João Neves Barbosa Vicente⁸ em um artigo na revista acadêmica Trilha Filosófica:

Pensador político por excelência, Sócrates representa, para Arendt, a união entre o mundo do pensamento e o mundo da política. Convicto de que a política não se faz somente na ecclesia, mas também no agora, e por vezes mais na praça do mercado do que na assembleia, Sócrates está disponível para todos, e através da interrogação conduz a cada um, não a renunciar à sua opinião, mas a assumi-la e a fundamentá-la diante de todos (Vicente, 2012, p.27).

Segundo Vicente (2012), Sócrates abriu mão da honra e do poder político, mas não abandonou a vida pública, ele ensinava nas praças, a todos os públicos, não escolhia um grupo seletivo, mas todos que queriam ter conhecimento.

Mantendo os olhares em Sócrates, podemos notar, que apesar de não ter deixado nada escrito, conseguiu com simplicidade mudar as discursões sobre diversos assuntos, e sendo de simples procedimento, como vemos nesse citação, onde ele discute política não somente nas "assembleias legislativas", mas para o povo nas praças, conhecimento precisa ser repassado. Outro destaque que podemos notar com os discursos

⁸ Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e pós-doutorado pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e editor da Griot: Revista de Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Filosofia Política, Filosofia da Educação e História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Política, Ética, Filosofia da Educação, História da Filosofia.

de Sócrates, está na sua luta contra os sofistas⁹. Esses senhores da sabedoria, que cobravam pelos ensinamentos e somente para a classe de maior poder aquisitivo, não se importavam com a verdade, mas com um belo discurso, como mencionado por Regina Lúcia Praxedes de Meireles e Douglas Pereira Paul “Os sofistas não defendiam ou promulgavam uma única linha de pensamento, nem faziam parte de um grupo organizado com convicções ideológicas com o intuito de convencer a outros sobre sua veracidade [...]” (Meireles e Paul, 2018, p.10), já Sócrates tinham o real interesse pela verdade como mencionado pelos mesmos autores:

Segundo este pensador, o homem virtuoso é aquele que busca o conhecimento da verdade, afastando-se da mera opinião. Tal verdade encontra-se em todas as almas de forma latente e é necessário um exercício de autoconhecimento para se chegar a ela, que, portanto, possui caráter universal (Meireles e Paul, 2018, p.11).

Ao chegar no final do artigo os autores encerram com uma frase que chama a atenção:

Ao apresentar o argumento de que o sofista nega a existência de uma verdade absoluta e confere a todas as opiniões o mesmo peso e valor, Sócrates propõe tal distinção na profundidade reflexiva que permeia a intenção daqueles que se valem da retórica no trato com o conhecimento. É nesse sentido, portanto, que o filósofo reveste a retórica de uma natureza filosófica,

⁹ Os sofistas correspondem aos filósofos que pertenceram à “Escola Sofística” (IV e V a.C.). Composta por um grupo de sábios e eruditos itinerantes, eles dominavam técnicas de retórica e discurso, e estavam interessados em divulgar seus conhecimentos em troca do pagamento de taxa pelos estudantes ou aprendizes. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/sofistas/> Acesso 09 Abr. 2023.

visto que somente através do conhecimento é possível convencer de modo correto e duradouro (Meireles e Paul, 2018, p.22-23).

Andando nos caminhos da verdade, uma fase sempre chama a atenção “não existe uma verdade absoluta”. Um dos problemas de frase é que, se não existe uma verdade absoluta, essa também pode não ser uma verdade. José Vicente menciona uma frase interessante:

É natural que, em política, tenhamos opiniões diferentes acerca de questões que interessam a todos, de acordo com a nossa situação. Assim, se a política quiser escapar à tirania, deve levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e tolerar as contradições que surgem entre vários pontos de vista (Vicente, 2012, p. 28).

Uma problemática na política, quando alguns grupos que pregam a democracia, porém na hora de vivenciar a tal democracia desejada e pregada, apresentam uma vivência diferente, onde só o seu ponto de vista está correto, o do outro não é levado em consideração, isso torna-se um problema, pois quando um grupo político vence se não for do seu grupo ideológico, essa “vitória” não é democrática, tendo em vista que uma vitória democrática acontece quando a maioria do povo escolhe seus representantes, então qualquer “vitória” será democrática, o que fica insustentável é quando o grupo perdedor discursa dizendo que o outro não pode ser democrático, sendo que a maioria escolheu seus representantes de forma justa e honesta.

Retornando para Sócrates, um dos detalhes que mais pode chamar

atenção, seja em religião ou em política, deveria ser a busca pela verdade, tendo em conta que o até então martírio de Sócrates, após ser jugado por volta de 500 pessoas, estava embebecido em religião e política, por não aceitar os deuses que eram impostos, a toda população, pelo Estado, esse foi um dos motivos que o levou a tomar o cálice de veneno que ceifou sua vida. A verdade não deveria ser somente discursada, mas uma verdade vivida, ganhando assim mais impacto para que o conhecimento seja convencedor e duradouro. Quando, aliados por uma excelente retórica e hermenêutica, os “pregadores carismáticos” políticos e religiosos, fazem belos discursos, porém não vivem aquilo que pregam, os discursos são revestidos de beleza, porém na prática quando a vida e a vivência não batem com o discurso, temos essas tenções, como Sócrates e os sofistas, pregar e não viver é morrer sem causa e sem decência. Será que não foi por isso que Sócrates morreu?

José Vivente (2012), analisa que no julgamento de Sócrates ele usa toda sabedoria e “dialética”, para tentar convencer os juizes e a *polis*, porém não conseguiu, ele podia ter fugido, mas não o fez “Sócrates, também, não conseguiu convencer os seus amigos de que ele não podia fugir, mas, por razões políticas, devia sofrer a pena capital: para eles permaneceu a ideia de que a argumentação política não era útil aos amigos permaneceu.” (Vicente, 2012, p.30). Sócrates usou, todas as armas discursivas para tentar convencer a *polis* do quanto a Filosofia poderia contribuir para o fortalecimento do povo. Em busca de uma verdade que os atenienses não queriam acreditar, porém preferiam viver uma ilusão sofista de belas palavras, como Sócrates propôs, mas com veneno, mataram esse grande homem que resumo em um

trecho de uma poesia:

“Finalmente encontrei-me com Sócrates
E lhe fiz uma pergunta muito intrigante.
Usando a maiêutica me fez outra pior.
Como não sabia, perguntei o que é importante.
Ele também não soube me responder,
Então “só sei que nada sei” é interessante.”¹⁰

3 O MARTÍRIO DE JESUS CRISTO: SEM DISCURSO

Agora precisamos falar sobre outro mártir religioso político, ele é tão marcante que até dividiu o calendário do tempo, ao menos para a grande maioria do mundo que segue o calendário gregoriano, em antes e depois de Cristo. Baseado no evangelho de Lucas entre os capítulos 22-24, vamos falar de uma morte política, mas que mudou a história da humanidade. Um “Homem Deus” que veio ao mundo para mudar a história. Lucas escreve para um Teófilo, amigo de Deus, depois de acurada investigação, chegando ao capítulo 22 ele começa a abordar o início e o fim desse martírio.

Vejamos o cenário, estamos na Palestina do primeiro século, que era governada pelo império romano, temos alguns grupos reunidos para mais uma sexta-feira, que entre os romanos era comum para crucificar

¹⁰ Poesia: Viagem da Sabedoria da obra Viagem na Poesia. FERRO, Madson Machado de Medeiros. Viagens na Poesia. Recife-PE, Editora Independente, 2017.

alguns malfeitores. Destaca-se quatro grupos: 1 – Autoridades romanos; 2 – Autoridades religiosas judaicas; 3 – A massa do povo; 4 – Jesus e os ladrões.

1 – Autoridades romanos: Representados pelo excelentíssimo Pôncio Pilatos, um homem cruel, que misturou o sangue dos judeus aos sacrifícios no templo, soldados prontos para torturar e matar sem ter piedade, alguns dignitários que faziam parte do Império Romano.

2 – Autoridades religiosas judaicas: Representados pelos honoráveis Anáís e Caifás, pelos escribas, pelos estudiosos, fariseus, saduceus, herodianos. Povo de alto teor de espiritualidade e renome, representantes de Deus, guias do povo ao Divino. A grande maioria dos judeus queriam ser como eles.

3 - A massa do povo: Em sua grande maioria eram judeus, fortemente influenciáveis pelos símbolos de religiosidade, ligados ao Templo em Jerusalém, as tradições da Tanakh, o Antigo Testamento para os cristãos.

4 - Jesus e os ladrões: Representado por Jesus Cristo, e os três ladrões.

A morte do segundo mártir foi puramente política, veja os fatos no evangelho mencionado, abrindo a Bíblia e lendo com um olhar mais apurado, podemos notar nesse historiador magnífico que é Lucas, os detalhes desse martírio. Dos símbolos de autoridade aos símbolos de luta pela verdade e busca por uma vida mais coerente com a vontade do Deus da Bíblia.

Detalhando cada grupo abaixo, pode-se perceber a importância que

cada um exerceu no martírio de Jesus Cristo.

O grupo número 1:

Estavam cheios de sua autoridade política, até tentando libertar um homem que parecia inocente, a esposa de Pôncio Pilatos chegou a sonhar com Jesus "E, estando ele no tribunal, sua mulher mandou dizer-lhe: Não te envolvas com esse justo; porque hoje, em sonho, muito sofri por seu respeito." (Mateus 27,19), ele leva em consideração, interessante pensar que esse governante cruel, que não era fã dos judeus, vendo um judeu, no dia das atrações das sextas que eram as crucificações, mas parece que está defendendo o homem "Disse Pilatos aos principais sacerdotes e às multidões: Não vejo neste homem crime algum." (Lucas 23,4).

Em virtude das sextas das crucificações, preparam três cruzes para ladrões e subversivos políticos, também em virtude das festividades da páscoa judaica eles libertavam um desses da morte cruel, então nessa tentativa de libertar alguém que aparentava ser inocente, leva para o povo "democraticamente" escolher entre o filho do pai, tradução do nome Barrabás, ou Jesus rei dos judeus. Não tendo alternativa, mediante os gritos ensurdecadores, precisou lavar as mãos e deixou o povo falar por ele, libertando "Então, Pilatos decidiu atender-lhes o pedido. Soltou aquele que estava encarcerado por causa da sedição e do homicídio, a quem eles pediam; e, quanto a Jesus, entregou-o à vontade deles." (Lucas 23, 24-25).

O grupo 2:

Estavam dentro de sua autoridade religiosa, incentivando e

motivando a grande massa a escolher aquele que, para esse grupo, era o melhor para ser escolhido, esse que era assassino, um desordeiro, um malfeitor. Escolham Barrabás. Não importa o que ele fez, se é assassino, esse tal de Jesus precisa morrer, ele corrompe o povo, faz milagres fictícios, engana o povo, apoia os publicanos, conversa com mulheres, aceita as prostitutas, anda com inúteis, fala com gentios, tem contato com os samaritanos, o pior de tudo disse claramente que destruiria nosso Templo, morte para ele, “crucifica-o”. Ouça-nos, nós somos representantes de Deus aqui na terra, somos estudados, vivemos para ensinar o conhecimento de Deus, por meio das Escrituras, quem é esse? Um filho de carpinteiro? Como pode ele disser que é o filho de Deus? Como tem a audácia de falar o “Eu sou”, tão característico do nosso grande אֱלֹהִים (Elohim)? Ele não pode ser Deus ou um enviado dele.

Eles subverteram a grande massa de povo alienado, e guindo-os para crucificar um inocente, ficaram cheios de alegria, pois o povo ouviu a voz fúnebre desses que Jesus chamou de cegos “Deixai-os; são cegos, guias de cegos. Ora, se um cego guiar outro cego, cairão ambos no barranco.” (Mateus 15,14).

O grupo 3:

Estavam lá, como uma massa de alienados, sem entender muito bem os fatos, porém facilmente influenciados pelos “sofistas” que de fato falavam bonito, mas na prática a vida era cheia de hipocrisia. O próprio Jesus afirmou “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque sois semelhantes aos sepulcros caiados, que, por fora, se mostram belos, mas interiormente estão cheios de ossos de mortos e de toda imundícia!” (Mateus 23,27). O

discurso desses pais da primazia religiosa era bonito, mas a vida não demonstrava isso. Já o povo, não tinham muito o que fazer, afinal eles eram os representantes do אֱלֹהִים (Elohim) aqui na terra, será que eles tinham uma escolha? Certo que sim, mas ir contra as autoridades religiosas, significa ser desprezado e rejeito pelo seu próprio povo. Essa multidão lembra um pouco o povo de Nínive, no livro do profeta Jonas “e não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que há mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem discernir entre a mão direita e a mão esquerda [...]” (Jonas 4,11), no contexto resumido, Jonas leva a palavra de Deus para o povo de Nínive, eles aceitam e Deus diz que sua compaixão estava para o povo, que não sabiam nem diferenciar entre a mão direita e esquerda.

Essa massa de alienados, parece não distinguir entre certo e errado, talvez alguns deles testemunhou os ensinamentos, sinais, ministério, vida de Jesus, mas como em uníssono gritavam “solta Barrabás”, e quanto esse Cristo, a gritaria ressoava “Crucifica-o, crucifica-o”. O inocente em lugar do ladrão e assassino, essa parece ser uma versão que se repete ao longo da história, quando não há um pensamento crítico sobre política e religião, facilmente a mão direita vira esquerda e a mão esquerda vira mão direita, a direção correta fica tão escura que a verdade já não importa mais e a luz não consegue brilhar para iluminar o caminho da verdade.

O grupo 4:

Estavam lá, três cruces, possivelmente para três bandidos, malfeitores já julgados e condenados. Porém dois deles não escaparam, foram crucificados. O terceiro por aclamação democrática pública foi liberto

pelos três primeiros grupos. O Filho do Pai escapou da cruz. A pergunta, como alguém já condenado, provado que era assassino, pode ser libertado? Resposta simples, quando os grandes da sociedade querem libertar qualquer um, eles conseguem, Barrabás é a prova viva, que quando o povo é enganado e alienado, sem ter uma visão crítica, facilmente os “sofistas” com seus discursos belos, guiam o povo a uma escolha, independente de quem seja liberto, se inocente ou culpado, isso não parece ser mais um critério, as influências é que prevalecem.

Mas, agora uma cruz estava vazia, era necessário mais alguém morrer e sofrer. Os soldados romanos, cruéis, preparados para martirizar, maltratar, não queriam saber quem era, sua missão era infligir sofrimento e tortura. Então o rei dos judeus recebeu uma coroa de espinhos “Os soldados, tendo tecido uma coroa de espinhos, puseram-lha na cabeça e vestiram-no com um manto de púrpura. Chegavam-se a ele e diziam: Salve, rei dos judeus!” (João 19,2-3). Então um cordeiro inocente, sem defeitos, foi escolhido democraticamente para morrer naquela cruz. Diferente de Sócrates, que tentou discursar, e convencer os juízes, Jesus não discursou diante dos seus tosquiadores, falando poucas palavras. Palavras profundas e amáveis, “Contudo, Jesus dizia: Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem. [...]” (Lucas 23,34), possivelmente em sussurros, afinal na cruz é difícil falar, pois o oxigênio, aos poucos, vai se esvaindo dos pulmões. A mentira venceu a verdade, o povo foi levado pelo discurso bonito e se deixou corromper, escolhendo o Filho do Pai, em lugar do Salvador.

4 CONCLUSÃO

Em virtude dos fatos relatados Religião é Política. Mataram Sócrates por conta da falsa política religiosa, mataram Jesus por conta da falsa religião política. Dois martírios uma conclusão, quando ambos se dedicavam a ensinar o povo, incomodaram os grandes da sociedade, mexeram na colmeia que é tão organizada que, como abelhas rainhas, guiaram suas abelhinhas para picarem seus desafetos. O primeiro recebeu picadas com gostas de cicuta, um veneno mortal, que poderia levar a asfixia sem muito sofrimento. O segundo recebeu picadas dolorosas, uma das piores mortes já registradas na história da humanidade, a crucificação. Não bastasse as chicotadas, a coroa de espinhos, carregar seu madeiro pelas ruas da cidade, pendurado na cruz, cada respiração era uma tortura, a falta de sangue no corpo somado a, também, asfixia, levaram o “Homem Deus” a morte física.

Por fim uma diferença latente entre os dois. Apesar da grande sabedoria e humildade, dos belos discursos buscando a verdade, o túmulo do primeiro, mesmo destruído pelo tempo, ainda está lá. Já o segundo com o discurso amoroso, perdoador, amigo, acolhedor, o seu túmulo está vazio, pois Ele ressuscitou gloriosamente.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada 2ª ed. 1988, 1993. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição Ecumênica.

FERRO, Madson Machado de Medeiros. **Viagens na Poesia**. Recife:

Editora Independente, 2017.

MEIRELES, Regina Lúcia Praxedes de; PAUL, Douglas Pereira. **Tensão entre Sócrates e os sofistas: uma reflexão sobre o discurso retórico.** Revista de Filosofia e Teologia, Juiz de Fora-MG, v. 16, n. 51, p. 5-24, jan./jul. 2018.

VICENTE, José João Neves Barbosa. **Arendt: Sócrates e a política.** Trilhas Filosóficas –Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano V, n. 1, p. 25-34, jan.-jun. 2012.



DIÁLOGOS TEÓRICOS ENTRE ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: UM PENTATEUCO EPISTEMOLÓGICO, PRIMEIRAS IMPRESSÕES DE UM INTRODUTÓRIO EPISTEMOLÓGICO

Francisco Airton Bastos Silva Filho
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
francisco.2022801124@unicap.br

Rodrigo Abrahão Moisés da Silva
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
rodrigo.2022801115@unicap.br
Universidade Católica de Pernambuco
francisco.2022801124@unicap.br

RESUMO

O capítulo vai tratar de uma análise epistemológica a partir da promoção de diálogos teóricos das disciplinas antropologia, ciência das religiões e história, que possibilita alguns diálogos entre outras vozes e trabalhos teóricos, resultando em impressões significativas do que chamaremos aqui de introdutório dialogal. Sequencialmente serão abordados nos diálogos escritos: a história da antropologia, e a história como disciplina, tratando sobre historicidade, filosófica e as tradições

“monismo” e “dualismo”, a interpretação da ciência das religiões, com a ideia de “alteridade” hermenêutica como, matriz disciplinar e campos de tensão, os encontros, com as preocupações das disciplinas e as demais ciências sociais, a busca incessante do diálogo do “eu” com o “outro”, a vocação crítica, com o diálogo acerca da interoperatividade desses três campos tão complexos e similares ao mesmo tempo.

Palavras-chave: Ciências humanas e sociais, hermenêutica, alteridade, complementaridade.

1 INTRODUÇÃO

O autor de “Uma História da Antropologia” *Leaf* (1981) já no seu introdutório trata antropologicamente da questão da subjetividade no fazer, entender da antropologia, desde primórdios, tentando compreender povos de culturas “diferentes”, onde já persistia até então uma separação entre a raciologia (estudo das raças humanas) e a etnografia, hoje – Antropologia Social ou Cultural.

As Ciências da Religião atendem “a essência unificadora” levando em consideração além das práticas “inter- que significam a interação entre diversas fronteiras de saber” [...] (Vasconcelos, 2002, p. 12), e também a transdisciplinaridade que segundo Aragão (2006) operacionaliza uma nova forma, complexa, de ver e entender a natureza, a vida e a humanidade. Portanto, o caráter dessa construção de conhecimento entre essas ciências dialógicas, é sempre transdisciplinar, onde segundo Aragão; Souza (2018, p. 44):

Pedem que levantemos a imaginação acima dos limites abafados da postura disciplinar e busquemos uma visão integral e arejada do conhecimento. O que aponta, analogicamente, para a busca de uma espiritualidade transreligiosa, que fomente, sobretudo em espaços comunitários de educação, o diálogo entre tradições de sabedoria e filosofia, em nossa cultura pluralista e para o âmbito democrático e republicano em que vivemos.

Interessante pensar, nessa similaridade e sincronicidade entre essas três ciências transdisciplinares, (Antropologia, história e Ciência das religiões) em que uma definição da terceira, esteja ligada diretamente à construção histórica/cultural não só das religiões, mas, religiosidades e espiritualidades. Entre "esclarecer a experiência humana do sagrado", "a partir da pena da história, apresentar compreensivamente e investigar sistematicamente a abundância religiosa/cultural que se formou, esta, se contrapondo à teologia e filosofia" e a pluralidade com o boom no século XX, poderíamos ensaiar a seguinte definição: Ciência que investiga as relações comuns e distintas, das religiões (oficiais, dissidentes) analisando as possíveis complementaridades, lançando olhares transcendententes às construções religiosas não dogmáticas, não romanizadas, abrindo o diálogo inter-religioso entre as mesmas. Ainda complementarria como sendo uma das ciências seminais e sustentáveis para as próximas décadas, no campo humano/cultural/social, nessa rebusca ao sagrado, hoje muito mais no campo de uma religiosidade/espiritualidade das culturas e bem menos dogmática.

2. DIÁLOGO TEÓRICO E METODOLÓGICO

Nessa construção, outro caminho metodológico das ciências da religião ligada a fenomenologia da religião é a *hermenêutica*. Esse método é caracterizado por uma visão interpretativa do conhecimento, onde a definição relativa ao fenômeno religioso seria o resultado da interpretação feita pelo observador. Ainda no campo metodológico das ciências da religião, podemos observar; os métodos empíricos, os métodos comparativos e os métodos classificatórios.

Interpretar significa compreender. Numa perspectiva metodológica das ciências da religião, interpretar os fenômenos religiosos requer observar o fato com um certo distanciamento, porém, não numa perspectiva da neutralidade típica do século XIX, mas da contextualização e interpretação de um contexto em que em sua própria interpretação, conceitos subjetivos estarão presentes.

Os paradigmas ligados no fazer antropológico, e o fazer na ciência das religiões, nas perspectivas de lugar, tempo, espaço, não seriam por acaso o que se procura até hoje pela via antropológica histórica? Quanto à preocupação até então recorrente dos antropólogos dos métodos de “comparação” culturais, método muito utilizado para entender as semelhanças e estranhamentos em CR, o que antes para os não antropólogos e para uma parcela significativa destes seria algo fácil de considerar ou não, a partir de uma perspectiva estatístico de estudo estatístico, quantitativo, desconstruiu-se (característica adquirida pela ciência antropológica) mais precisamente entre fins do século XIX e começo

do XX, quando metodologicamente a visão antropológica mudou de direção e navegando em mares mais longínquos foi alargando seus horizontes com a etnografia de MALINOWSKI, passando a antropologia a ter traços de alteridade num processo longo e permanente de aceitação por aqueles que detêm o fazer antropológico. O que em ciências das religiões é método igualmente utilizado.

Se vamos tratar de fenômenos religiosos/culturais, então, trataremos do humano, seu olhar, seu toque, seu saber e fazer. É importante pontuar as ideias seminais de **Csordas** (2008, p.101) quando afirma que “o paradigma da corporalidade pode ser elaborado para o estudo da cultura e do sujeito” a partir da “premissa metodológica de que o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura”. **Csordas** (2008, p. 102). Aqui, lembrarei algumas razões, dentro do meu campo de pesquisa, romarias,romeiros, Juazeiro do Norte. O romeiro é agente de sua própria espontaneidade, que não segue necessariamente uma sistematização ou linearidade, embora tenha muito clara a consciência de que ocupa nos espaços de Juazeiro do Norte, espaços que ele mesmo sacraliza e o preenche com sua dualidade corporal e espiritual/mística/cultural. O “embodiment” pode ser entendido no contexto romeiro como sendo a “incorporação”, o empoderamento do corpo como agente social, moral e religioso. É o romeiro com seu corpo e corporalidade que alimenta os movimentos religiosos e as romarias, sendo ele mesmo criador e criatura, que programam sua viagem muito mais como extensão e mantimento de sua vida social, iniciando, ainda mesmo em seu núcleo familiar, em sua casa,

nas suas comunidades locais que são extra-conexões ligadas a Juazeiro do Norte. Ele é o agente principal da cultura religiosa do Juazeiro, o Pe. Cícero, que se mantém mais vivo que nunca graças a ele, o romeiro. Ainda sobre a corporalidade, Rabelo (2011) escreve que “não é muito difícil perceber a centralidade do corpo nesses contextos rituais”. “Entretanto, a ênfase na questão da corporalidade não é apenas um reconhecimento de que as pessoas são sujeitas encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos para produzir emoções e reorientar o entendimento, aqui nesse caso, o corpo está consciente, não há possessão, e sim uma iluminação dele que chegando à terra do Pe. Cícero, ele pode simplesmente entrar. Seus gestos, movimentos, comportamento estão voltados para legitimar esse encontro e retroalimentar os espaços que se preenchem desse encontro, dessa relação semiótica.

A partir desse primeiro preâmbulo sobre desconstrução, já aqui, o texto destaca o que iremos encontrar no texto do professor Roberto Cardoso – sobre o pensamento antropológico, histórico e em ciências das religiões –paradigmas (culturas) não eliminam o outro, mas aceita a convivência. Ele cita um pensamento de GEERTZ – quando considera o fazer antropológico, uma tentativa de não exaltar a diversidade, mas tomá-la seriamente em si mesma, como um estudo de descrição analítica, mas também de reflexão interpretativa, e nisso, não escapamos, sejamos nós antropólogos, historiadores ou cientistas das religiões.

Seguindo os pensamentos epistemológicos que intensificam esse desconstruir e construir a várias mãos essas três ciências, ao passo que era crescente o número de adeptos as ciências humanistas e social, dessa

forma, um número muito maior de áreas foram surgindo dentro da etnologia e no fazer, tendenciando ao diálogo de que o que motivava antes, já era visto como um otimismo injustificado.

Com toda essa abrangência e novas frentes epistemológicas na história, na antropologia e ciências das religiões, o sentido de subjetividade ao que parece aumentou, esse entendimento se faz presente quando vamos tratar de cultura e cultura ainda como rótulo, o que imprimir nesse rótulo? A cultura a partir do indivíduo? Ou a partir de uma coletividade?

Nesse ponto, podemos compreender que ao passo que se descreve a história da humanidade em sua historicidade, cultura e busca pelo sagrado, tenta-se colocar uma luz mais forte a partir da ideia da relação epistemológica entre: senso comum, objetividade, pensamento científico, empirismo, de modo que exprime nessa ideia, a subjetividade (teríamos então que nisto está o ponto entre elas? Ou pelo menos a sua teoria?).

Chega-se inclusive, a ideia de se estabelecer um círculo lógico, onde pensamentos diferentes ou divergentes partissem dos mesmos fundamentos (paradigmas vários no mesmo campo teórico). Há quase quatro décadas, essa motivação de se pensar e “reinventar” se davam pela ideia da ciência até então, estar associada aos interesses dos sistemas sociais e econômicos ocidentais, o que conhecemos como colonialismo, etnocentrismo, perspectiva do considerar que outras culturas eram “primitivas”, inferiores.

Se haviam ou há divergências quanto à essência científica holística da nos diálogos entre antropologia, história e ciências da religião, também persistem diferenças quanto à forma de superá-las (se já não foram) nisso

lembramos o que esse olhar mais holístico faz com que elas se destaquem das outras ciências sociais por ser como tal - dessa forma se experiência pessoalmente e dessa forma considerar que as culturas estudadas não são um objeto isolado perante uma neutralidade do seu pesquisador e sim partes que se complementam no único modo de pesquisa metodologicamente falando.

Esse pensamento a partir desse ponto assume um viés filosófico, ao introduzirmos, que toda teoria, deve constituir ou assumir alguma noção com relação a três pontos: homem (elemento primário), pensamento (filosófico) e ciência (científica), reforçando o princípio de que toda teoria coerente deve ser aplicada e aplicável tanto àqueles que observam e são observados. Talvez uma justificativa para o afastamento das tradições (teoria geral) – podendo ser entendido quando os estudos teóricos se diferem em detalhes, mas elaboram os mesmos pressupostos fundamentais ao tratarem de várias questões.

As teorias dominantes da década de cinquenta, onde uma única tradição se centrou apenas nas questões definidas internamente (conhecimento privilegiado) muitas vezes esquecendo-se dos fundamentos que geraram o debate. Discorre sobre a história da antropologia escrita a partir de uma mesma tradição – ROBERT LOWIE (começo do século XX) e MARVIM HARRIS (século XX e XXI) reforçando o que LEAF vai chamar de centrismo como tradição.

Aprendemos lendo o professor Roberto Cardoso de Oliveira, que paradigma, numa noção, é visto como algo além de uma "tradição" "modelo" ou corrente, é a maneira como podemos mobilizar uma série de

categorias em análise, para formar teorias em um determinado estudo. Hoje sabemos e mais ainda como doutorandos em CR, no âmbito das ciências humanas/sociais que, ao contrário do que ocorre nas ciências e disciplinas de modo em geral, todos os paradigmas trabalham em conjunto, mesmo que havendo uma tensão ou oposição entre elas. São dessa forma, assim conectados com uma “Matriz disciplinar” ou de cientificidade que unifica e compatibiliza as diferentes mobilizações dessas categorias. Em sendo científico, a intelectualidade (racionalista) e o empirismo (etnografia) dão esse caráter no âmbito da pesquisa muito mais qualitativa do que quantitativa.

Expressar – como o obscurecimento de uma tradição dominante, é herdado e desconstruído pelas posições teóricas, que a custa de críticas severas e desrespeito mútuo, as suas ideias, a história, antropologia e CR, irão descrevê-las como divisoras de água e premissa de um novo método. Não obstante de serem interpretadas como antônimas, uma tradição não pode ser vista meramente como tal, nem tão pouco que se esgote toda discussão acerca dos pressupostos ou fundamentos possíveis. Conceituando dessa forma, o dualismo está fundado em três conceitos básicos – dicotomia (subjetividade) doutrina das formas (perspectiva materialista) doutrina das essências (perspectiva espiritualista).

O monismo vai ver o mundo das aparências, que a verdade e principalmente a razão humana, é criada pelos indivíduos no decorrer de sua interação. Para um entendimento em linhas gerais, analisando as tradições abordadas são divergentes (na ideia, posteriormente, vê-se que elas não

substituem, nem são substituídas, elas ocupam um campo de simultaneidade).

A tradição dualista não lança mão dos mesmos padrões de conhecimento e abre um fosso epistemológico entre o analista e a pessoa que ele está descrevendo, ou seja, a cultura abordada. O monismo é fundando no processo de fornecer a mesma descrição, contudo, sem status privilegiado (não que não exista), mas qual?

Dessa forma não se estabelece nenhuma ou quase nenhum pré-conceito entre uma cultura e outra. Como ideia central então, se tem discussão dessas teorias, que filosóficas como são, traduzem e trazem para o centro do debate a tríade epistemológica.

A leitura do professor Roberto Cardoso de Oliveira, uma história da antropologia (interpretativa e contada respectivamente) adentrando pela dimensão hermenêutica das próprias ciências, quando consideramos uma nova forma de entender o estudo do *ethos* (povos, cultura) a partir desse diálogo teórico entre a antropologia, história e CR.

Adentrando mais rapidamente nos meandros da filosofia, definimos esse diálogo, como sendo algo mais substancial, mas não obstante filosófica, por ser possuidor de instrumentos capazes de alcançar um grau de compreensão de autoconhecimento, estranhando-se a si próprio, de modo a realizar aquele espanto, ao passo que caracteriza o ser na filosofia, e mostra-se presente no estudo desse mesmo ser através de seu encontro com o outro.

Indagando sobre o ser e fazer epistemológicos, pergunta-se: seria absurdo ver (antropologia, história e CR) como sinônimos? Ou não seria

função das três, a capacidade de espantar-se menos com o outro, mas certamente mais consigo mesmo, com a capacidade que ao longo de desconstrução e novos paradigmas? Nesse entendimento, temos em comum nos textos básicos, a necessidade de uma contada histórica, numa interpretação analítica e holística e menos enaltecida da diversidade.

Outro ponto em comum entre as três ciências e seus diálogos, a mudança de direção, alargando o horizonte, revelando assim novos paradigmas que não se opõem ao "outro", mas aceita a convivência. Citando MERLEAU, ainda complementamos "nos transformamos no outro, e a partir de uma experiência pessoal, entendemos das experiências humanas". Pensamos que este é muito contemporaneamente falando, o desejo crescente que a essas ciências desejam realizar.

Quando partimos a analisar a tradição (teoria) intelectualista ou racionalista europeia e a tradição (teoria) empirista (tradições comuns nas ciências aqui em questão), nesse quase um século, consideramos a subjetividade das teorias ou tradições já tratadas no texto anterior. Aqui vemos a questão dos pressupostos esquecidos pelas discussões secundárias, quando tentando responder: o que é isso que chamamos de antropologia, história e CR, OLIVEIRA pondera que existe uma tendência à abdicação e pensar, delimitando o conhecimento na forma de "cultura" como privilégio das questões internas socialmente e institucionalmente.

Gostaríamos de pensar que uma definição de Ciências da Religião, como paradigma, esteja ligada diretamente à construção histórica/cultural das religiões, religiosidades e espiritualidades. Entre "esclarecer a experiência humana do sagrado", "a partir da pena da história, apresentar

compreensivamente e investigar sistematicamente a abundância das religiões que se formou na história, esta, se contrapondo à teologia e filosofia" e a pluralidade religiosa com o boom no século XX, poderíamos ensaiar a seguinte definição: Ciência que investiga as relações comuns e distintas, das religiões (oficiais, dissidentes) analisando as possíveis complementaridades, lançando olhares transcendentais às construções religiosas não dogmáticas, não romanizadas, abrindo o diálogo inter-religioso entre as mesmas. Ainda complementarista como sendo uma das ciências seminais e sustentáveis para as próximas décadas, no campo humano/cultural/social.

Seguindo esse entendimento, observamos de forma sistêmica o que o texto apresenta o que OLIVEIRA vai chamar de matriz disciplinar, que se forma pelo conjunto de quatro paradigmas, a partir de duas tradições (teorias) chamadas pelo autor de intelectualista e empirista. Embora o panorama que se apresente seja sistêmico, não há upgrades de um paradigma para outro, não há substituições, nem substituídos, eles se mantêm todos ativos em, coexistindo no tempo, aqui não cabe a perspectiva da sucessão, mas, em simultaneidade sem que o novo paradigma elimine o outro (que vai contra a concepção científica determinista). Voltando a tratar de tradições analogicamente, para se obter um entendimento prático dos dois textos temos que a intelectualista equivalha à dualista e a empirista ao monismo.

Há de se considerar também que a partir da matriz disciplinar, Roberto Cardoso também elenca o recorte histórico desse conjunto de paradigmas que compõem a teoria transcultural. Sintetizando a matriz,

temos que em ambas as tradições ou teorias, se privilegiam a história da antropologia, seja na escola racionalista da escola francesa com sua visão metodológica do que ou quem se estuda como “coisa” ou objeto, definindo assim regras específicas para o método de investigação, ou, como o paradigma funcionalista com seu objetivo positivista reintegrando o indivíduo ou cultura como interesse principal no fazer epistemológicos e sua relação com o que se volta à tona, a cultura.

OLIVEIRA alerta que em relação ao que se entende, por estar fora da consciência do pesquisador e muitas vezes desaparece, enquanto aquele que quer conhecer (pesquisador) vai de encontro ao “outro” para viver, experimentar o que se movimenta ao seu redor. Esse exercício de interiorização numa perspectiva da alteridade presente principalmente na antropologia e CR (o “eu” que conhece, o desprendimento desses “eu” e o encontro do “outro” aceito, interpretado, transcrito etnograficamente) se coloca equiparada mais uma vez com a filosofia do pensamento interpretativo que GEERTZ lança mão e que, segundo o autor, para alívio é aventurado por antropólogos, historiadores e cientistas das religiões da atualidade.

O pensamento de GEERTZ está presente no texto de OLIVEIRA, quando ele cita o livro “A interpretação das culturas”, tendo seu desejo que o mesmo fosse traduzido realizado em 1989 e publicado pela LTC em 2008. Nele GEERTZ descreve a etnografia como “uma tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa” (aqui cabe fazermos uma crítica que embora a citação seja de um dos pensadores da

filosofia hermenêutica antropológica, o mesmo ainda utiliza o termo “objeto”, quando já poderíamos ler – o “outro” ou “cultura”).

Contudo, é clara a defesa da contextualização do conhecimento que mesmo sendo social, não precisa ser visualizado a lá racionalismo, ou algo exterior ao antropólogo, nem ao cientista das CR. O que não se pode assegurar de certo modo com à história. Sobre o que LEAF fala textualmente no monismo, pela ausência de um status privilegiado, Roberto Cardoso vai falar sobre, no que fala de fusão de horizontes, onde vislumbra a transformação da história exteriorizada e objetiva em historicidade não no sentido de reescrita, mas de uma história simultânea, viva, participada, experienciada nas consciências culturais e nesse caso intimamente balizada no homem.

Não perdemos nossos horizontes, quando nos lembramos de RICOEUR, teorizando sobre pré-conceito, é na medida em que eu me transporto para o outro, que levo meu horizonte presente, com meus pré-conceitos, assumimos eles. Aqui podemos captar mais uma vez o que LEAF discorre como dualismo e monismo, quando escreve reforçando historicamente os “limites” entre os quatro paradigmas apresentados que alicerçam a teoria. (saliento que a ideia de evolução, não condiz com as fontes epistemológicas antropológicas, nem das CR atualmente, mas o texto fala em ciclo progressivo que para os menos atenciosos possa ser visto como tal).

Reforça o professor Roberto Cardoso que em antropologia, os paradigmas sobrevivem em uma simultaneidade, vivemos no que vamos chamar de “dimensão alterizada”. Ele finaliza assim como LEAF,

escrevendo seu objetivo como sendo também o de ampliar a discussão acerca de qual a antropologia queremos ou ao menos que esse exercício de compreensão sinalize outras vozes, outros pensamentos antropológicos para nos aperfeiçoemos cada vez mais.

Estar nessa “dimensão alterizada”, viver assim na intensa e enriquecedora tensão. Assim como taumaturgos como da história, CR e antropologia viveram e como muitos contemporâneos procuram no seu ser e fazer entendimento, conhecimento. Por fim, pontuamos o LEAF chamou de pontos secundários, quando da preocupação necessária no meio acadêmico, ao surgimento de novos “ismos” no exemplo “interpretativismo” levada como estandarte desde a década de 1960. O Brasil já se mostra muito maduro e sua seara de cientistas preparada para assumir esse espanto e lembrar a indagação heideggeriana, em outras palavras, quem realmente é nossa identidade dialogal? (não estaria mais que na hora de fomentarmos uma identidade da autoafirmação?).

Tratamos, pois da antropologia, história e CR, como ciências que abrigam estilos (paradigmas) bastante diferenciados e comuns, tão singulares e complexos, uma vez que deve se levar em consideração – teorias, paradigmas, metodologias, o “eu” do outro, etc.

Essa abrangência cósmica de umas das teorias mais solidas entre as ciências sociais, possui por isso o seu YIN e YANG, pois ao passo que tem como característica abrangente e universal epistemologicamente. Em análise histórica, como ela sendo desdobramento da sociologia e sua institucionalização no Brasil a partir da implantação epistemológica filosófica e que hoje são estudadas sociologicamente como: antropologia,

história e CR. Todas elas, se aprofundam, transcendem, se encontrando na horizontalidade dos ideais.

Ainda sobre a alteridade, reforçamos que não se propõe formular uma ideia de humanidade constituída pelas diferenças (zona de alteridade – definição nossa e fusão de horizontes – CARDOSO, pressupostos da teoria monista - LEAF). Mas reforçar as descobertas inerentes à inteiração do “eu” com o “outro” que vai além de sua teoria espectadora pretendia encontrar através do método etnográfico da observação participativa.

Se nos é possível considerar – sobre o diálogo entre as três, dando mais materialidade quando se concebe com a procura incessante do diálogo com o outro, ampliando e explicando os pressupostos citados por LEAF e CARDOSO. Nesse caso, destacamos o kula (uma performance em forma de troca de caráter intertribal praticadas por comunidades localizadas num extenso conjunto de ilhas do norte ao leste e extremo oriental da [Nova Guiné](#) descrito por MALINOWSKI) que outros paradigmas, formas etnográficas, frutos da antropologia social principalmente, pelo caráter universal que a disciplina imprimiu no além-mar dos interesses ocidentais, não os reduzindo, mas colocando-os entre várias possibilidades de similaridade.

Acerca de Teoria do conhecimento, reflito na ideia de ser todo o conjunto (bagagem) que acúmulo, através das buscas (pesquisa, vivências, leitura, observação e troca) nas relações interpessoais sobre determinada área. Através do eu cognitivo, na captação de impressões, estranhamentos, percepções sobre determinado assunto.

Podemos falar ainda, do que chamamos de incidentes reveladores, que produzem matéria prima para o refinamento teórico. Nos baseamos no mesmo pensamento de CARDOSO, quando cita GEERTZ- somos todos nativos, onde a partir dos desvios diferenciais entre culturas, através de STRAUSS e o estruturalismo, revela ao mundo não mais um homem primitivo no sentido marginal do entendimento ocidental de até então, mas um homem nativo, dotado de uma abstração de pensamentos e baseado num organismo vivo ligado todos uns aos outros ocupando seus lugares.

Esse interessante diálogo sobre a preocupação presente, sobre a reflexão acerca do caráter teórico do conhecimento gerado pela antropologia, história e CR, destacamos como principais exemplos desse diálogo, os debates sobre racionalidade na escola britânica e hermenêutica na escola norte americana, o que tem gerado grande repercussão no Brasil no decorrer da construção do cientificismo. Nesse debate, se discute alguns desdobramentos que sugerem a assunção de uma consciência interpretativa, validando o conhecimento produzido pelos diálogos, validando esse conhecimento, ao passo que procura constitucionalmente o seu conhecimento e validade.

A matriz disciplinar do professor Roberto Cardoso é descrita, com um enfoque dialogal (dialética) entre as três ciências já conhecidas. Com isso, se exprimi a validade do fazer epistemologia através de suas teorias. Lembramos também, a preocupação, em reconhecer o produzir o conhecimento, oriundo de uma seara moral (citando Kant) e fundamental a partir do seu imperativo categórico.

Citamos ainda sobre essa moral deverá estar presente tanto da teoria, quanto na prática, que o olhar unilateral, não visualiza os resíduos deixados pelo encontro com o “outro”, os incidentes reveladores que são percebidos por que se propõe a fazer história, antropologia ou CR. Com isso se passa a compreender, onde nós acrescentamos – uma vocação crítica aos moldes do pesquisador exteriorizado versus objeto isolado.

Ressaltamos esse diálogo, apresentando em forma de esquema, a robustez do ser e fazer CR, história e antropologia, que as diferencia de outros estudos das ciências humanas/sociais. Desse esquema podemos ler:

O objeto é antecipado, feito a partir dos problemas definidos ainda na comunidade de pesquisadores (demais ciências sociais);

Especificamente falando, o objeto começa a ser desvelado, quando existe algum respaldo ou referência nas representações da sociedade.

Como já fora citado no segundo texto, ainda hoje, muitos pesquisadores ignoram esse diálogo e incorrem no modelo 1) mas possuem todas as ferramentas epistemológicas para desconstruir e esse é o diferencial dessas ciências.

Podemos ainda, fazer uma analogia, assim como o professor CARDOSO sobre as contribuições do sujeito cognoscente, na definição do objeto cognoscível, da preconceção onde não se abdica totalmente (pré-conceito) explorado pelo professor CARDOSO.

3 CONCLUSÃO

Acreditamos que essa questão dialogal ainda é de ordem mais reflexiva e deve ser tratada em conjunto, numa construção viva de saberes, fazeres, teorias, levando em conta os paradigmas de cada envolvido (a) na construção de pontes, usando como "argamassa" as epistemologias existentes no fomento dessa matriz disciplinar ou para melhor definir à altura, dessa ciência que trata as religiões, religiosidades, espiritualidade, novas concepções, práticas e entendimentos sobre para posteriormente escrevermos o fiel contrato que longe de abranger toda dimensão cultural/científica/religiosa, seguir escrevendo suas páginas de forma a sincronizar nosso pensamento (conhecimento) de forma diacrônica.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, G. **Sobre epistemologias e diálogos**: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. In: DE MORI, G.; CRUZ, E. (Orgs.). Teologia e Ciências da Religião - Interfaces. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 95-122.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "Tempo e Tradição". **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 13-25. 2003.
- CARVALHO, L. J. **Antropologia**: Saber Acadêmico e Experiência Iniciática. Serie Antropologia. Brasília: UnB. 1992.
- LEAF, M. **Uma História da Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo p. 13-24. 1981.
- OLIVEIRA, L. R. C. 1993. **A Vocação Crítica da Antropologia**. Anuário Antropológico/90 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- PEIRANO, M. Os **Antropólogos e suas Linhagens**. In: A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p 13-30. 1995.

STERN, F.; COSTA, M. **Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião.** *Sacrilegens*, v. 14, n.1, 2017, p. 70-89.



RELIGIÃO E RAZÃO: UM PONTO DE EQUILÍBRIO A PARTIR DE JACQUES DERRIDA

Marlon Oliveira Martins Leandro
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
marlon.2022801106@unicap.br

RESUMO

A relação entre Religião e Razão é uma discussão que perpassa os séculos e sempre traz questões contraditórias. Há quem diga que ambas estão ligadas de alguma forma, há quem diga que são duas coisas completamente distintas. Atualmente, nas Ciências da Religião, há um certo consenso de que ambas (juntas ou separadas) almejam alcançar o mesmo objetivo. Nesse contexto, uma opinião a favor da convergência entre as duas é apresentada por Jacques Derrida (1948-2016), filósofo francês que é um dos expoentes do pós-estruturalismo. Para ele, a religião é uma experiência solitária a caminho da revelação. Entretanto, por estudar isso apenas como uma das consequências da técnica de desconstrução que ele elaborou ao longo da sua vida, o autor não tem muito interesse em aprofundar-se na definição de religião, mas busca observar com mais atenção outro fenômeno social, o que ele denomina “retorno à religião”. A partir desse estudo, ele faz contribuições valiosas às discussões das Ciências da Religião. Destaque-se que, por ter Derrida tratado deste tema em uma fase bem tardia da sua carreira intelectual, esta parte do seu trabalho ainda

é desconhecida por boa parte do mundo acadêmico, não obstante a sua fama vinda de textos sobre outros temas.

Palavras-chave: Retorno à Religião, Indene, Desconstrução.

1. INTRODUÇÃO

No mundo acadêmico de hoje, existe uma ideia muito difundida que consiste em utilizar a razão humana para explicar a religião, fortemente sintetizada na ideia kantiana de “pensar a religião nos limites da razão”. Com isso, desenvolveu-se toda uma teoria que coloca razão e religião como opostos entre si, caracterizada pela célebre frase “Deus está morto”, proferida por Nietzsche. Então, por que tantos estudiosos se debruçam sobre o tema da religião se, em teoria, isto já foi superado? É a partir deste contexto (e ao mesmo tempo em sentido contrário a ele) que devem ser entendidas as ideias do polêmico franco-argelino Jacques Derrida, conhecido como o filósofo da desconstrução.

Derrida nasceu na Argélia em 1930, época de colonização francesa marcada por muitas guerras. Em 1949, mudou-se para Paris e ingressou na *École normale supérieure*, onde concluiu os estudos com um trabalho sobre Husserl. Trabalhou em uma escola para filhos de militares na Argélia e na própria Escola Normal Superior de Paris, além de proferir vários seminários e cursos em universidades da Europa e dos Estados Unidos.

Foi justamente num desses seminários, ocorrido na Universidade Johns Hopkins em 1966, que tratava sobre as controvérsias do estruturalismo, que Derrida apresentou o seu conceito de desconstrução,

que o tornou muito conhecido no ambiente universitário norte-americano. A partir daí, se avolumam as publicações, palestras e também as polêmicas dos que o acusavam de querer destruir a filosofia ocidental.

Muito embora o pensador nunca tenha apresentado um conceito preciso de *desconstrução*, é possível entender o seu significado por meio das ideias defendidas por ele. Segundo Heidegger (2002, p. 202), os gregos antigos acreditavam que a essência da linguagem podia ser pensada diretamente pela essência do ser; mas, por algum motivo, os gregos deram prioridade à representação fonética da linguagem, como voz e som vocal (*phoné*), e isto foi repetido por toda a filosofia até os dias atuais, sem nenhuma contestação. Para Derrida, neste processo, a escrita (*semantiké*) é equivalente à fala, isto é, são dimensões equivalentes da linguagem - e nisto ele concorda com Heidegger. Aliás, o próprio termo desconstrução utilizado por Derrida para denominar seu método¹¹ surge do termo alemão *Destruktion*, cunhado por Heidegger para se referir a um processo de exploração dos conceitos que a tradição impôs a uma palavra, procurando buscar a história por trás dessa categorização.

Dessa forma, a análise de desconstrução proposta por Derrida se dá apenas no âmbito da escrita. Não se trata de fazer esta análise com o objetivo de destruir ideias ou conceitos estabelecidos, mas sim, de decompor o texto para descobrir elementos que estão encobertos (involuntariamente ou propositadamente). A partir daí, a desconstrução

¹¹ Apesar do próprio Derrida criticar bastante quem utilizasse este termo, é o mais adequado para descrever o processo criado pelo filósofo (e que não foi nomeado diretamente por ele).

está ligada a outros dois conceitos auxiliares: indecibilidade (a impossibilidade de determinar aquilo que o texto quer transmitir) e diferença (a análise da palavra através da sincronia com outras palavras dentro da língua e diacronia com as definições históricas dela).

Assim, do ponto de vista de Derrida, oposições binárias da filosofia tais como belo/feio, forma/sentido, bem/mal, presença/ausência, dentre outros (no caso deste texto, religião/razão) podem ter, na verdade, uma equivalência pacífica. E é aí que está o motivo da resistência aos ideais do filósofo: praticamente todo o pensamento ocidental foi construído em cima da lógica do terceiro excluído, portanto é inconcebível a ideia de que é possível equilibrar dois lados opostos.

A partir desta apresentação introdutória¹², o objetivo é entender como a religião pode ser entendida a partir da lógica da desconstrução. Essa é uma questão bem pertinente, considerando que três das maiores religiões mundiais fundamentam-se em registros escritos. Para isso, o ponto de partida é uma palestra ministrada pelo próprio Derrida em uma conferência organizada por ele mesmo e por Giovanni Vattimo, na ilha de Capri, em 1994. Neste artigo, a discussão está dividida em três partes: porquê estudar religião; o que é a religião; e, questões religiosas relevantes.

2. PORQUÊ ESTUDAR A RELIGIÃO

¹² Para mais detalhes sobre o conceito de desconstrução, de forma concisa e sintética, recomenda-se a leitura do capítulo 2 do livro *Pós-estruturalismo*, de James Williams, muito embora os outros autores tratados nos capítulos seguintes desta obra também tragam algum tipo de contribuição a partir do trabalho de Derrida.

Segundo Derrida, a justificativa para investigar o conceito de religião está na surpresa da imprensa e da comunidade científica com a crescente adesão da população à alguma confissão religiosa, no final do século XX, fenômeno conhecido como "retorno à religião". Ele não foi o único a utilizar isto como objeto de estudo: um pouco depois, a socióloga Danièle Hervieu-Léger (também francesa) publicou um livro sobre o mesmo tema¹³, mas focando em entender o perfil das pessoas que estavam aderindo à religião.

Por outro lado, o foco do filósofo está em entender qual a causa do espanto com o "retorno à religião", como se isto fosse uma atividade exótica. Afinal, a sociedade moderna sempre defendeu a ideia de que o homem seria capaz de viver sem religião, e este tema era considerado ultrapassado pela ciência; logo, a religião não deveria ter tanta influência sobre o ser humano. Neste contexto, as ideias de Derrida se encaixam numa filosofia pós-estruturalista, que procura entender a sociedade pós-moderna caracterizada por padrões inobserváveis em outras épocas históricas.

O próprio termo "retorno ao religioso" sugere a dificuldade de entendê-lo, segundo Derrida, porque os seus idealizadores se fundaram na ideia da oposição entre razão e religião, reduzindo esta última a termos como "fundamentalismo", "integrismo" e "fanatismo" (DERRIDA, 2018, p. 15). Para alguém que valoriza bastante a força das palavras, isto é um problema gritante; por isso, ele atenta que é necessário partir de um esquema histórico, como será visto ao longo do texto. Segundo o filósofo,

¹³ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Lé Pererin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Ed. Flammarion, 1999.

religião e razão se desenvolvem juntas, porque ambas bebem da mesma fonte, uma "pureza" (indene) que é constantemente buscada por ambos.

Derrida atenta ao cuidado que é necessário ter com esta discussão, por causa das paixões e conflitos (muitos deles sangrentos) motivados por questões religiosas. Neste ponto, ele detalha outra situação: não existe religião, no singular, mas *religiões*; entretanto, o estudo do tema é feito a partir da ótica judaico-cristã europeia, e sente a falta do ponto de vista do islamismo, por exemplo. Esta discussão é perceptível em trechos do texto onde ele discorre sobre a opinião de Kant sobre a religião cristã como a única "religião moral", na afirmação de Heidegger em se dizer um "teólogo cristão", ou ainda na citação de histórias e personagens bíblicas como a Torre de Babel ou Moisés. É a partir deste ponto de vista que o filósofo explicará o seu conceito de religioso.

3. O QUE É RELIGIÃO?

A julgar pelo título da sua palestra na conferência - *Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão* - é possível perceber a influência kantiana sobre as ideias de Derrida. Ao longo do texto, percebe-se uma certa simpatia do filósofo francês pela ideia de "religião moral" de Kant, e também usa os objetivos do livro como trampolim para o desenvolvimento das suas, mas a convergência acaba por aí.

Derrida diz que é necessário transpor a ideia kantiana de "pensar a religião nos limites da razão", que serve como uma fronteira entre duas áreas que boa parte do pensamento ocidental tratou como díspares,

desqualificando a religião. Mas o filósofo francês pretende ir mais adiante, fazendo uma análise fenomenológica da religião como uma forma de chegar até o indene, que também é o fundamento da razão, mostrando com isso que a religião possui uma dupla fonte, muito anterior à fé e o saber.

Esta dupla fonte pode ser observada, sob a luz da revelação (fé) e da revelabilidade (razão), a partir de três lugares metafóricos: a ilha, a terra prometida e o deserto. Segundo Higuete (2013, p. 32), são três lugares aporéticos, sem saída segura, que constituem o nosso horizonte ou, talvez, a nossa ausência de horizonte.

Segundo Derrida, a ilha significa a preferência do Ocidente pela democracia republicana e pelo espaço público; a terra prometida simboliza o próprio conceito de religião e de fé, que são distintas (Derrida, 2018, p. 19), e que representa uma historicidade escatológica marcada pelo messianismo; e, por fim, o deserto é o lugar do vínculo entre Deus e o homem, e entre os homens, seja *re-legere* ou *re-ligare*¹⁴ (Ibid., p. 54).

Nesse ponto, Derrida define a religião como o *deserto no deserto*, uma experiência solitária para se abrir à revelação. Sem essa experiência, não haveria ato de fé, promessa ou relacionamento entre os homens. Por isso, esse processo de “desertificação”, de abstração, é uma chance de gerar a “fé que reflete”, nos moldes do *parerga* de Kant, que trata de uma racionalidade universal, não depende de uma revelação histórica e favorece a *boa vontade* além do saber. Essa fé é produzida dentro de uma “religião

¹⁴ “No âmbito do tronco latino, a origem de *religio* foi o tema de contestações, na verdade, intermináveis. (...) [Mas] nos dois casos (*re-legere* ou *re-ligare*), trata-se realmente de uma ligação insistente que se liga, antes de tudo, a si mesma” (Derrida, 2015, p. 52-54).

moral” pura, que Derrida identifica com o cristianismo, sendo indissociáveis em essência e conceito (Derrida, 2018, p. 21).

O filósofo francês usa a dupla origem etimológica do termo *religio* para explicar as duas fontes da religião; no título do capítulo, chama-se fé e saber, mas no texto são denominadas *messiânico* e *chora*.

O termo *messiânico* é despojado de seu caráter transcendental - trata-se de uma “messianicidade sem messianismo” - e consiste numa experiência de fé/crença no saber, que fundamenta a relação com o outro através do testemunho, sem estar ligada a alguma religião. Ao desassociar-se da crença dogmática, a fé assume um caráter racional e universal sobre a “religião”. Sendo assim, a organização da instituição eclesiástica adquire um caráter *místico* que une a crença ao saber e, em um caráter mais geral, une a fé à ciência porque, por implicar na esperança de algo que vem, a fé mostra uma interação que a aproxima do mecânico que caracteriza o método científico.

Já o termo *chora* é emprestado do livro *Timeu* de Platão, e significa o próprio lugar de exterioridade absoluta, uma bifurcação entre a tradição de uma via negativa e o nada que resiste a esta tradição. Segundo Derrida, a via negativa é aquela que busca *o que é além do ser*, característica da tradição grego-abraâmica e da filosofia ocidental, onde se mantêm a conversa dos filósofos na ilha e a justificativa da própria religião, das guerras, “da mundialidade fiduciária do tecnocientífico, do econômico, do político e do jurídico” (DERRIDA, 2018, p. 32). Por outro lado, o nada que contraria esta tradição é um “deserto no deserto” no qual ela não é limite nem luto, por isso vive um dilema: deixar se incorporar ao nada depois do

deserto das revelações transcendentais, ou se partir do nada para a experiência do deserto. Portanto, a religião é a promessa que se promete, já se prometeu, é a fé jurada e, portanto, a resposta (Ibid., p. 45).

Mas ocorre que o conceito de religião é utilizado pelo pensamento ocidental como correspondente a uma instituição concreta, identificada e fundamentada no direito romano (no caso do cristianismo). Desta forma, segundo Derrida, ocultam-se duas experiências que, em geral, podem ser consideradas igualmente religiosas e cruzam-se ao longo de toda a religião:

- a) A experiência da crença (do crer, da fidelidade, da confiança cega).
- b) A experiência do indene¹⁵, ou da sacralidade ou da santidade.

Estas duas experiências são normalmente tratadas como iguais, quando são distintas. A sacralização da instituição religiosa ou a santificação do indene não implica necessariamente num ato de crença, assim como nem toda crença implica numa religião. Também há quem defenda os casos extremos, como a sacralidade sem crença (Heidegger) ou a santidade sem sacralidade (Levinas).

Por outro lado, existe uma confluência destes dois troncos, que Derrida nomeia *experiência do testemunho*. Nesse caso, a verdade é prometida além da prova, apelando à boa-fé do ouvinte, como se fosse um milagre. O desencantamento, segundo o filósofo francês, é apenas uma

¹⁵ “Que não sofreu dano ou prejuízo, (...) o puro, o não contaminado, o intocado, o sagrado ou santo antes de qualquer profanação” (derrida, 2018, p. 36)

modalidade dessa experiência, reativa e passageira, sendo o próprio recurso do religioso - o primeiro e o último recurso.

As duas experiências do religioso permitem a construção de algo como uma “religião”, instituído de dogmas e estruturas. Entretanto, a distância irreduzível entre a *possibilidade* e a *necessidade determinada* de determinada religião dá margem a críticas, rejeições e desconstruções constantes, uma vez que não se poder negar implica que é possível negar - isto é, qualquer discurso posto sempre poderá ser negado. Segundo Derrida, é neste ponto que a razão, a ciência, a filosofia e o pensamento em geral guardam a mesma fonte que a religião em geral (Derrida, 2018, p. 79).

4. QUESTÕES RELACIONADAS AO RELIGIOSO

Derrida não faz referência direta a Deus, concentrando-se em discutir a ideia de religião. Por isso ele dá margem à discussão de alguns temas que, normalmente, não são prioritários para a discussão ocidental sobre religião, mas que segundo ele são imprescindíveis para compreender o movimento religioso atual.

4.1 Ligação com a psicanálise

É notável a ligação que o filósofo francês tem com a psicanálise, envolvendo-a em vários temas; neste caso, ele questiona se o divino, que é exibido, fetichizado e cultuado, não poderia ser considerado fálico, uma vez que há uma “adoração fetichizante da própria Coisa” (DERRIDA, 2018, p.

66). Segundo o psicanalista Sérgio Telles (2022), o falo é uma representação do poder divino criador, enquanto força de vida, fertilidade, crescimento, expansão, tal como a imagem da gestação, que Derrida cita algumas vezes no texto (fazendo referência às pesquisas de Benveniste), e isso pode explicar porque os momentos mais terríveis e violentos da religião tenham as mulheres como suas vítimas preferenciais.

O pensador lamenta que a psicanálise tenha se restringido à Europa e sido sistematicamente ignorada, ao mesmo tempo em que poderia ser uma importante ferramenta para entender a religião, além de poder desenraizar e despertar a fé, abrindo um novo espaço para a experiência do testemunho (DERRIDA, 2018, p. 74-75). Por fim, diz que vai retornar ao assunto, mas não diz onde nem quando - e não faz nenhuma outra menção ao tema no discurso analisado.

• Demografia das religiões e judaísmo.

Derrida levanta também a questão da demografia, citando o povo judeu - diminuto em quantidade, mas com uma religião de imensa importância para o Ocidente; por isso, é necessário não apenas *contar com a religião*, mas também *contar [os fjeis da] religião* (DERRIDA, 2018, p. 75). O pensador diz que a questão dos números sempre foi uma obsessão nas religiões abraâmicas e nos monoteísmos em geral, mas que hoje tem sido importante diante da globalização que tende a exterminar pequenas identidades populares impondo uma cultura global.

Como explicar que um pequeno “povo judeu” consegue sobreviver

à esta massificação, ao mesmo tempo em que irradiou mundialmente a sua religião, tornando-a fonte dos três maiores monoteísmos mundiais e, por isso, se encontra em pé de igualdade com outras comunidades bem maiores em número? Segundo Derrida, existem mil respostas diferentes, mas o judaísmo é um exemplo único; por outro lado, esta é a questão mais grave para eles, uma questão importante para ser analisada pelos cristãos e um tanto irrelevante para os muçulmanos, sendo esta uma diferença fundamental entre os três grandes monoteísmos originais (DERRIDA, 2018, p. 76)

- **“Retorno ao religioso”.**

Por último, retorna-se à discussão do tema que inspirou o filósofo a discutir sobre o conceito de religião. Segundo Derrida, esta é uma tarefa impossível de ser realizada porque o debate se perdeu de vista desde que foi enclausurado sob o título de uma disciplina (DERRIDA, 2018, p. 55). A discussão deveria ser mais aberta, direta, global e espontânea, mas ela é enviesada a começar pelo próprio uso do vocábulo *religião* da forma como é ditado pela imprensa e por todo mundo, acrescentado ao termo *retorno*, feito de forma apressada, como se um dia a religião tivesse deixado de existir. Soma-se a isso a pressa da *encomenda editorial*, que impede o estudo mais aprofundado da questão.

Mesmo diante deste cenário, Derrida observa que o retorno à religião é, antes de tudo, um estudo maquinal, com duas características:

- 1.) Não se trata de um simples retorno, porque a sua mundialidade e

suas figuras permanecem as mesmas; e não é um simples retorno à religião, porque isso pressupõem uma destruição radical da própria estrutura religiosa cristã e de toda a cultura ocidental que foi construída por cima dela. Ou seja, é um termo que não condiz com a realidade da discussão. Para quem veja este termo como uma proposta de ecumenismo pacificador, Derrida responde que isto é difícil de ser alcançado a curto prazo por vislumbrar dois horizontes diametralmente opostos: o horizonte kenótico da morte de Deus e a re-imanentização antropológica; e o horizonte da mundialanização, que dissimula um gesto pacificador no sentido mais europeu-colonial possível.

2) Este é um movimento autoimune, isto é, que reage a si mesmo. Isto ocorre porque o sagrado precisa se proteger de seu próprio poder de rejeição, de forma terrível e fatal; e é esta lógica da *autoimunidade do indene*, segundo Derrida, que há de sempre associar a Ciência com a Religião (DERRIDA, 2018, p. 61)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião foi um tema tardio para Derrida, embora fosse bastante evidente que ele pudesse ser analisado sob a ótica da desconstrução. Mesmo assim, o pensador francês procurou abordar o tema de maneira “indireta”: ao invés de dar mais um conceito de religioso, divino, santo ou algo do tipo, ofereceu uma contribuição inédita no sentido de entender porque sucessivas gerações de cientistas precisam dedicar seus estudos a algo que, em teoria, é considerado arcaico e ultrapassado.

Utilizando-se da suposta antagonização com a razão, Derrida mostra que fé e saber tem, na verdade, a mesma fonte, por isso cada uma tem seu próprio caminho para alcançar o mesmo objetivo e, também, uma depende da outra para sua própria sobrevivência, num mundo que está em constante mudança por causa de um processo mundial globalizatório que, na verdade, trata-se de uma mundialização - que nada mais é do que a difusão de uma cultura euro-ocidental que foi construída a partir de uma religião.

Dessa forma, Derrida observa que a "questão da religião" tomou um viés acadêmico e editorial que ocultou várias outras questões de igual importância ligadas a ela: a opressão feminina nas religiões, o crescimento do islamismo, o desprezo dos judeus, a ameaça constante da globalização, os avanços tecnocientíficos... por exemplo, é um tanto paradoxal entender o porquê de uma cerimônia religiosa transmitida pela televisão.

Por fim, vale ressaltar que Derrida é bastante simpático às ideias de religião moral propostas por Kant, mas o filósofo francês procura juntar com as contribuições mais recentes de Heidegger, Levinas e Benveniste para construir a sua própria definição de religioso, trabalhando este tema como uma experiência em busca de algo, que ele chama de indene. Com isso, forma um conceito que soa, ao mesmo tempo, interessante e assustador: a religião é a resposta.

REFERÊNCIAS

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.). **A religião: o seminário de Capri**. 3 ed. São Paulo: Liberdade, 2018.

HEIDEGGER, Martin. "Lógos". **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HIGUET, Etienne Alfred. A fé na filosofia pós-moderna: Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 12, n. 24, p. 29-48, dez. 2013.

TELLES, Sérgio. **A religião segundo Derrida**. Disponível em: <http://sergiotelles.com.br/religiao-segundo-derrida/#:~:text=O%20titulo%20do%20texto%20de,a%20F%C3%A9%2C%20Raz%C3%A3o%20e%20Religi%C3%A3o>. Acesso em: 05 maio, 2023.



A DESSECULARIZAÇÃO DO MUNDO: UMA VISÃO GLOBAL, POR PETER BERGER

Filipe Francisco Neves Domingues da Silva
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
felipe.2021801068@unicap.br

João Victor de Oliveira Estevam
Mestrando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
joao.00000004910@unicap.br

RESUMO

Um dos pilares da modernidade ocidental é a tese de que o mundo caminharia para uma secularização progressiva, depois das revoluções burguesas que separaram o Estado da Religião. Numa visão que imperou no século XIX, com o Positivismo e seus desdobramentos nas Ciências Humanas, o mundo que foi explicado inicialmente pelos mitos, depois pelas religiões, caminharia inexoravelmente para a verdade da Ciência. O sociólogo e teólogo Peter Berger, que defendeu esta tese na obra: *A Dessecularização do mundo: uma visão global*, faz um *mea culpa* ao observar que o mundo que se julgava estar num processo de secularização, é nas suas palavras “ferozmente religioso”, pois o fundamentalismo nas religiões tem aumentado, como atesta sua pesquisa.

Palavras-chaves: Igreja; Estado; Resistência; Fundamentalismo.

1 INTRODUÇÃO

Sabe-se que, o debate entre o Dessecularização e Secularização são causas de intensos debates no meio acadêmico, principalmente no campo Sociológico das Religiões. O próprio autor Peter Berger, no início do século XXI, fez uma espécie de “mea culpa”.

Em virtude da quebra de paradigmas do século XVII, nasceu o Iluminismo, com o objetivo de evidenciar e fazer com que, em especial, a Europa, pudesse ser guiada à luz da Ciência e sem as amarras do pensamento da Igreja Católica. A Teoria da Secularização defende, sobretudo, a ideia de que a humanidade iria progressivamente e, talvez, em velocidade industrial, decretar a falência de Deus na vida social e cultural. Todavia, os séculos passaram e isto, segundo alguns autores não se efetivou.

O pensamento de Berger, nesta direção, é extremamente provocativo: o mundo de hoje é com algumas exceções tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada. (BERGER, 2001). Tal frase é impactante ao mundo dos crentes, visto que, em muitos contextos de alguns grupos religiosos, supõe-se que o progresso científico reverbera e tem como consequência o afastamento da mentalidade religiosa coletiva.

Algumas correntes do pensamento Iluminista e, também, pessoas ligadas ao campo progressista tendem, muitas vezes, a observar o fenômeno da Secularização como algo positivo, em virtude de seus questionamentos aos antigos fenômenos que, na atualidade, são compreendidos como "atrasados", "supersticiosos" e "reacionários". Para o autor, tais ideias sugerem que a secularização está ligada de maneira eficaz com uma suposta evolução humanística.

2 SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO

Ao começar, neste momento, o debate em torno da Secularização e da Dessecularização, nosso olhar volta-se, contudo, ao renomado historiador das Religiões, Martin Marty, da Universidade de Chicago. Na década de noventa, o mesmo promoveu uma indagação persistente a Berger: "o que levaria uma instituição sabidamente progressista a investir milhões de dólares na pesquisa internacional sobre práticas fundamentalistas?". Berger responde que, segundo ele, teria sido acometido por uma "bomba" ou de "a-ha moment!". Numa tradução livre: "nesse mato tem fogo!".

A primeira impressão da instituição MacArthur é que, sendo progressista, considera o fundamentalismo antiprogressista e deseja compreender o seu oponente. A segunda, ao que tudo indica, e mais instigante, é que, o fundamentalismo é considerado um movimento estranho e sendo assim, é necessário compreendê-lo. Todavia, para Berger, quem talvez ache estranho o mundo fundamentalista são pessoas que

dialogam com a própria instituição: os professores das Universidades da elite americana. Desta forma, confirma-se o interesse no estudo deste fenômeno religioso, logo se as práticas fundamentalistas são esquisitas na cafeteria da Universidade de Chicago, elas são vistas com naturalidade nas periferias em Bagdá.

A Modernidade é vista como inimiga imaginária para alguns, desta forma necessita de um intenso combate; e tábua de "salvação" para outros. Nesta perspectiva, Berger defende portanto, que ela é "valorativamente neutra", sendo temida por muitos e talvez até amada por tantos outros. Assim, surge uma questão: as religiões devem se opor à Modernidade numa tentativa de subsistência, ou abraçá-las por se tratar de algo que é invencível, ou seja, temos duas estratégias de convivência possíveis: rejeição ou adaptação?

Uma das estratégias da luta contra a modernidade é promover aquilo que foi chamado de "revolução religiosa", que nada mais é de que um projeto de dominação baseado no imaginário coletivo, e impondo a religião contra a modernidade em nome do bem comum e de pautas morais e políticas. O general ditador, Franco, tentou por décadas na Espanha e não obteve êxito no plano. Segundo Berger, os mullahs continuam tentando no Irã e sem sucesso, também.

Estudamos, no Brasil, o "famoso" e importante movimento fundamentalista chamado - Defesa da Tradição, Família e Propriedade, mais conhecida por TFP, fundada na década de 60, em São Paulo, pelo líder ultraconservador Plínio Corrêa de Oliveira. Ele é filho das duas elites agrárias mais tradicionais e violentas da História do Brasil: a açucareira e a

cafeeira. A primeira, herdada pelo seu pai, João Paulo Corrêa de Oliveira, que foi senhor de engenho do Engenho de Pernambuco; a segunda corresponde à sua mãe, Lucia Ribeiro dos Santos, dona de cafeeira, em São Paulo.

A Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), tem como fundador e presidente vitalício Plínio Corrêa de Oliveira, que, na Constituinte de 1933 foi o deputado federal mais jovem e mais bem votado para aquela legislatura que o elegeu. A liga católica foi extremamente importante para sua vitória considerável. Este movimento tem características próprias: radicalização e parceria com o governo militar, sempre na defesa da ordem, da família e dos bons costumes e, sempre, contra a narrativa ameaçadora do comunismo no Brasil. Havia semelhanças deste movimento com alguns setores oficiais da Igreja Católica no país. Todavia, a Ação Católica nos anos vinte, passa a oferecer resistência à Ditadura.

A TFP não teve medo, em muitos momentos, de se opor às resoluções que o Concílio Vaticano II estava prestes a implementar; aquilo que o Papa João XXIII chamou de "aggiornamento", ou seja, a tentativa de modernização da igreja romana, tornando-a mais horizontal e mudando seus conceitos sobre o mundo e as diversas religiões. Alguns bispos que estiveram presentes no Vaticano II, tentaram conduzir a igreja aos pobres e periferias existenciais, fazendo pelos excluídos e marginalizados, no pacto das catumbas. A batalha de poder e narrativas no seio católico brasileiro resultou em consequências para o movimento ultraconservador, TFP, que, deixou de ser considerado um movimento ultraconservador para tornar-se

na opinião de alguns bispos como “marginais”, devido ao seu extremismo, apesar de seus membros se auto proclamarem como “católicos dispostos a dar a vida pela igreja e pelo papa”.

Dentro deste complicado processo de aggiornamento, os padres conciliares do Vaticano II, definiram-no tanto como um concílio dogmático e, também, pastoral. Muitos Concílios ao longo da História da Igreja tiveram caráter quase exclusivamente dogmático, ou seja, para tratar das verdades absolutas da fé. O Vaticano II abriu as portas da igreja para as relações com o mundo contemporâneo e sua relação com outras religiões (até mesmo não cristãs). Todavia, os mais conservadores padres e bispos católicos guerreiam em torno de narrativas afirmando que, “a igreja não pode se abrir aos males da modernidade e das outras religiões”. Desta forma, instituições ultraconservadoras como a TFP adotam posturas veladas e, às vezes, claras, contrárias ao Vaticano II.

Plínio Corrêa de Oliveira lança o livro “Revolução e Contra-Revolução”, que tem sua primeira edição em 1959, com a temática central de que, a humanidade segundo ele, vive uma profunda luta de “revolucionários e dos contras revolucionários”. A Revolução é para ele um projeto maléfico e diabólico de destruição da cristandade medieval. Segundo Plínio houve quatro revoluções; a primeira Revolução foi a Protestante no século XVI que, foi na verdade, uma espécie de “pseudo reforma”. Pautada no orgulho, Lutero “quebra” a Cristandade medieval e a hierarquia eclesiástica. A partir deste gesto, muitos reinados até então católicos, começam a contrariar a autoridade do papa. Além disso, segundo Plínio, o medievo cristão é compreendido como um dos períodos mais

“sublimes da história da humanidade”, no qual os poderes temporais e celestiais estavam em harmonia e subordinação ao papa. O Monge de Wittenberg, segundo Plínio, quebrou esta harmonia idealizada.

A segunda Revolução, para Plínio, se deu na França, na revolução francesa. Esta revolução, segundo ele, deixou “marcas profundas no seio da humanidade”. Destaca-se para o fato de que a França era a monarquia mais tradicional da Europa. Além disso, na divisão positivista da História, a Revolução Francesa separa a idade Moderna e Contemporânea; na primeira houve uma predominância total do absolutismo monárquico, a segunda foi tomada a partir da Bastilha de 14 de julho de 1789. Sabemos por meio da História que, posterior à revolução francesa, muitas monarquias tradicionais caíram e a relação institucional da igreja católica com a França nunca mais foi a mesma. No cenário Brasileiro, Plínio morreu em 1995 defendendo os valores monarquistas e muitos membros da família imperial brasileira eram membros ativos da TFP, entre eles consta D. Luiz de Orleans e Bragança e o atual príncipe chefe da casa imperial, Dom Bertrand de Orleans e Bragança. Destacamos que, no plebiscito realizado no Brasil em 1933, para consultar a população brasileira sobre qual forma de governo a maioria gostaria de ser governada, a Monarquia teve surpreendentemente, 14,30% dos votos.

A terceira Revolução segundo Plínio, trata-se da Russa ou Bolchevique que aconteceu, no ano de 1917. Nesta revolução há um grande inimigo: o comunismo. Desta forma, Plínio orgulhava-se de ser chamado “o cruzado do século XX”. Interessante lembrar que, na década de trinta, ele foi o deputado mais bem votado e mais jovem eleito para aquela

constituente, tendo como narrativa a manutenção das pautas morais e o apelo anticomunista. Nas eleições de 2022, no Brasil, houve uma volta em grande caráter, sobretudo no que diz respeito as pautas e morais e no discurso anticomunista. Seguindo esta narrativa imaginária, Nicolas Ferreira foi o mais jovem e, também, o bem mais votado nas eleições de 2022. Assim, assemelha-se ao Plínio nestas questões. Todavia, também houve o discurso que o Brasil “não pode virar Venezuela”. Observamos que, muitas destas pautas são inconsistentes e imaginárias, sendo deslocadas da realidade do povo brasileiro. Usada ainda para promover pânico e o discurso do “Em nome de Deus, não ao comunismo”

É nítido que, nesta perspectiva de Berger, nota-se um profundo combate à Modernidade. A quarta revolução é a cultural de maio de 1968, na Sorbonne, também chamada por Plínio de “Revolução hippie”, que seria a tribal e sexual. Para ele, o retorno é algo pior que a barbárie, onde sequer existe distinção por gênero. Desta forma, segundo Plínio, pior devido a negação a igreja romana, a monarquia, a Deus e, por fim, a cultura ocidental.

Nesta mesma década de sessenta, a Igreja Católica estava vivenciado o Concílio Vaticano II que, na lógica de Berger, a instituição buscou adaptar-se à modernidade. O Papa que convocou o concílio fala a seguinte frase sobre o que ele esperava do Vaticano II: “Quero abrir as janelas do Vaticano para que os ventos da História soprem e carreguem para longe a poeira que se aloca no trono de Pedro”. (Guitton, 1958).

A TFP, neste Concílio, foi “representada” por dois bispos conciliares: Dom Geraldo de Proença Sigaud, então arcebispo de Diamantina (MG) e

Dom Castro Mayer, então bispo de Campos dos Goytacazes (RJ), na tentativa de aglutinar a minoria reacionária na associação *Coetus Internationalis Patrum*, nos momentos finais do Concílio. Todavia, não obtiveram sucesso. Estes bispos defendiam que o Vaticano II deveria ser a continuação do Vaticano I, ocorrido em 1870, que segundo Berger

Na esteira do Iluminismo e de suas múltiplas Revoluções, a reação inicial da Igreja foi de rejeição militante e logo desafiadora. Talvez o momento mais magnífico desse desafio tenha ocorrido em 1870 quando o Concílio Vaticano I proclamou solenemente a infalibilidade do Papa e a concepção imaculada de Maria, literalmente ante o Iluminismo prestes a ocupar Roma encarnado no exército de Vitor Emanuel I. O desdém é mútuo quem já visitou em Roma o monumento aos Bersaglieri – unidade de elite que ocupou a cidade eterna em nome do Risorgimento italiano – pôde verificar que a estátua heróica com o uniforme dos Bersaglieri fica com o traseiro voltado para o Vaticano. (Berger, 2001, p. 12).

Diante do exposto até o momento, nota-se com clareza a estratégia de rejeição da Modernidade por parte do clero da Igreja Romana ao Vaticano I e II. Desta forma, podemos concluir que a Igreja não é progressista ou conservadora, ela usa estratégias das duas vertentes de acordo com seu interesse e contexto histórico em que a instituição está imersa. Segundo Thomas Luckmann: “a religião resulta ser não somente um fenômeno social como pensou Durkheim, senão inclusive, um fenômeno antropológico por excelência”. (Luckmann, 1973). Vale ressaltar que, nosso objeto, em nenhum momento foi julgar a Igreja e sim contextualizá-la e situar suas posições no mundo em virtude da construção do pensamento

crítico.

3 CONCLUSÃO

No cenário Internacional, hoje, percebemos que há em muitas partes do mundo uma narrativa na tentativa de trazer à cena do campo religioso, os movimentos tradicionais, ortodoxos e até reacionários. Nos Estados Unidos, contudo, houve uma diminuição das denominações protestantes tradicionais e observou-se o crescimento de grupos mais radicais e conservadores. Na Igreja Católica, nota-se que o movimento conservador cresceu em seu seio, em 2014 o Papa João Paulo II foi considerado santo católico. O Papa João Paulo II, também, ao longo de seu longo pontificado foi responsável, juntamente com o cardeal Ratzinger, que, posteriormente tornou-se o papa Bento XVI pelo o movimento de retomada dos valores católicos em um mundo que segundo eles, está “neopagão”.

Sabemos também, que foi o Papa polônês que deu aprovação pontifícia, em 1999, aos Arazos do Evangelho, fundada pelo monsenhor João Clá Dias, considerando-os uma associação privadas de fiéis, sendo uma principal dissidência da TFP logo após a morte do Plínio Corrêa de Oliveira, em 1995. Nos dias atuais, os Arazos do Evangelho estão sob o processo de investigação canônica do Vaticano e, também, do Ministério Público do Estado de São Paulo, que ordenou o fechamento das escolas da instituição sob alegação de alienação parental de menores.

Em suma, percebemos a Secularização e a Dessecularização como

um fenômeno dialético, em determinados momentos e lugares a religião se fortalece, em outros momentos e lugares, ela parece se enfraquecer. O próprio Peter Berger, durante sua vida acadêmica, foi e voltou nas suas impressões acerca deste tema. Cada caso é um caso e cada estudo é um desafio; talvez o caminho seja a certeza do movimento, contudo pensamos ser bastante irresponsável negligenciar os aspectos religiosos que se manifestam nestas primeiras décadas do século XXI, se pretendemos construir uma análise sólida da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, G. (dir.), **História do Concílio Vaticano II** (vol. II), Vozes, Petrópolis 2000.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II** (1959-1965), Paulinas, São Paulo 2005.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **A dessecularização do mundo**: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, nº. 1, 2001, p. 09-23.

DA SILVA, Francisco Neves Domingues Filipe; DOS SANTOS, Ana Maria Barros. **Cruzados do século XX; o movimento tradição, família e propriedade (TFP); origens, doutrinas e práticas (1960-1970)**. 2009. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009.

LUCKMANN, Thomas. **A Religião Invisível**. O problema da religião na sociedade moderna. Edições Loyola, 2014.



A EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL DOS ROMEIROS DE CANINDÉ-CE E A ESPIRITUALIDADE DA ORAÇÃO DE JESUS

Lucas Costa Monteiro
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
lucas.2022801053@unicap.br

RESUMO

Canindé é uma cidade do sertão cearense, localizada a 120 km de Fortaleza e é considerada a segunda maior romaria franciscana do mundo. A devoção a São Francisco veio através de Francisco Xavier de Medeiros, que trouxera uma imagem do santo vinda de Portugal, no século XVIII. Neste mesmo período, as missões dos frades franciscanos já aconteciam no Nordeste brasileiro. Esta devoção pessoal, aliada à missão dos religiosos, mais tarde tornou-se a devoção do povo. A festa se encerra no dia 04 de outubro, mas os festejos começam em setembro. Os romeiros chegam dos diversos lugares do estado e da região nas diversas formas: a pé e sobre transportes motorizados. Cada pessoa que vem em romaria traz uma intenção particular juntamente com a própria história de vida fazendo conexão com o santo de devoção. Quando chegam à cidade, vão diretamente à basílica de São Francisco e as intenções por cura física e espiritual e as graças alcançadas são registradas na casa dos milagres. A maioria dos romeiros anda em grupo, mas a experiência é pessoal, a súplica é um clamor individual, fato que se observa como uma unidade com a

oração de Jesus, conhecida também como Oração dos pobres, ou como Oração de Jesus, bastante difundida pelo livro Relatos de um peregrino russo. A pretensão deste trabalho é explicitar os elementos da espiritualidade da pessoa em romaria, com a Oração de Jesus no tocante ao anseio pelo sagrado experimentado na caminhada; algo típico do catolicismo popular e do fenômeno religioso brasileiro.

Palavras-chave: Romaria; Cristianismo; Espiritualidade; Catolicismo popular

1 INTRODUÇÃO

A romaria consiste na peregrinação da pessoa que é devota, saindo da sua residência e fazendo uma viagem com destino ao santuário de devoção em vista de um voto feito à santa ou ao santo, pedindo por uma intenção particular ou agradecendo a graça alcançada. A cidade de Canindé-Ce, a cerca de 120 km da capital Fortaleza, é um centro de romaria referência na região Nordeste do Brasil. É considerada a maior romaria franciscana da América Latina e segunda maior do mundo (Lima & Lima, 2018). A Basílica, principal cartão postal da cidade, construída pelos frades Capuchinhos, segunda basílica do mundo com duas relíquias franciscanas, possui também a imagem de “São Francisquinho” trazida por Francisco Xavier de Medeiros no século XVII, antes dos missionários religiosos chegarem, e é a principal imagem do local (“História”, [s.d.]).

Embora a festa do dia de São Francisco seja no dia 04 de outubro, durante o ano todo existem fiéis devotos vindos de diversos estados, nos diversos modos de traslados, a pé, sobre animais em cavalgadas, motocicletas, paus-de-arara, ônibus, carros, que fazem suas romarias para prestar homenagem ao santo dos pobres e sofredores, amante da natureza

e protetor dos animais. O fiel traz consigo, dos diversos recantos do país, a experiência pessoal com o sagrado e tal fenômeno mostra-se independente do engajamento institucional na Igreja Católica; embora a mesma através dos franciscanos ali presentes na cidade, proporciona momentos celebrativos, orantes e recreativos; tradição herdada dos colonizadores europeus nos lugares temáticos ligados a São Francisco. Os romeiros, muitos vão a pé, não aparentam sofrimento, mesmo sob o sol e clima do sertão cearense que tosta a pele. Ao contrário, trazem em si uma expressão de esperança, fé e ânimo, virtudes que encurtam o caminho de quem faz a romaria (SILVA, 2007, p.42).

É da miscigenação dos sentidos, das manifestações de fé pessoal que os romeiros vão povoando e dando fé à cidade de Canindé. Têm em si uma intimidade com São Francisco na sua particularidade própria, que foge da orientação eclesial sobre a devoção. Mas têm um elemento de intimidade com o sagrado brotado do anseio interior, bastante similar à oração de Jesus, divulgada pela obra clássica *Relatos de um peregrino russo* (Gouvain, 2019, 2ª ed.). Não consiste em relacionar as orações das pessoas em romaria com o método de oração hesicasta, mas em fazer uma ponte sobre a situação em que os peregrinos da fé se encontram em situações geográficas e históricas diversas e vão andando peregrinando nos santuários em busca de um alento espiritual que sacie o íntimo do ser.

2. HISTÓRIA DE CANINDÉ

Canindé surgiu dentro processo de colonização do Brasil, em meados do século XVIII, com as sesmarias e a atividade pastoril que foi

responsável pela ocupação do Sertão nordestino, devido ao aumento do gado na região canavieira. Ao mesmo tempo havia um evento católico no interior do Brasil chamado de "Santas Missões". Tal evento consistia na visitação às famílias em suas residências, administração dos sacramentos, procissões festivas de devoção aos santos e celebrações campais. Tais missionários eram em sua maioria franciscanos e faziam a evangelização juntamente com as bandeiras, que consistiam em grupos organizados para ocupar as regiões sertanejas.

Nestes grupos que chegaram ao Ceará, ocupando o interior do território, chegou um homem chamado Francisco Xavier de Medeiros, cidadão português, que trouxe uma imagem de São Francisco, conhecida também como "São Francisquinho" e construiu uma capela nas margens do rio Canindé. Durante a construção da mesma as pessoas já foram experimentando a mística, se valendo de São Francisco para situações inusitadas e de risco. Conforme os relatos, as graças alcançadas e a identificação do povo com a presença dos religiosos neste ambiente, surgiram esta devoção a São Francisco das Chagas e a localidade passa a crescer com residências construídas ao redor da capela dedicada ao santo e começou a ter fama na região ("História", [s.d.]).

No século XIX, Canindé é elevada à categoria de vila e quase cem anos após, passa a ser cidade. O bispo de Fortaleza confia a igreja de Canindé sob a administração dos Frades Capuchinhos, que constroem um templo maior, e se torna paróquia. No século XX, com a exploração da borracha, os cearenses vão trabalhar na região amazônica. Outros praticaram êxodo-rural e transumância para a região Sudeste e Centro-

Oeste do país. Nesta migração, a devoção a São Francisco de Canindé toma grandes proporções em termos de fama e visitação.

A igreja, no ano de 1925 foi elevada à categoria de Basílica Menor pelo Papa Pio XI. Canindé, a cerca de 120 km de Fortaleza, é considerada atualmente como a cidade da maior romaria franciscana da América Latina e segunda maior do mundo, atraindo romeiros de todos os estados da federação chegando aos diversos modos (Lima & Lima, 2018). É no santuário que os fiéis romeiros acorrem para fazer suas preces diante da imagem de “São Francisquinho” que, segundo André Luiz da Silva, em relação ao culto das imagens, é verdadeiro por representarem uma história, e esta verdade tornam as imagens sagradas. Logicamente é uma arte, portanto elaborada num contexto histórico e traz em si tais traços. Por isso difere de quem foi o santo pobrezinho de Assis. Mas no pensamento religioso popular isto também faz sentido, porque Francisco se fez pobre para dar toda honra a Deus e agora é o povo quem honra São Francisco. Por isso faz sentido quando o autor diz “é a imagem que parece criar o santo” (André Luiz da Silva, 2008).

3. A FÉ DOS ROMEIROS E ROMEIRAS

Segundo a reflexão de José Reinaldo Felipe Martins Filho, a fé das pessoas em romaria enquadra-se na esfera do catolicismo popular, pois a participação fortalece a vida de fé de quem crê e faz tal prática de espiritualidade, bem diferente das lógicas da etiqueta social e oposta à perspectiva canônica de vivência da fé. A participação das pessoas com suas histórias, sacrifícios pela determinação em participar os fazem

protagonistas no estado laical e emancipação religiosa. Os romeiros e romeiras, através da devoção fazem a ligação espiritual entre o céu e a terra. Tal característica é herança da colonização europeia no Nordeste do Brasil, específica da Península Ibérica (FILHO, 2018). A fé das pessoas em romaria traz consigo o voto do pedido ou agradecimento.

Os romeiros relatam que seus corações se abrem para Cristo, sentem mais esperança do que cansaço. Seguem cantando, rezando, outrora em silêncio ou emocionados. Sentem honra de peregrinar a pé porque fizeram para si esta determinação, seja anualmente ou não, de ir à cidade santa. De acordo com o antropólogo Carlos Alberto Steil, a romaria é uma jornada de deslocamento espacial, porém é um retorno aos sentidos e símbolos fundamentais que marcaram a experiência pessoal. Por isso traz a lealdade do romeiro e na sua concepção de fé, garante a proteção do santo, (Steil, 1996), no nosso, caso o protetor e principal personagem da devoção popular é São Francisco das Chagas, de Canindé-Ce.

Sendo a romaria um ato voluntário, tal atitude da pessoa em peregrinação ultrapassa a dimensão contratual, visto que a pessoa entra numa rede de contatos, seja com as comunidades por onde passa partilhando a fé na postura de caminhante até chegar ao santuário, ou também com outros que fazem a mesma travessia de fé (Abumansur, 2013, p. 623). É do nível interior que chega ao exterior como um estimulador da fé por onde passam, pois estão a caminho do sagrado.

A fé dos romeiros e romeiras produz uma teia relacional por onde passam. A localização é diferente daquela dos seus cotidianos. A peregrinação religiosa acontece no sentido oposto ao do dia a dia, é algo

que escapa à rotina, principalmente quando surge uma demanda importante da vida: saúde do corpo ou da alma, trabalho ou família. Somente apelando para uma força extraordinária é que irão encontrar o alento e o equilíbrio (Abumansur, 2013, p. 616).

Embora sejam usadas categorias sociológicas para justificar o entendimento em relação à peregrinação, principalmente a religiosa cristã, vale salientar que desde os primórdios de quando o mesmo criara a religião, ali já iniciara também a peregrinação (Abumansur, 2013, p. 615). Portanto a peregrinação é constituinte da religião cristã. Mas é importante definir o que é peregrinação e romaria ou se os dois termos se igualam em certa circunstância na vida do fiel em caminhada.

O termo peregrinação, para alguns especialistas no estudo de romarias, torna-se mais abrangente porque alcança a experiência de indivíduos que percorrem um caminho interior, de autoconhecimento, busca de sentido e reflexão de vida, para poder se reinventar ao voltar para a vida cotidiana. O termo romaria está mais associado ao deslocamento feito de forma comunitária com um destino religioso, onde existe uma combinação mais tradicional (Abumansur, 2013, p. 617).

Segundo Lucília Maria Oliveira Silva, os fiéis interpretam os milagres conforme às necessidades, sem seguir ortodoxamente a difusão da Igreja. Além disso alguns aspectos do santo identificados em suas vidas, os fazem aproximar-se mais dele e se sentirem contemplados (Silva, 2007, p.41). É uma mística popular que vai tecendo a realidade do local, conforme Oliveira Silva:

Assim, o espaço de Canindé foi construído material e simbolicamente a partir de narrativas de milagres, de ações da Igreja, de memórias consagradas como tradição. A construção dessa sacralidade em Canindé se fez, principalmente, pelos devotos, que ao longo do tempo vêm buscando e vivenciado o santuário, e projetando eles mesmos as histórias que querem difundir sobre o santuário em suas vidas, seus anseios. (Silva, 2007, p.41).

A sacralidade da cidade não se deu somente pela basílica menor, ou pela estátua de São Francisco, recentemente construída, mas pela teia de relatos feitos pelos devotos que chegam e vão testemunhando suas narrativas quando chegam ao santuário. Independentemente do que as autoridades eclesiásticas possam opinar como real ou fictício, as narrativas compõem o ambiente e os torna sagrado.

Conforme o Documento de Aparecida nº 259, caminhar decisivamente a um santuário já é uma confissão de fé, um canto de esperança, símbolo da ternura e a intimidade com o Divino, fruto da súplica sincera (Celam, 2008, p. 121).

4. A ORAÇÃO DOS PEREGRINOS

A experiência de oração no livro Relatos de um peregrino russo,

mostra a espiritualidade cristã oriental cultivada pela Igreja Católica Ortodoxa em forma de um diário espiritual de um homem que perdeu tudo o que tinha e foi viver em peregrinação, com jejuns e penitência (Gouvain, 2019, 2ª ed.). O centro deste livro é a metodologia da Oração dos pobres, ou também chamada Oração de Jesus, que remete à perícopos de Mc10, 46-52, onde um homem cego chamado Bartimeu, sentado à beira do caminho mendigando ouviu que era Jesus que estava passando e gritou: “Jesus, Filho de Davi, tem compaixão de mim”. Pobre é aquela pessoa que é desprovida de bens. É pela característica do personagem bíblico que se entende o seu clamor como oração dos pobres, dos simples que não têm nada, reconhecem seus pecados e clamam por aquele que é o tudo, messias e salvador que veio preferencialmente para os pobres: Jesus de Nazaré.

Embora a espiritualidade tenha o clamor do cego Bartimeu como jaculatória fundamental, existe uma metodologia de respiração, postura e repetição contínua da frase contendo o nome de Jesus, produzindo assim uma constante oração à medida que a pessoa em oração respira. É justamente aquilo que o peregrino buscava viver quando escutara a passagem bíblica do apóstolo Paulo: “orai sem cessar” 1Ts 5,17 e foi pedir ajuda espiritual para compreender o que isto queria dizer (Gouvain, 2019, 2ª ed., p. 20). Entretanto os elementos de convergência presentes no personagem anônimo do livro e a pessoa em romaria são a sede do sagrado, a sensibilidade penitencial produzida na caminhada, postura de estarem em caminhada em busca de Deus como fonte que sacia a alma, as indagações relacionadas à fé, que brotam do interior ao percorrer este caminho. É uma espécie de retiro em movimento, prática comum no cristianismo. O

parágrafo 261 do Documento de Aparecida menciona que:

Aí, o peregrino vive a experiência de um mistério que o supera, não só da transcendência de Deus, mas também da Igreja, que transcende sua família e seu bairro. Nos santuários, muitos peregrinos tomam decisões que marcam suas vidas. As paredes dos santuários contêm muitas histórias de conversão, de perdão e de dons recebidos que milhões poderiam contar (Celam, 2008, p. 121).

Ao vivenciar a espiritualidade pessoal, alcançado as graças em forma de cura ou milagres, o romeiro traz consigo na memória o que viveu e partilha a alegria de ter alcançado a meta da romaria pela intercessão de São Francisco.

A penitência e o destino final do romeiro já são traçados no início da caminhada, diferentemente do peregrino russo que anda por igrejas e mosteiros em busca de um ensinamento espiritual. Mas os dois personagens têm em si a ânsia pelo sagrado e indiretamente o oriental faz uma romaria. O romeiro já tenta se aproximar do santo de devoção através desta disposição voluntária de caminhar. Vai com um propósito feito pelo voto, mas antes porque tem sede do Infinito e deseja encontrá-lo na Basílica, na cidade de Canindé. Ao chegar, vem o contentamento de ter cumprido a meta, a emoção de gratidão junto ao Santuário de São Francisco por uma experiência desafiadora em todos os âmbitos do ser e a fé fortalecida.

O romeiro é um peregrino em oração constante e esta prática tem

sua validade, pois segundo Correia Júnior e Gameleira Soares, respondendo como enfrentar crises do cotidiano e cultivar as virtudes teologais, afirmam que a espiritualidade cristã pode constituir uma das respostas para momentos questionadores e atormentados vividos pelo ser humano em crise (Correia Júnior; Gameleira Soares, 2016, p. 33).

5 CONCLUSÃO

Uma cidade do sertão nordestino tornou-se com o decorrer da história, um local de romarias a partir das experiências pessoais. Um santo, num chão sofrido do semiárido traz aos fiéis a memória da biografia de um homem que era pobre, amava os pobres e a natureza. Um homem peregrino que a pé evangelizava onde passou, também inspira o romeiro a fazer o mesmo, ao criar redes de contato em seu trajeto rumo a Canindé. Francisco saciou-se do Sagrado e inspira nos dias atuais, milhares de brasileiros a fazerem o mesmo em devoção. A sede pelo Transcendente está presente no coração humano como mostra Relatos de um peregrino russo. Por isso o livro ensina a prática da oração constante, ou Oração de Jesus. A postura do romeiro não é a prática da oração difundida pelo livro, mas é se pôr em caminhada na oração e isto produz frutos espirituais na vida de quem a faz, pois mostra que o ser humano vai à busca do sagrado e encontrando respostas nesta trilha de espiritualidade

REFERÊNCIAS

ABUMANSUR, E. S. Ciência da Religião aplicada ao turismo. Em: JOÃO DÉCIO PASSOS; USARSKI, F. (Eds.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ANDRÉ LUIZ DA SILVA, R. D. T. S. D. G. M. **Religião e imagética: o caminho da devoção popular no Brasil e no México**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008.

CELAM. **Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Paulus, 2008.

CORREIA JÚNIOR, J. L.; GAMELEIRA SOARES, S. A. **A espiritualidade de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2016.

FILHO, J. R. F. M. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 78, p. 679-694, 2018.

GOUVAIN, J. **Relatos de um peregrino russo**. São Paulo: Paulus, 2019, 2ª ed. André Luiz da SILVA, R. d. (2008). **Religião e imagética: o caminho da devoção popular no Brasil e no México**. Porto Alegre: Armazém Digital.

GOUVAIN, J. **Relatos de um peregrino russo**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2019.

LIMA, F. J., & LIMA, M. d. (2018). Da coexistência à existência: a Cidade Santuário de Canindé-CE. **Ágora**, p. 145-151.

PARÓQUIA-SANTUÁRIO SÃO FRANCISCO DAS CHAGAS. (2020). Disponível em: Paróquia-Santuário São Francisco das Chagas: <https://santuariodecaninde.com/santuario/basilica/> Avesso em

SILVA, A. L. (2003). Devoções Populares no BRASIL: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais. **Revistas de Estudos da Religião - REVER**, p. 1-14.

STEIL, C. A. (1996). **O Sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia**. Petrópolis: Vozes.



ESTADO E RELIGIÃO: O PRÍNCÍPIO DA LAICIDADE NO MÉXICO

John Lennon José Oliveira da Silva
Doutorando em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco
john.2022801142@unicap.br

RESUMO

As relações entre Estado e religião têm sido objeto de muitas discussões no campo das Ciências da Religião especialmente quando se relaciona o princípio da laicidade com a presença da religiosidade em espaços públicos, além da interferência religiosa nas decisões políticas. Desta forma, fazendo um exercício histórico, buscamos através da experiência de laicização liberal ocorrida no México na segunda metade do século XIX, onde a Igreja Católica protagonizou fortes embates com o Estado e a elite política mexicana liderada por Benito Juarez entre 1867 a 1872. Este trabalho busca analisar o princípio da laicidade no México, já que seu efeito constitucional e legal é anterior ao da França (1879) e da Itália (1871) sendo parte do processo de secularização nas sociedades modernas. Contudo, nosso objetivo é apresentar a laicidade a partir das “leis de reforma” que passaram a vigorar no México em 1857 e continuam presentes na constituição de 1917.

Palavras-chave: Secularização; Igreja; Poder.

1 INTRODUÇÃO

Em muchos países, las convicciones religiosas se articulan como reivindicaciones políticas, del mismo modo que tradicionalmente se han organizado los intereses de clase o las reivindicaciones empresariales. (Díaz-Salazar, 2007, p. 14-15).

Os debates em torno das relações entre Estado, religião, liberdade religiosa e laicidade têm sido cada vez mais amplos, sejam os protagonizados pela Academia, ou pela sociedade civil organizada mundo afora. Pode-se dizer que a religião não desapareceu por completo das discussões a respeito do espaço público, ficaram insatisfeitos os que lançaram as bases do liberalismo clássico. “Deus não está morto” como sentenciou o filósofo alemão Friedrich Nietzsche no século XIX, a religião está aí e, cada vez mais, vem fazendo parte do cotidiano, dos conflitos e debates na atualidade.

Todavía, se podemos afirmar que a religião vem ocupando espaço na realidade sociopolítica, não se pode negar que há um enorme esforço que se concentra em reduzir a influência e a ação das religiões, principalmente nas sociedades ocidentais, especialmente na América Latina. Assim, a luta pela afirmação do princípio da laicidade no Estado se tornou parte desse processo. E uma laicidade que se baseia em duas grandes ações: a separação entre Estado e religião e a neutralidade estatal, como veremos no decorrer deste capítulo; a república que se instalará no México em 1924 é um exemplo bastante peculiar da luta pela afirmação da laicidade em comparação com outras repúblicas especialmente a do Brasil.

Entretanto, o princípio da laicidade vem sendo compreendido como se fosse laicismo, o que na cena pública provoca consequências negativas à liberdade religiosa e às relações entre Estado e religião. O laicismo é um discurso de rejeição a tudo que tenha relação com a religião, entenda-se “rejeição”, verbo transitivo direto, ou seja, opor-se. Trata-se de uma postura de negação dos aspectos religiosos da vida privada das pessoas e de seu senso religioso em meio à vida em sociedade.

Esse senso religioso em qualquer época na História e na Pré-História é o fenômeno religioso. É incontestável que homens e mulheres no transcorrer dos séculos, estiveram em contato com divindades, ou produziram divindades, isso, pode ser aferido pelos estudos realizados em várias disciplinas científicas como a Arqueologia, História, Antropologia, Sociologia, Etnologia, Fenomenologia, Teologia e Ciências da Religião, essa última área em profícua consolidação. A religião e a busca de experiências místico-espirituais em todo tempo e lugar é matéria inerente à realidade humana, registrada seja nos primeiros túmulos das sociedades primitivas, seja nas grandes construções de templos e sistemas teológicos das religiões Monoteístas ou não.

Eliade (2010, p. 2-3) passa em revista as hierofanias (qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado), descrevendo desde sacrifícios humanos, ritos e símbolos celestes, o sol e os cultos solares, a lua e a mística lunar, as águas e passando pelo simbolismo aquático, a agricultura e os cultos de fertilidade, os simbolismos líticos. Todavia, essa variedade de manifestações do sagrado pode ser organizada de maneiras simples ou mais complexas. Muitos cientistas da religião já descreveram desde crenças

e mitos primitivos, passando pelototemismo, o fetichismo, até chegar à tentativa eclesiológica da noção monoteísta de Deus.

Segundo (Chaunu, 1991, p. 46), a primeira manifestação religiosa incontestável situar-se-ia nos túmulos construídos há 45.000 ou 50.000 anos pelos ancestrais do homem, os *Sapiens sapiens* e os *Sapiens neanderthalensis*; são as primeiras catedrais da história transmitindo-nos a existência de um rito funerário já naquele período da História da Humanidade. Assim, podemos afirmar que o fenômeno religioso tem a idade do próprio homem e suas manifestações vão desde ritos, superstições, símbolos, mitos e crenças das quais, homens e mulheres procuram dar significação à vida, à morte e ao universo. Portanto, na perspectiva de Chaunu, (1991, p. 47) o sepultamento e o ajoelhar-se fazem parte do patrimônio cultural da humanidade.

Eliade (2010, p. 378) um dos fundadores das Ciências da Religião destaca: “se a história é capaz de promover ou de neutralizar novas experiências religiosas, não consegue nunca abolir definitivamente a necessidade de uma experiência religiosa”. Por conseguinte, podemos destacar que o Antigo Regime e as instituições medievais foram moldados por sentimentos religiosos, como expressão maior dessa, atrelada a esta realidade, as normas jurídicas eram em sua quase totalidade de origem religiosa (Coulanges, 1923, p. 226).

Ainda retomando o ponto do laicismo, mesmo que o próprio Estado se oponha a esse tipo de experiência mediante a adoção de um ateísmo ou de um “laicismo militante”, palavra tão comum em alguns círculos conservadores, ele, o Estado não deixa de ser religioso; já que a

secularização da sociedade impulsionada pelo Estado, trás desdobramentos religiosos, como o surgimento de uma prática religiosa, de uma religião secular como a praticada pelos russos após a Revolução Russa, que se verificou diferente daquela praticada pela Igreja Ortodoxa Russa, o culto a Josef Stalin, podemos destacar o exemplo da Coreia do Norte onde se cultua a Kim Il-sung e a seu filho Kim Jong-li.

A prática do culto à personalidade, ou culto a líderes partidários atingiu o status de verdadeira fé religiosa, afirma (Ellul, 2003, p. 264). Seja promovida pelo Estado, ou não, é verificada em muitos locais como um fenômeno típico, a exemplo do que é produzido pelos populismos na América Latina. Em que os mortos são utilizados politicamente como é o caso do culto a Evita e a Juan Domingo Perón na Argentina, o suicídio de Getúlio Vargas no Brasil em 1954 e os esforços do atual governo venezuelano na divinização do falecido presidente Hugo Chavez. Ademais, conforme salienta (Eliade 2010, p. 379), “os valores religiosos, quaisquer que eles sejam e qualquer que seja o nível histórico em que possam encontrar-se a sociedade ou o indivíduo”. Portanto, religião ou fé política se encarnam em nossos dias no próprio Estado, essas esferas de influência se confundem, podendo existir variadas expressões de uma religião secular ou religião política como destaca (Ellul, 2003, p. 264):

A fé política só pode ser encarnada no poder político, o Estado moderno, e é por isso que é a religião mais atroz que a humanidade já conheceu. É a religião do Poder abstrato encarnado na Polícia, no Exército, na Administração: ou seja, os únicos poderes concretos.

2 A laicidade em debate no México

A Congregação para a Doutrina da Fé publicou no ano de 2002, uma

nota doutrinal com recomendações sobre a participação e comportamento dos católicos na vida política, dizendo:

Para a doutrina moral católica, a laicidade entendida como autonomia da esfera civil e política da religiosa e eclesiástica –mas não da moral– é um valor adquirido e reconhecido pela Igreja, e faz parte do património de civilização já conseguido. A “laicidade”, de facto, significa, em primeiro lugar, a atitude de quem respeita as verdades resultantes do conhecimento natural que se tem do homem que vive em sociedade, mesmo que essas verdades sejam contemporaneamente ensinadas por uma religião específica, pois a verdade é uma só. Seria um erro confundir a justa autonomia, que os católicos devem assumir em política, com a reivindicação de um princípio que prescinde do ensinamento moral e social da Igreja.

Assinado pelo então cardeal Joseph Ratzinger, mais tarde Papa Bento XVI, aos olhos do Magistério da Igreja, leia-se clero católico, a laicidade não deveria se sobrepor a autonomia moral dos católicos. Uma sociedade laica deveria se conformar ao que ela considera como valores universais, que fazem “parte do patrimônio de civilização”, ou seja, aqueles inerentes ao Cristianismo impondo-lhe limites.

No México atualmente, todos os atores políticos se declaram muito ligados às instituições do Estado laico sejam à esquerda ou à direita. Contudo, cada um deles procura impor a sua concepção sobre as relações entre a Igreja e o Estado. Os debates recentes sobre a legalização e a criminalização do aborto trouxeram à tona vários discursos e práticas políticas conservadoras, esses por sua vez, conferindo ao discurso católico da “laicidade”, um papel importante na definição das políticas reprodutivas

e das práticas sexuais; enquanto os progressistas defendem o respeito à Constituição laica que fora implantada no México em 1857 e 1917.

Ainda durante, os debates recentes acerca da possibilidade sobre a descriminalização do aborto, o hoje senador Emilio Álvarez Icaza, que presidiu a Comissão de Direitos Humanos da Cidade do México entre 2001 e 2008, declarou por sua vez que:

A Igreja Católica enquanto instituição não pode impor a moral ou as regras do universo religioso. Os católicos têm plenamente o direito de se exprimir, mas unicamente como cidadãos... Quanto ao debate sobre a aprovação ou a rejeição das mudanças da lei [sobre a descriminalização do aborto], ele deve ser laico (Llanos Samaniego, 2007).

Esse princípio fundamental que é a laicidade do Estado e a participação cidadã, como alude Emilio Álvarez Icaza e demais membros da elite política mexicana, especialmente os mais progressistas que recorrerem à “ciência”, que seria o pilar do Estado laico moderno.

A favor das concepções modernas de um governo democrático, tanto *Julio Jose Frenk Mora*, secretário de Saúde, como *Patricia Uribe Zúñiga*, diretora geral do Centro Nacional pela igualdade, insiste no fato que o seu ponto de vista sobre a contracepção de emergência, longe de ser pessoal, refletia a posição oficial do Ministério da Saúde. Frenk Mora que na época esclareceu durante entrevista, que o presidente mexicano Vicente Fox¹⁶ o havia nomeado para esse cargo porque ele queria “tomar as decisões em função de argumentos científicos, e não a partir de posições ideológicas”. Patrícia Uribe, por sua vez, descreveu o que ela considerava

¹⁶Governou o México entre 2000 e 2006 pelo PRI.

como “uma tradição” dentro do Ministério da Saúde:

“Nós estamos aqui para promover ações das quais a maioria da população deve se beneficiar... Que sejam baseadas em evidências científicas e sobre princípios tais como a busca do bem comum, mas sempre a partir de dados científicos” (Amuchástegui; Cruz; Aldaz; Mejía, 2019, p. 283).

Embora nos últimos anos os setores conservadores da política nacional mexicana terem se articulado em vários distritos, e a Igreja Católica insistido na participação dos leigos na vida política, para isso eles não tem medido esforços no sentido de produzir um discurso fundado na moralidade católica como universal e natural a todos; o que os leva a negar o pluralismo de ideias como fundamento da Democracia e da participação cidadã. Nas palavras do arcebispo emérito de León, José Guadalupe Matín Rábago, que fora presidente da Conferência Episcopal do México:

Os atores políticos precisam estar cientes de que existem princípios intangíveis, fundados sobre exigências morais de uma validade absoluta. Seria inadequado apelar para o caráter laico do Estado e ao pluralismo religioso para questioná-los, pois, como afirma o papa, eles ‘não dizem respeito à fé, mas à natureza humana’¹⁷.

Todavia, nenhum discurso de fundo moral estava em condições de impedir os avanços da descriminalização do aborto na cidade do México. Então, o clero católico teve que moldar o seu discurso, eles também procuraram recorrer à ciência na tentativa de dar a seus argumentos maior

¹⁷CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO MEXICANO, 2006.

validade. O arcebispo José Guadalupe Martín Rábago, já mencionado aqui, esteve participando ativamente dos debates naquele período e afirma:

As células comportam uma dimensão de vida humana, com todos os seus direitos. O artigo 14 da Constituição salvaguarda o respeito à vida como fundamento de todos os outros direitos, e existem argumentos científicos que ratificam a ideia de que a vida começa desde a concepção. (ALVAREZ E GUTIÉRREZ, 2007).

A Igreja Católica no México optou por uma estratégia coercitiva, todos aqueles que defendiam a reforma legal e aplicação dos novos métodos, foram ameaçados de excomunhão. Na perspectiva de María Luísa Sánchez, diretora do (GIRE) Grupo de Informação sobre Escolha Reprodutiva, uma das vozes mais fortes na defesa das mudanças, confessa que essa estratégia do clero mexicano fracassou:

A atitude belicosa de certos membros da hierarquia católica foi muito útil, no final das contas, porque eles ficaram muito isolados ao se mostrarem agressivos e ameaçadores. Sua maneira de criticar e de excomungar os responsáveis políticos os levou – particularmente o prefeito do México, Marcelo Ebrard – a recolocar a hierarquia no seu lugar, declarando: “Meu dever é de governar para todos os cidadãos... o termo ‘laico’ aplica-se tanto aos crentes como aos não crentes”. (Amuchástegui; Cruz; Aldaz; Mejía, 2019, p. 284).

Apesar da batalha política ter se focado sobre a lei, isso demonstrou que todos os atores em cena, ou seja, a elite política mexicana em sua totalidade, reconheceu a autoridade do Estado laico. Os políticos mais conservadores ligados ao Partido Ação Nacional (PAN), que fora criado por

intelectuais e militantes católicos como fim de se opor à dominação política do Partido Revolucionário Institucional (PRI), que sempre defendera os princípios laicos; se utilizaram de mecanismos legais próprios, serviram-se do sistema democrático e laico que legitima o pluralismo de ideias para questionar a sua validade. Ao rejeitar a apelação do Procurador Federal contra a legalização do aborto, a Corte deu prova do equilíbrio entre os poderes: legislativo, judiciário e executivo. E, recentemente voltou a dar provas de sua natureza institucional laica, em decisão¹⁸ inédita a Suprema Corte de Justiça declarou que o aborto não é crime ao invalidar uma parte do Código Penal do estado de Coahuila, decisão que torna inconstitucional a prisão de qualquer mulher por obter o procedimento.

No entanto, esse equilíbrio parece não estar presente nos Estados federais: as reformas recriminalizando o aborto foram adotadas graças precisamente aos pactos selados entre o poder executivo e o poder legislativo. Atualmente, o aborto é ilegal em 28 dos 32 estados mexicanos. Em apenas quatro deles: Cidade do México, Oaxaca, Veracruz e Hidalgo; as mulheres têm liberdade para interromper a gravidez¹⁹ com segurança. Os políticos conservadores inventaram uma contra-estratégia para conseguir aprovar seu programa pró-vida, ou preservar a legislação de mudanças; eles articulam-se em torno de acordos informais e compromissos com os membros das câmaras locais e junto com o clero católico pressionam os demais membros da elite política antes de processos políticos-eleitorais. Por isso, em 85% do território mexicano o aborto continua ilegal.

¹⁸7 de setembro de 2021.

¹⁹Nas primeiras 12 semanas de gestação.

3 O Estado e a Igreja no México

A laicidade do Estado mexicano é uma das mais antigas do mundo, inclusive, posterior a experiência norte-americana da Primeira Emenda²⁰ a Constituição dos Estados Unidos, que instituiu a separação entre igreja e Estado (1791). Em terras mexicanas, ela é resultado de um processo iniciado na segunda metade do século XIX. Esse movimento de laicização do Estado ocorre posteriormente na França com a adoção de algumas leis, a primeira delas, é a lei de supressão da obrigação do repouso dominical (1879) e na Itália através da lei das garantias (1871), que fixou limites entre o Estado laico italiano e a Igreja Católica, além de anexar os antigos territórios papais como a cidade de Roma. Em todos esses processos, a secularização da sociedade deriva da prevalência das ideias liberais, o que impulsiona a laicização nestas nações, reforçadas no caso do México após a vitória sobre a intervenção francesa que veremos adiante.

O Partido Liberal do presidente Benito Juárez, que deu as bases da laicidade do Estado Mexicano, estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja, expropriou os bens fundiários desta última, conferindo ao casamento estatuto de contrato civil. Medidas, que somadas com outras, abriram caminho para um processo de laicização da sociedade mexicana onde “as instituições (estatais) se viram progressivamente legitimadas pela soberania popular, mais do que por elementos religiosos” (Blancarte, 2000,

²⁰ “O Congresso não fará nenhuma lei a respeito do estabelecimento de uma religião ou proibindo o livre exercício dela; ou cerceando a liberdade de expressão ou de imprensa; ou o direito do povo de se reunir pacificamente e de solicitar ao governo a reparação de queixas”, tradução nossa.

p. 24).

Na década de 1840, tivemos um Padroado²¹, pelo qual a Santa Sé nomeava os bispos indicados pelo governo, que, por sua vez, autorizava as bulas papais. Todavia, indivíduos e instituições manifestaram-se e a partir de meados da década seguinte instituíram o que CEBALLOS (2000) denominou de "liberalismo triunfante" na classe dominante. O clero mexicano deu sua primeira manifestação de rompimento com o Padroado, no episódio que ficou conhecido através da recusa do bispo recém-nomeado de Michoacán, em janeiro de 1851; de prestar juramento à Constituição. No ano seguinte, o arcebispo do México proibiu os católicos de jurarem a nova Constituição. O papa Pio IX manifestou-se contra os dispositivos da Constituição mexicana; suas críticas se concentravam no fim do foro eclesiástico, à limitação da liberdade religiosa e da manifestação de opinião.

A promulgação da constituição mexicana de 1857 não trazia qualquer referência à Igreja Católica nem muito menos a qualquer outra religião, Em um de seus dispositivos conferia ao Estado, através dos poderes federais, à atribuição de promulgar leis que disciplinassem sobre o culto religioso e a disciplina externa do clero; esse espírito laico que é inerente ao funcionamento das instituições de Estado é originado nas "leis de reforma" que se desenvolveram sobre matérias que se contrapunham às posições da Igreja Católica, tais como a liberdade de ensino, o registro civil,

²¹Instituição colonial que exprimia um Conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e da Espanha dentre os quais, estavam: direitos de escolha de membros do clero católico. Experiência continuada no Brasil entre 1822 e 1888 e no México a partir de 1824 até 1857.

a liberdade de culto, a secularização dos cemitérios, chegando-se até mesmo, à nacionalização dos bens eclesiásticos e à extinção das corporações clericais. Como resultado, a separação entre o Estado e a Igreja foi e continua conflituosa no México conflituosa como destacamos anteriormente:

O problema no México surgiu quando a própria Santa Sé não só se negou a aceitar a independência do país, como também questionou a pretensão do novo Estado independente de prolongar a figura do padroado. Isso aprofundou o conflito entre, de um lado, os primeiros governantes mexicanos, que buscavam prolongar a figura do padroado para terem um poder de jurisdição ou controle sobre os assuntos da Igreja, como a nomeação de bispos; e, de outro lado, a Cúria romana, que aproveitou as circunstâncias para se liberar dos controles que a Coroa espanhola havia estabelecido sobre ela, mediante aquele acordo. (Blancarte 2008, p. 33-34).

Essa influência da Igreja Católica no México tem raízes na colonização da Nova Espanha, que foi realizada com intensa participação do clero católico, já que a implantação de uma civilização católica exigia empenho dos conquistadores. Em 1524, desembarcou a primeira leva de missionários franciscanos, seguida de outras. Mais tarde, em 1551 foi fundada a Universidade Real e Pontifícia do México, uma das primeiras do Novo Mundo, que se dedicou à formação de intelectuais, que depois ocupavam lugar na elite política colonial.

Todavia, a dominação colonial se fez possível graças a instituições, a exemplo do Tribunal do Santo Ofício, que atuou no vice-reinado desde os primeiros anos da conquista espanhola, durante mais de dois séculos, só foi extinta em 1820. Durante esse período, a instituição exerceu vigilância

sobre a população, além de ter administrado punições como aquelas destinadas aos que abjurassem a Deus e seus santos, assim como os que praticassem crimes de caráter sexual.

A independência mexicana foi feita com a participação de clérigos e de ostensivos símbolos religiosos católicos. Consistentemente, a primeira Constituição do novo país, de 1824, determinava: "A religião da nação mexicana é e será perpetuamente a católica, apostólica romana. A nação a protege por leis sábias e justas e proíbe o exercício de qualquer outra." O Congresso recebeu o poder de exercer os direitos do padroado em toda a federação, assim como a atribuição de firmar acordos com a Santa Sé. Apesar de toda essa manifestação de boa vontade, os interesses da Espanha foram mais fortes, de modo que o papa demorou 12 anos para reconhecer a independência do México. Esse retardo foi fundamental para as relações entre o Estado e a Igreja Católica.

A promulgação da Constituição não encerrou o movimento clerical, pelo contrário; durante três anos, o México sucumbiu a uma guerra civil conhecida como Guerra de Reforma (1857-1861) que dividiu o país em dois, um lado a favor e outro contrário à Constituição. Os moderados se aliaram aos liberais, que convencidos de que era necessário limitar o grande poder econômico e político da Igreja Católica, para reduzir sua forte influência, essa era defendida pelos conservadores. Dois governos foram formados e forças militares se enfrentaram. Com a justificativa da cobrança de dívidas não pagas, o México foi invadido em 1861 por tropas da França, da Grã-Bretanha e da Espanha. As tropas francesas ficaram mais tempo e acabaram impondo um imperador europeu, o arquiduque austríaco

Maximiliano de Habsburgo que havia recebido a oferta de Napoleão III da França e recebeu apoio dos conservadores e da Igreja Católica. Os liberais prosseguiram na luta, se articularam e com o apoio político e econômico dos Estados Unidos.

Maximiliano I teve um curto reinado (1864-1867) pretendia manter-se com o apoio da França, da Grã-Bretanha e da Santa Sé. Mas, suas inclinações liberais logo fizeram com que os conservadores mexicanos o abandonassem, de modo que acabou sustentado unicamente pelas forças militares francesas. Quando essas se retiraram do México, às vésperas da guerra franco-prussiana, o seu reinado foi derrubado, a república foi proclamada e Maximiliano I foi fuzilado. Na luta contra a ocupação francesa e restauração da república liberal, destacou-se à frente desse processo, o líder Benito Juarez, que acabara se tornando presidente por dois mandatos, de 1867 até 1872.

A Constituição de 1857 foi então, retomada, e as Leis de Reforma foram inseridas em seu texto. O elenco dos principais tópicos revela sua tendência liberal: soberania popular, proibição da escravidão, ensino livre, liberdade de vocação, proibição de contratos que implicassem perda de liberdade por causa de trabalho, de educação ou de voto religioso, liberdade de expressão, a nulidade de títulos nobiliárquicos, proibição de penas por mutilação, açoites ou tormentos de quaisquer espécies, abolição da pena de morte, com a exceção de casos previstos pela Constituição, proibição das associações civis ou eclesiásticas de adquirir ou administrar bens de raiz, com a exceção dos edifícios de serviço ou de objeto da própria instituição.

O dispositivo que previa a tolerância dos cultos, com a proteção e a

manutenção da Igreja Católica pelo Estado, sempre e quando não fossem prejudicados os interesses do povo nem a soberania nacional não foi aprovado para a tristeza dos conservadores. Durante as discussões, os moderados e os conservadores defenderam a unidade religiosa em torno do Catolicismo para manter a integridade e a unidade nacional, enquanto os liberais defenderam a liberdade religiosa, buscando fazer do México um lugar atraente para colonos estrangeiros de diferentes religiões. Face às mudanças inseridas pela Constituição de 1857, o clero da Igreja Católica no México criou em 1868, uma entidade política com finalidade, a Sociedade Católica da Nação Mexicana, com várias comissões de trabalho, inclusive de educação, com objetivo de influenciar o processo político-eleitoral.

A dinâmica dos conflitos político-sociais no período que aludimos acima, deve ser interpretada pelo caráter dado a passos largos por um tipo de elite política "liberal" que buscava construir a república mexicana dentro do princípio da laicidade. A secularização da sociedade mexicana não ocorreu pacificamente, se deu através de enfrentamentos; a raiz da radicalização política não estava apenas do lado do clero católico, mas também no âmbito da elite política que era majoritariamente "liberal", e que em síntese pretendia produzir uma cópia laica da Igreja, conforme sentença Blancarte (2008, p. 39):

O liberalismo triunfante certamente contribuiu para a consolidação do Estado laico, mediante a difusão de valores e liberdades por cima dos cânones e doutrinas eclesiais, porém, em muitos casos, o que se gerou foi uma sacralização do Estado liberal. Dessa maneira, os santos foram substituídos pelos heróis da independência e liberais, e os altares religiosos foram mudados pelos altares da Pátria. A substituição dos rituais religiosos por cerimônias cívicas expressou tanto

a vontade de mudança no plano dos símbolos, como a dificuldade para gerar instituições verdadeiramente laicas, quer dizer, dessacralizadas.

4 A Constituição de 1917

No período chamado de Porfiriato, que compreende as três décadas em que o México foi comandado pelo general Porfirio Díaz, veterano da Guerra da Reforma, que em 1867 cercou e pôs fim ao Imperador Maximiliano, I como dissemos anteriormente. O Porfiriato foi marcado pela presença de uma tecnocracia de modelo positivista, visão está que influenciou a política e a educação mexicana. Para tanto, a alianças de liberais e positivistas foi crucial. Em 1868, durante a presidência de Juarez, a Lei de Instrução Pública foi promulgada; a Igreja Católica mais uma vez reagiu dado o caráter anticlerical da legislação. Houve ainda a Lei de Regulamentação da Educação de 1891, que institucionalizou o ensino primário obrigatório, gratuito e laico, para o qual foi criada uma rede de escolas de formação de professores em todo o país. Medida que contou com o descontentamento eclesiástico.

Apesar de ter mandado enforcar um bispo, durante a luta contra Maximiliano, sob acusação de rebelião e das medidas políticas de orientação liberal e positivista, Porfirio Díaz conseguiu habilmente uma trégua com a Igreja Católica, através de várias concessões; entre elas a incorporação na estrutura de poder do Estado mexicano. No período, registrou-se um grande aumento nas propriedades da Igreja, de autorização para novas escolas e novos hospitais católicos. Além do número de dioceses ter crescido rapidamente e em muitos casos ter

acompanhado os interesses do Estado, os jesuítas tiveram acesso livre ao México novamente, bem como novas ordens religiosas acabaram sendo criadas.

A vitória do movimento revolucionário, que trouxe à tona temas intimamente ligados à injustiça social e aos grandes latifúndios agrários, liderado por Emiliano Zapata no Sul e de Pancho Villa no Norte. O movimento iniciado em 1914, após vários levantes armados pelo país, dentre os quais podemos apontar a rebelião liderada por Francisco Madero contra o governo de Porfírio Diaz em 1910, culminou com a promulgação da Constituição dos Estados Unidos Mexicanos em 5 de fevereiro de 1917, que em seu artigo 24º diz:

Todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituya un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad²².

O texto constitucional é um dos mais progressistas quanto à defesa da classe trabalhadora, de direitos sociais e das liberdades e

²²Constitucion de Mexico. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110723210409/http://constitucion.rediris.es/princip-al/constituciones-mexico1917.htm>. Acesso em: 4 maio de 2023.

garantias individuais. Dentre os artigos, temos aqueles que tratavam da liberdade de crença e de culto, que podia ser praticada apenas no interior de templos e edifícios privados. Outro destaque estava na separação entre o Estado e a Igreja Católica, proibição das ordens religiosas, nacionalização dos bens das instituições religiosas, laicidade da educação pública e privada e fundada em bases científicas os governos pós-revolucionários afirmaram o caráter laico do Estado, relegando as crenças religiosas à vida privada dos indivíduos (MONSIVÁIS, 2008, p. 130). No seu artigo 3º, a Constituição de 1917, destaca a educação livre e laica em todo o território mexicano:

La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetando se a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria²³.

A Constituição negava ainda a personalidade jurídica às entidades e associações religiosas, ou seja, a Igreja não possuía mais o direito de ingerência nos assuntos públicos, ponto que ainda desperta muita preocupação do clero católico e setores da política nacional como veremos adiante. Ela proibia também o jornalismo confessional, além de proibir os partidos políticos de terem qualquer referência religiosa ou fazerem uso de símbolos religiosos.

²³Ibidem.

No entanto, parece que pôr fim a hegemonia do Catolicismo em terras mexicanas era uma vitória difícil de ser obtida. A reação da Igreja Católica mexicana foi muito forte, originando um levante armado conhecido como “la guerra cristera”, no ano de 1927, que foi alvo de forte repressão federal. Tudo começou quando os bispos católicos mobilizaram milhares de fiéis a tomar parte de um grande boicote político e econômico ao governo de Calles²⁴ após a aprovação de lei santi clericais impostas pela Constituição Mexicana de 1917. O que contou com o endosso do papa Pio XI, que publicou a encíclica “Iniquis Afflictis que”; na qual denunciou as agressões sofridas pela Igreja no México: “Já quase não resta liberdade alguma à Igreja (no México), e o exercício do ministério sagrado se vê de tal maneira impedido, que é castigado, como se fosse um delito capital com penas severísimas”.

O presidente Elias Calles reagiu ferozmente, aumentando a repressão ao movimento. Obteve uma vitória legal após a reforma do Código Penal, na qual obteve dispositivos mais duros ao dispor do governo federal contra os manifestantes religiosos, proibiu o uso de vestimentas religiosas em lugares públicos, além da previsão de multas e prisão para padres que criticassem o governo; as autoridades federais fecharam templos católicos, bem como fiéis e clérigos foram mortos em confrontos com a polícia e tropas federais. A partir da aprovação da lei Calles, os bispos católicos resolveram suspender os cultos e ofícios religiosos em todo território mexicano. A reação de “cristeros” como ficaram conhecidos foi igualmente feroz, especialmente no estado de Jalisco. “Viva Cristo Rei” era seu grito de guerra, de onde se originou o

²⁴ Plutarco elías calles foi presidente entre 1924 e 1928.

nome do movimento.

Em 2000, o papa João Paulo II beatificou e santificou dezenas de mártires do conflito. A Igreja Católica mostrou seu apoio ao movimento de contestação do Estado mexicano. O clero católico em sua totalidade não apoiou abertamente a rebelião. Entretanto, os bispos não a condenaram, havendo até os que atuaram diretamente junto aos insurgentes, como o bispo de Guadalajara, José Francisco Orozco y Jiménez, considerado o verdadeiro líder e articulador deste movimento; que foi encerrado graças à intervenção diplomática norte-americana, o governo federal e os cristeros chegaram a um acordo, a legislação deixou de ser aplicada contra o clero, desobrigando-os, por exemplo, de não usar vestimentas religiosas em lugares públicos. Os massacres protagonizados pelas autoridades federais e por cristeros deixaram cerca de 90 mil pessoas mortas.

5 CONCLUSÃO

O Estado segue sendo laico no México, apesar das disputas e dos conflitos como destacamos na história mexicana ao longo do Século XIX; esse Estado é herdeiro de uma tradição profundamente católica, com diferentes graus de sincretismo e inculturação de crenças dos povos

originários e tradições no imaginário social mexicano; vale dizer que seu espírito anticlerical foi conseguido com a secularização da sociedade mexicana operada pela elite política que governou o México.

A Constituição e suas várias emendas, a redação do artigo 130º, trás claramente “o princípio histórico da separação do Estado e das igrejas”, dizendo: “Corresponde a los Poderes Federales ejercer en materia de culto religioso y disciplina externa la intervención que designen las leyes. Las demás autoridades obrarán como auxiliares de la Federación. El Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo cualquier religión²⁵”. É uma vitória para a liberdade religiosa, pois fica proibido ao Estado “estabelecer ou proibir qualquer religião” (**tradução nossa**).

Existe desde o início da década de 1930, um acordo tácito e silencioso entre a Igreja Católica e o Estado no México, buscando dirimir e evitar radicalizações, de ambos os lados. Entretanto, alguns episódios fizeram as antigas cicatrizes serem abertas novamente. Explico-lhes esse acordo, dando-lhes o exemplo da extensão de direitos sexuais e reprodutivos. As mulheres mexicanas e os movimentos que lutam pelo direito ao aborto, esses, tem encontrado muita resistência, pois a Igreja Católica parece manter sua influência silenciosa junto ao Estado; dezessete estados modificaram ao longo da década de 1990 suas Constituições para “proteger a vida desde a concepção”.

²⁵Constitucion de Mexico. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110723210409/http://constitucion.rediris.es/princip-al/constituciones-mexico1917.htm>. Acesso em: 4 maio de 2023.

Embora tenhamos dispositivos legais que continuam a autorizar o aborto em casos específicos (estupro, riscos graves para a saúde da mãe, malformação do feto), os governos destes estados encontram-se livres para não mais respeitarem a legislação federal e em muitos estados as mulheres são processadas por abortos ilegais, são inúmeros os casos existindo o que é chamado de a “recriminalização” do aborto.

No ano de 2000, Vicente Fox²⁶, um católico fervoroso que concorria a presidência pelo Partido de Ação Nacional (PAN), venceu as primeiras eleições “livres e equitativas” da história mexicana. A ascensão deste quadro da elite política do México implicava “a instauração do pluralismo no próprio coração do dispositivo político institucional [da nação]” (Loaeza, 2008, p.170).

Após setenta e um anos de regimes autoritários e corrupção generalizada, Fox ganhou as eleições por conta da desconfiança generalizada no Partido Revolucionário Institucional (PRI) e seu desgaste junto à opinião pública; sem ter um programa político conciso, o PAN não obteve a maioria no Congresso, trazendo muita dificuldade para Fox.

Quando assumiu o executivo federal, ele convidou pouquíssimos quadros do PAN para compor o seu governo, um desagravo. Em 2013 foi expulso do PAN depois de acusações de apoiar candidatos da Ação Nacional; ele compôs seu governo com um conjunto eclético de empresários, intelectuais, eruditos e cientistas que não pertenciam a nenhum partido político ou orientação religiosa.

²⁶ Presidente do México entre 2000 e 2006.

Durante a sua presidência uma série de princípios relativos à laicidade do Estado foram postos em questão, cresceu o protagonismo político do clero católico, surgiram várias entidades especializadas em fazer uma defesa da moralidade católica como a Associação de Advogados Católicos, o Comitê Pró-Vida, professores das universidades católicas e membros do Congresso, além de membros do PAN e de outros movimentos partidários como Ação Nacional. Nesta época, protagonizaram vários debates acerca da não permissão do aborto junto à Suprema Corte de Justiça, buscando se utilizar da linguagem democrática e pluralismo de ideias para defender seu ponto de vista moral, que é no fundo, contrário aos princípios da laicidade do Estado. Um exemplo, desta linguagem está no discurso da senadora Maria Teresa Ortuño Gurza da Ação Nacional:

Quem é o mais vulnerável, não é o nascituro? Quem, senão a lei deve garantir sua proteção? Tal é o espírito que deve guiar os poderes legislativo e judiciário. Eu lhes digo firmemente: a moral pública é alei. O que a lei permite, para além das crenças ou na ausência das crenças de cada um, é o que ordena a vida da comunidade... Aí reside a diferença entre o totalitarismo e a democracia (Ortuñogurza, 2008).

Vicente Fox tinha uma relação bastante próxima do Cardeal Norberto Rivera Carrera. Na época, o cardeal que era arcebispo da Cidade do México, teve que responder se a Igreja estava apoiando o Partido de Fox, ele por sua vez respondeu "a Igreja Católica não apoia nenhum

partido político"²⁷. Um ano após sua saída da Presidência, o Distrito Federal (Ciudad de México) aprovou legislação apoiando o aborto legal, o que rendeu ameaças de excomunhão pelos bispos mexicanos, dentre eles estava o arcebispo Norberto Rivera Carrera.

Por fim, podemos dizer que a elite política dominante no México, que implantou a república em 1824 e produziu as Constituições de 1857 e 1917, conseguem por meios da dinâmica política e da ocupação da estrutura de Estado, se desvencilhar do espírito laico inaugurado através da atuação histórica de positivistas e liberais, mantendo o silêncio a despeito de todo o aparato legal oriundo da Constituição de 1917.

Fazendo com que às leis não sejam aplicadas, nem alteradas, prevalecendo às ambiguidades do debate republicano e laico no México. Talvez esse tipo de elite política possa pôr um fim a hegemonia do silêncio, mas para isso precisará desafiar as suas influências invisíveis. Thomas Hobbes, um dos principais pensadores que separou a Igreja do Estado, a fé da política chamou isso no século XVII pelo nome: "O medo dos poderes invisíveis, inventados ou imaginados a partir de relatos, chama-se religião" (Hobbes, 1983, p. 196).

REFERÊNCIAS

²⁷ACI Digital. Cardeal Rivera desmente que a Igreja esteja apoiando o Partido de Fox. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/cardeal-rivera-desmente-que-a-igreja-esteja-apoiando-o-partido-de-fox-67879>. Acesso em: 4 maio. 2023.

ACI Digital. **Cardeal Rivera desmente que a Igreja esteja apoiando o Partido de Fox**. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/cardeal-rivera-desmente-que-a-igreja-esteja-apoiando-o-partido-de-fox-67879>. Acesso em: 4 maio de 2023.

BLANCARTE, R. **Para entender el Estado Laico**. México: Nostra Ediciones, 2008a.

BLANCARTE, R. **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporâneo**. México: El Colegio de México 2008b.

BLANCARTE, Roberto. **“Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”**. In: BLANCARTE, Roberto (ed). **Laicidad y valores en um Estado democrático**. México, Secretaría de Gobernación y El Colegio de México, 2000.

_____. **“Estado laico: la redefinición”**. **Reforma, Ciudad de México**. Suplemento ‘Enfoque’, nº 831, 21 março 2010.

CEBALLOS RAMIREZ, M. “El siglo XIX y la laicidad em México”, in BLANCARTE, R., **Laicidad y valores em um Estado democrático**. México: El Colegio de México, 2000.

CHAUNU, Pierre. **L’Aventure de la Reforme**. Bruxelles: Éditions Complexe, 1991.

COULANGES, Fustel de. **La cité antique**. Paris: Hachette, 1923.
Constituicion de Mexico - 5 de febrero de 1917. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110723210409/http://constitucion.rediris.es/principal/constituciones-mexico1917.htm>. Acesso em: 4 maio de 2023.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael. **Democracia laica y religión pública**. Madrid: Taurus, 2007.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. 4ª edição. São Paulo:

WMF Martin Fontes, 2010.

_____ **Origens: história e sentido na religião.** Lisboa: edições 70, 1989.

ELLUL, Jacques. **A Técnica e o Desafio do Século.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOAEZA, Soledad. **Entre lo posible y lo probable. La experiencia de la transición em México.** México, Planeta Mexicana, 2008.

MONSIVAÍS, Carlos. **El Estado laico y sus malquerientes.** México, Debate/UNAM, 2008.



AS BENEDITINAS MISSIONÁRIAS DE TUTZING, EM CARUARU-PE, NA DÉCADA DE 1920: INÍCIO DA CONSTRUÇÃO DE UM RENOVADO IMAGINÁRIO CATÓLICO

Luiz Carlos Luz Marques
Doutor em História Religiosa
Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP
luiz.marques@unicap.br

José William Lopes Torres
Doutor em Ciências da Religião
Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP
@unicap.br

RESUMO

Busca-se debater como elementos simbólicos contidos no imaginário cristão católico foram sistematicamente explorados, pelas religiosas alemãs da Congregação Beneditina das Missionárias de Tutzing, a partir da fundação do Colégio Sagrado Coração, na cidade de Caruaru, no ano de 1920, promovendo, como consequência, uma renovação do campo

de dominação simbólico da Igreja Católica Romana, entre os habitantes da região. Para isso, foi realizada uma análise hermenêutica interpretativa, tal como proposta por Gilbert Durand, a fim de entender como os símbolos e suas relações dialéticas, existente entre os sujeitos históricos, suas narrativas e representações arquetípicas diversas, são capazes de promover campos de dominação em meio ao imaginário coletivo. Nesta perspectiva, a análise de “campo” e “habitus” de Pierre Bourdieu foi, também, utilizada, dado que os sistemas simbólicos são resultantes de diversas ações dos agentes responsáveis pela sua construção, como pode-se constatar a partir da fundação do referido educandário confessional católico, na primeira metade do século XX, em Caruaru, e seu impacto ao longo dos últimos 103 anos.

Palavras - chaves: Estado, Igreja, Poder.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos 1.950 anos, a partir do oriente médio, a cultura cristocêntrica foi capaz de construir símbolos que assumiram papéis importante no processo de formação das mentalidades. Os seres humanos convertidos à profissão de fé cristã sistematizada em Nicéia, em 525, e seus tantos entendimentos, no decorrer dos seus diversos processos evolutivos, acabaram por serem construtores de valores imagéticos preenchidos de narrativas míticas, a partir de seus heróis e feitos, ou suas divindades.

A cultura consiste na totalidade dos produtos do homem. Alguns destes são materiais, outros não. O homem produz instrumentos de toda espécie imaginável, e por meio deles modifica o seu ambiente físico e verga a natureza à sua vontade. O homem

produz também a linguagem e, sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos de sua vida (Berger, 1985, p. 19).

Os imaginários coletivos, resultantes de narrativas míticas, a partir dos símbolos construídos em meio às culturas, forjados por sistemas de arquétipos, se tornam forças capazes de construir campos de dominações simbólicas na relação objetivação-subjetivação.

A Igreja Católica, por exemplo, foi uma potente agenciadora na construção do imaginário cristocêntrico no Novo Mundo, sob tutela dos reinos ibéricos.

Portugal entrou de maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, que, depois de diversas tentativas mal-sucedidas, lhe confiou a missão de “estabelecer o seu Reino neste mundo” (ideia de Vieira): o “reino de Deus por Portugal”. Escreveu o próprio rei Dom João III ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa fé católica” (Hoornaert, 2008, p. 24).

Fica entendido que, deste modo, o cristianismo e seus sistemas de interpretações simbólica, carregado de narrativas míticas, entre os seus agentes, ao longo dos anos, se tornaram estratégias de dominação por parte da Igreja romana pairando, do campo simbólico ao político em terras brasileiras. Esforços estes, de dominação estratégicos que, advindos desde colonizadores, também se destacaram no início do século XX na cidade de Caruaru, Pernambuco.

É importante destacar que, Caruaru, localizada no agreste pernambucano, possui o seu crescimento populacional e cultural, por muitas vezes, ligada apenas às diversas práticas econômicas existentes ao longo de sua história, isto é, às pessoas que durante a tradicional feira do gado se estabeleciam para o exercício do comércio e mais tarde, passaram a habitar a região.

Contudo, não se pode – como o faz muitas vezes a Academia – esquecer o papel do fenômeno religioso e os seus diversos impactos simbólicos na cultura local, pois muitos trabalhos científicos, quando tratam de Caruaru, ou de cidades de perfil socioeconômico semelhante, ainda negligenciam a importância de práticas religiosas no processo da formação e dos costumes cotidianos que são reverberantes atualmente.

Por isso torna-se essencial, tratando da religiosidade caruaruense, perceber que o fenômeno religioso esteve presente desde os seus primeiros registros, quando José Rodrigues de Jesus, fundador da Fazenda Caruru, cujo território, mais tarde, tornou-se a cidade de Caruaru, dedicou o local à Nossa Senhora da Conceição, pedindo sua benção, quando construiu a primeira capela da região, ao lado do casarão de taipa, no ano de 1776.

Portanto, para além da feira, com a construção da capela e a narrativa entorno do sagrado, que a justificava, é importante recordar que houve pessoas atraídas, dos arredores da antiga fazenda, em prol de encontros religiosos, estimulando também o surgimento de pequenos núcleos populacionais.

Futuramente, a exploração deste mesmo imaginário simbólico cristocêntrico católico foi novamente trabalhado e agenciado, agora pelas missionárias da primeira congregação de religiosas a se estabelecer na cidade, a das Beneditina de Tutzing.

Seguindo a tradição missionária iniciada por Bento de Núrsia, no século VI, consagradas desta Ordem feminina, criada em 1885, atravessaram o Atlântico e se instalaram em território da recém instaurada República Federativa do Brasil, em 1903, na então diocese de Olinda e Recife, em Pernambuco, chegando à cidade de Caruaru 17 anos depois, em 1920, fundando ali um primeiro colégio católico, no dia 8 de setembro daquele ano, a convite do Cônego Osvaldo Brasileiro, pároco local, que intuía a necessidade de promover, a um novo nível, a presença da Igreja católica na área.

É importante entender que, no momento fundacional de Caruaru, ainda não havia em execução, naquele território, um projeto de catequização instrucional do cristianismo. Existia uma prática de fé, que bebia do catolicismo medieval lusitano e de sua tentada reorganização a partir do Concílio de Trento (1545-63). Em função disso pairava um catolicismo já chamado, de “pouca missa e muita reza”, reforçado e vivenciado em meio à população, por intermédio de eventuais missionários e dos párocos das poucas igrejas locais ou da região, que era replicados entre os que viviam no entorno da cidade.

É possível afirmar, por essa razão, que o grande intuito da abertura do primeiro educandário de Caruaru, deu-se pela necessidade de consolidar

um centro de formação da doutrina católica na região, haja vista que a transição do século XIX para o XX foi o momento em que a Igreja romana, depois do Concílio Vaticano I, viu-se empenhada em combater o cientificismo positivista e as demais doutrinas entendidas como perniciosas, em todo o mundo.

Contudo, parece aos autores que, à diferença de muitos centros de formação pedagógica confessional, que estavam se estabelecendo nas grandes cidades, não só a partir da doutrina católica mas das demais Igrejas nascidas da Reforma do século XVI, as religiosas beneditinas, atuaram, a princípio, não explorando a prática pedagógica como essencial para a população, mas, valorizando o simbólico, buscaram estabelecer uma ponte entre a vida terrena e o sagrado a partir da doutrina católica com a meta de atingir o imaginário coletivo.

Na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio da *nomeação* legítima como imposição oficial – isto é, explícita e pública, da divisão do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e, sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos (Bourdieu, 1989, p. 75)

Neste espaço de consolidação do campo simbólico o imaginário coletivo esteve presente; o pedagógico e o religioso estavam bricolados a fim de, fundamentar uma cultura de mentalidade cristã.

Contudo, a arte de fazer e ser católico passou primeiro, em meio à projeção da simbologia do imaginário cristão eurocêntrico, agora em terras do agreste pernambucano.

Ensino acerca do amor e do sacrifício de Cristo era empreendido no cotidiano escolar. Uma prática pedagogicamente de fé buscando um sentido na narrativa cristã para que as e os que estavam mergulhados na cultura vivenciada no entorno escolar pudesse dela fazer uso.

Certamente essa “coerência” entre o sentido e o símbolo não significa uma confusão, porque essa coerência pode afirmar-se numa dialética. A unidade do pensamento e das suas expressões simbólicas apresenta-se como uma constante correção, como uma perpétua afirmação (Durand, p. 30).

A exploração do símbolo foi resultante do entendimento de que o mesmo harmoniza e direciona uma lógica anterior ao significante fazendo com que haja uma relação psíquica com o seu interlocutor. O imaginário coletivo, a partir dos pares agenciadores do colégio, seus sistemas de símbolos, narrativas e construções que remetiam ao sagrado foi fundamental para a formatação de um campo de dominação religioso.

E o conceito de campo é justamente o conceito que se introduz entre as determinações socioeconômicas na definição mais tradicional da sociologia, da história social e a produção simbólica de ideias ou de obras. Porque, como demonstra Bourdieu, há em cada campo princípios de organização que são próprios deste campo (Chartier, 1987, p. 3).

Portanto, fundar um educandário católico, foi uma estratégia organizada para consolidar um campo, de forma prática não violenta, mas direcional, em meios aos exercícios de vivência católica. Uma neocruzada para além do Atlântico que, as Irmãs de Tutzing iniciaram por meio da abertura do primeiro centro de formação educacional da cidade.

Portanto, é por esse caminho metodológico de análises que, o presente artigo busca apresentar como o imaginário simbólico coletivo foi capaz de difundir um campo de dominação católica na cidade e Caruaru a partir da fundação do primeiro colégio sob a direção da Congregação das Beneditinas Missionárias de Tutzing.

2 ESTRATÉGIA DE DOMINAÇÃO SIMBÓLICA CATÓLICA EM CARUARU, PERNAMBUCO, NOS ANOS DE 1920-30, A PARTIR DO COLÉGIO SAGRADO CORAÇÃO

Em oito de setembro de 1920 é fundado em Caruaru, PE a sua primeira escola confessional católica, tendo como mantenedora a Congregação das Irmãs Missionárias Beneditinas de Tutzing. A iniciativa da abertura do educandário nasceu de um pedido do Cônego Osvaldo Brasileiro, à Casa Mãe brasileira da Congregação, localizada no município de Olinda-PE, tendo com o objetivo central a formação cristã católica dos jovens caruaruenses, rapazes e moças.

Ao chegar a Olinda o Cônego tratou da possibilidade da fundação diretamente com a então Priora, Irmã Ermentrudis, que acolheu com muita satisfação o pedido, encaminhando logo em seguida a solicitação à Priora Geral, na Alemanha, que também entendeu como importante a abertura de uma escola católica no agreste pernambucano.

Quando inaugurado, o Colégio inicia com cursos bastante diversificados, dentre eles de alemão, francês, piano, bandolim, violino, desenho, pintura, trabalhos manuais como o tricô, crochê, corte e costura. Entende-se, as professoras eram alemãs, e a cultura em que tinham sido criadas dava um grande valor a esse tipo de formação. Mais adiante foram implementadas turmas de educação básica, de técnico agrário e a formação de docentes, no nível de magistério.

No ano seguinte de sua fundação, 1923, vários pedidos de famílias de Caruaru e região solicitam a abertura de um internato para que os(as) estudantes pudessem passar a semana na unidade de ensino e retornar para suas casas apenas nos finais de semana, pois não havia rodovias, nem tampouco transporte, que ligasse a cidade a outras localidades circunvizinhas, inviabilizando o trânsito de pessoas para as demais regiões dificultando a presença e, sobretudo a frequência escolar dos estudantes na unidade de ensino.

Percebendo a necessidade e atendendo aos pedidos da comunidade de Caruaru e região, as Irmãs Beneditinas iniciam um internato apenas para meninas, no ano de 1923. Quanto às demais classes, como a profissionalizante e em especial de alfabetização, permaneceram mistas.

Com relação ao quadro docente, a princípio era composto pelas professoras da Congregação e somente a partir dos anos 30 é que professores(as) leigos(as) passaram a lecionar no colégio.

Uma vez conhecendo de forma muito breve as origens do Colégio Sagrado Coração de Caruaru, é importante também entender sobre a cidade como um todo. Caruaru está localizada a cerca de 127 km de distância da capital pernambucana Recife, possuindo suas origens a partir da doação de uma sesmaria de cerca 30 léguas por parte do governador Aires de Souza de Castro à família Rodrigues de Sá que posteriormente funda a fazenda Caruru no final do século XVII.

Futuramente as terras passam para o neto do sesmeiro original, José Rodrigues de Jesus, que dá continuidade a fazenda Caruru, mais tarde o nome é modificado e se torna apenas Caruaru. José Rodrigues, fazendo proveito da localização geográfica da região, que se destacava pela passagem de muitos viajantes comerciantes, inicia uma feira de bovinos e caprinos na fazenda, dando origem a um exitoso projeto de interiorização econômica na Capitania de Pernambuco, no final do século XVIII.

Com o passar dos decênios e atendendo a uma crescente demanda comercial, os negociantes buscaram ampliar o potencial econômico de Caruaru, diversificando os produtos comercializados na feira. Roupas, artesanato, comida, calçados, artigos pessoais e tantos outros começaram a fazer parte das opções de mercadorias oferecidas.

A feira acaba, portanto, atraindo grupos populacionais das mais variadas partes do Brasil e cada vez mais diversificando a cultura caruaruense, tornando a cidade bastante cosmopolita em sua essência, no início do século XX.

É justamente nesse período que a Igreja Católica encontrava-se tentando novas formas de articulação política, que superassem as limitações que passou a ter, com a laicização do Estado brasileiro. Nessa circunstância, ideias entendidas como “modernas aos princípios cristãos” eram consideradas perniciosas aos interesses da Santa Sé.

A República, sob inspiração positivista, criara o lema “Ordem e Progresso”. Na década de 20 as autoridades civis e religiosas se uniam ao redor da palavra Ordem, que significava manutenção da estrutura política e social tradicional, contra os movimentos emergentes no país; estes apregoavam a necessidade de criar um novo tipo de ordem política e social. Segundo a visão das autoridades políticas e religiosas, essas forças novas constituíam movimentos que se destinavam a desagregar a unidade política e religiosa da nação (Azzi, 1977, p. 28).

Portanto realizar um projeto de maior proximidade com a população caruaruense era também necessário, em decorrência dos debates que se seguiam a nível nacional.

Destaca-se também que, na primeira metade do século XX, Caruaru não possuía uma diocese, mas apenas duas Igrejas de referência, que eram a de Nossa Senhora da Conceição (1776) e a de Nossa Senhora das Dores (1884), ambas dependentes da arquidiocese de Olinda e Recife, entretanto

sem um trabalho catequético articulado diretamente à população, muito menos educacional.

Esses fatores acabaram se tornando uma boa justificativa para a abertura de um educandário católica na cidade. Ao mesmo tempo a abertura do Colégio Sagrado Coração em Caruaru vai somar-se aos interesses do então bispo de Olinda e Recife, Dom Sebastião Leme, que, procurou articular, durante o seu tempo em Pernambuco ações que difundissem e consolidassem o cristianismo católico de maneira mais objetiva e incisiva. Tão lúcido e eficaz foi seu pensamento que foi promovido a arcebispo, depois transferido como arcebispo-auxiliar, ao Rio de Janeiro e, finalmente, criado cardeal.

Dom Sebastião Leme ao escrever a sua conhecida carta pastoral, no ano de 1916, foi muito esclarecedor com relação aos seus objetivos quando aponta a necessidade do fortalecimento da fé cristã católica no Brasil devido o processo de laicização ocorrido desde o final do século XIX e que as escolas confessionais seriam excelentes meios de consolidar de seus desígnios

Somos a maioria absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino (Dom Leme, Carta pastoral, 1916, p. 2).

Segundo Riolando Azzi

Foi somente na década de 1920-1930 que a hierarquia da Igreja Católica passou a se preocupar efetivamente por uma presença mais atuante da Igreja na sociedade, e ao mesmo tempo oferecer sua colaboração efetiva ao governo (Azzi, 1977, p. 3).

É justamente nesse período que foi aberto o Colégio Sagrado Coração de Caruaru. A Igreja se preocupava em criar um campo de atuação católica mais efetiva a nível nacional e conseqüentemente local por meio do processo de educação confessional, uma estratégia política tendo como método a constituição de um *habitus* cristão entre os caruaruenses.

O termo *habitus*, adotado por Bourdieu para estabelecer a diferença com conceitos correntes tais como /hábito/, /costume/, /praxe/, /tradição/, medeia entre a estrutura e a ação. Denota o sistema de disposições duráveis e transferíveis, que funciona como princípio gerador e organizador de práticas e de representações, associado a uma classe particular de condições de existência. O *habitus* gera uma lógica, uma racionalidade prática, irredutível à razão teórica. É adquirido mediante a interação social e, ao mesmo tempo, é o classificador e o organizador desta interação. É condicionante e é condicionador das nossas ações (Bourdieu, 2006, p. 33).

Deste modo, as Irmãs Beneditinas Missionárias de Tutzing, além de receberem por parte do representante religioso católico de Caruaru, o Cônego Osvaldo Brasileiro, um convite para a abertura de um educandário, estariam corroborando na criação de um *habitus* por meio de um projeto de evangelização, que era articulado aos interesses defendidos pelo Bispo de Olinda e Recife a nível local, mas também nacional quando afirmava que:

Devo esforçar-me, em tudo e por tudo, para que o meu Deus, Mestre e Senhor, viva e reine, principalmente, nos indivíduos, na família e na sociedade que, irmanadas comigo nos laços do mesmo sangue, da mesma língua, das mesmas tradições, da mesma história e do mesmo porvir, comigo vivem sobre a mesma terra, debaixo do mesmo céu (Dom Leme, Carta pastoral, 1916, p.3).

A colaboração ou articulação traçada entre a iniciativa do Cônego e os interesses da Igreja de Roma, defendidos pelo bispo, e às ações de fundação de um educandário católico por parte das Irmãs Beneditinas Missionárias Beneditinas de Tutzing em 1920 conseguiram articular e por em prática um dos vários projetos para a defesa do catolicismo a nível nacional no início do século.

E nessas condições abrir uma escola confessional em Caruaru não se resumiu apenas em um educandário, era necessário criar uma cultura de dominação simbólica e para isso o imaginário coletivo foi uma estratégia construída para que assim fosse realizado o projeto.

3 SAGRADO CORAÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO IMAGINÁRIO COLETIVO CRISTÃO

A educação em si, por sua vez, tem como força essencial a construção de conceitos sociais, possui ações de poder e dominação

capazes de reverberar no meio que está inserido e fortalecer a sua replicabilidade entre os pares.

Segundo Paulo Freire, não existe educação sem força ideológica, toda ela está carregada de intenções políticas ao modo dos que buscam instituir suas respectivas posições na sociedade.

Deste modo, quando o Colégio Sagrado Coração é inaugurado em Caruaru havia intencionalidades no seu fazer pedagógicos, os princípios cristãos católicos estavam contidos em suas ações cotidianas e, sobretudo nas práticas e vivências dos presentes na instituição.

Entretanto antes mesmo das práticas pedagógicas, o imaginário coletivo foi utilizado de maneira bastante contundente na fundação do colégio, sendo esta estratégia, um método bastante explorado pelas Irmãs Beneditinas para a criação do campo de dominação simbólica na cidade e região.

A escolha do nome dado ao colégio, "Sagrado Coração", já se apresentou bastante expressivo para a sociedade, uma estratégia cuja meta foi atingir o imaginário coletivo local em prol do cristianismo.

Segundo a mitologia cristã, Cristo é a chave central para a salvação das almas e encontro com Deus a partir do sacrifício maior.

Segundo o epistemólogo [Bachelard], muito longe de ser faculdade ele "formar" imagens, a imaginação é potência dinâmica que "deforma" as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção, e esse

dinamismo reformador das sensações torna-se o fundamento de toda a vida psíquica porque "as leis da representação são homogêneas", a representação sendo metafórica a todos os seus níveis, e, uma vez que tudo é metafórico, "ao nível da representação todas as metáforas se equivalem". Certamente, essa "coerência" entre o sentido e símbolo não significa confusão, porque essa coerência pode afirmar-se numa dialética. A unidade do pensamento e das suas expressões simbólicas apresenta-se como uma constante correção, como uma perpétua afinação (Durand, 2012, p. 30).

A compreensão do símbolo e o seu sentido podem apresentar-se como metafórico dialético, onde, cada sujeito vai concebê-lo de forma imagética diante do dado que lhe foi oferecido a partir da sua relação cultural que está inserido.

Em várias culturas o coração é entendido de maneiras diversas e sua representação não está unicamente ligada apenas ao fator biológico como um órgão do corpo humano que pulsa sangue, em muitos casos está correlacionado ao fator simbólico do amor, da vida, do ódio, enfim, das mais diversas maneiras de representações sociais.

Conforme o dicionário dos símbolos, os autores destacaram o sentido da palavra para o coração em diferentes culturas: para os gregos as atividades intelectuais estão localizadas no coração. Para os hindus, em seu duplo sentido movimento (sístole e diástole), representa a expressão e a concentração do universo. No sufismo, o coração é o órgão da percepção e instituição, conforme a expressão "o olho do coração". Para os egípcios significa o centro da vida, da inteligência e da vontade. Segundo a fórmula mágica de Osíris, o coração é o deus humano. Na tradição judaica cristã é o símbolo da pessoa interior

e a sede da sabedoria, sendo a meditação sinônimo de apelo ao coração. No Corão, representa a contemplação e a espiritual, sugere para o muçulmano o que é secreto no ser humano (Chervalier; Gheebant, *apud* Falcade, 2010, p. 49).

Deste modo entende-se o Sagrado Coração de Jesus como um símbolo associado à manifestação da misericórdia de Deus para os homens, representa o amor pleno à humanidade, interpretação essa que vai à contramão do cientificismo positivista que defende o racionalismo.

A partir da laicização do estado brasileiro a disputa entre o catolicismo e a ciência se tornou mais acirrada projetando um espaço de debate a fim da consolidação do campo de dominação simbólica. Se o imaginário coletivo do simbolismo é inquestionável do ponto de vista da crença, o cientificismo irá projetar um discurso inverso, porém com o mesmo grau de relação perante a sociedade, a crença na ciência será a busca do marco elementar do cientificismo do século XX em diante.

Contudo uma forma de cooptar os dois discursos mitificados e suas verdades entendidas como inquestionáveis o Colégio Sagrado Coração é apresentado à cidade de Caruaru como um produtor de ciência, mas embasado nos princípios cristãos.

Discurso que buscou minimizar e engrandecer os dois lados da mesma moeda, se a ciência era uma via que já não teria mais volta do ponto de vista das mentalidades culturais pós século XIX, o cristianismo iria ser o responsável pela base elementar da formação plena do sujeito e o colégio o grande equalizador de equilíbrio.

Em 26 de novembro de 1941, no jornal "O Farol"²⁸, o Colégio Sagrado Coração é apresentado como um recanto de saber científico, mas embasado na religiosidade. Segundo o periódico

O Colégio do Sagrado Coração esse recanto adorável de santidade, empório magnífico de luz e de saber, que baseado em uma religião religiosa e sadia, prepara a mulher para o dia incerto de amanhã, esse Educandário moderno que todos os anos nos presenteia com uma turma luzida de moças prontas para o futuro, está, a esta hora, como todo aquele que cumpre o seu dever, satisfeito e feliz. Contemplando, vaidoso e risonho, o seu trabalho gigantesco e fecundo, útil muito nobre e grande trabalho demorado e meticuloso, mas absolutamente patriótico, altruístico, necessário, bonito (O Farol 26-11-1941)

Uma dupla função exercida pelo Colégio perante a sociedade, mostrar que é possível ser dotado do conhecimento científico, quanto ter suas raízes diante do "Sagrado Coração". Uma ambiguidade funcional buscando também a valorização do patriotismo, que era também de interesse da Santa Sé, isto é, associar a imagem do Cristo morto e ressuscitado aos interesses do Estado brasileiro.

E diante das grandes mazelas sociais que o Brasil passava na primeira metade do século XX nada melhor como o Sagrado Coração para

²⁸ O farol era um periódico produzido por professores ou estudantes do colégio sagrado coração de caruaru até meados dos anos 70 tinha como objetivo difundir notícias políticas, culturais, sociais e econômicas da cidade e do brasil. entretanto seu grande foco era a divulgação da importância dos valores cristãos para os que frequentavam o educandário, mas também conseguia atingir pessoas externas quando ocorriam eventos da instituição em datas ou ações comemorativas.

garantir a paz nacional, porquanto a Igreja Católica vai se empenhar em construir a idéia do carisma, do amor, de um acolhimento humano que foi dado em meio à morte de cruz, simbologia ligada à salvação do pecado original e de um alto preço da culpa humana.

O imaginário se coloca muito forte diante da construção de uma narrativa mítica, o mito está atrelado a fatores históricos que a partir de sistemas dinâmicos tratam de produzir sentidos, em seguida, a narrativa mítica, junto ao imaginário, é capaz de fortalecer e produzir esquemas de doutrinas religiosas como o Sagrado Coração de Jesus.

Decorre daqui que a função da imaginação consiste em equilibrar biológica, psíquica e sociologicamente quer os indivíduos, quer as sociedades face a civilização tecnocrática e iconoclasta. O imaginário, essencialmente identificado com o mito, constitui o primeiro substrato da vida mental, da qual a produção conceptual é apenas um estreitamento (Araújo; Teixeira, 2019, p. 9).

Sendo assim, o mito se torna um fator acima do questionamento histórico ou cultural, é o enquadramento do ponto essencial e supremo do conceito sacralizado que, a ninguém é dada a condição de questionamento.

O símbolo passa a ser a expressão cultural do arquétipo que é puramente social por meio de um sistema, entretanto o mito está colocado para além do arquétipo, mesmo que um dependa de outro para a inteligibilidade formal.

Diante tais arcabouços teóricos e metodológicos é possível entender as estratégias de construção do campo de dominação simbólica com a fundação do Colégio Sagrado Coração de Caruaru.

Um ponto explorado pelas Irmãs ao fundar o Colégio foi quando, a princípio, a instituição teve o seu nome modificado segundo o jornalista Antônio Miranda, ao escrever uma matéria comemorativa referente aos 75 anos de existência da instituição.

No periódico *O Farol*, jornal produzido e publicado pelo próprio colégio, o primeiro nome foi “Divino Coração”, entretanto como bem relata o jornalista “Colégio Divino Coração, nome que não pegou” (*O Farol*, setembro de 1975).

A matéria escrita pelo jornalista Antônio Miranda não nos dá mais subsídios para entender o porquê do nome não ter “pegado”. Contudo outros textos publicados pelo periódico *O Farol* apresenta alguns indícios das razões da troca do nome do educandário e um deles é a ligação mítica da própria razão simbólica do Sagrado Coração de Jesus.

E todos têm um esplendido Farol, mais brilhante que os milhões de sóis que povoam o universo, o Espírito Divino no Divino Mestre, cujo Coração, Sagrado por Deus e pela Humanidade, preside os destinos do Educandário, guiando-o serena e seguramente, através de todas as vicissitudes e encapelados mares, para um porto feliz, seguro e radiante possam refulgir e medrar os espíritos cultos e piedosos das moças do Grande Educandário (*O Farol*, 26/11/1941).

A expressão “Sagrado Coração” está, portanto, ligado ao conceito do “Sagrado por Deus e pela Humanidade”, que contém o “Espírito Divino no Divino Mestre”, eis a razão da troca do nome do Colégio, é a busca da criação de um campo de dominação simbólica a partir do imaginário cristocêntrico perante a sociedade caruaruense, a referência maior, Cristo morto e ressuscitado em prol da humanidade.

Sendo assim temos que a simbologia do Sagrado Coração de Jesus aparece atrelado ao Colégio antes mesmo de sua inauguração, fortalecido por dois eixos de ordem cristã romana.

O primeiro, fortalecendo um direcionamento do sacrifício divino pela humanidade. Sacrifício este que, foi concebido de maneira dupla, o Deus que se fez carne, primeiro sacrifício quando deixa a sua posição divina se igualando aos humanos, e logo mais adiante a morte pelo pecado na cruz se tornando a própria iniquidade para que todos e todas que nele cressem sejam salvos como sendo o segundo sacrifício.

Assim temos o ciclo dramático que é a trajetória de um Deus que lutou pela humanidade e conseqüentemente deve ser reconhecido como símbolo de veneração pelo seu ato divino.

O segundo, este de ordem metodológica imagética simbólica, é a comunhão de estar presente no espaço do “Sagrado” que, de modo equivalente seria o mesmo de consagrar-se a Cristo, como nos mostra a matéria do jornal O Farol: “Cofiar uma filha ao Colégio do Sagrado Coração,

é garantir-lhe meios seguros de uma formação completa (O Farol 26/11/1941).

A expressão *Colégio do Sagrado* é uma linguagem simbólica por meio de um trocadilho literário, não sendo apenas uma instituição de ensino qualquer, mas um educandário pertencente ao próprio Cristo.

Essa forma de se apresentar à população caruaruense corresponderia como um templo sagrado, o monte olimpiano, e não apenas uma instituição de ensino, era o recanto da habitação divina, o santo dos santos, usando uma linguagem monoteísta do antigo testamento, dentro de uma cidade que ainda estava em processo de avanço urbanístico.

Nesse intuito temos a formação de um *schème*:

Os *schèmes* são responsáveis pelas imagens de caráter coletivo. Fazem parte dos aparelhos psíquicos e biológicos dos seres humanos. Geram os impulsos mínimos do que serão ou são (proto)ideias, que neste minimalismo se traduzem em esquemas antropológicos. Estes se conformam em arquétipos, que por sua vez atuam através de liberação de energia psíquica e biológica: induzindo aos símbolos, na tríplice acepção de Durand – gestuais, linguísticos e icnográficos (Cavalcanti, 2015, p. 21).

A tríplice acepção que faz constituir o arquétipo, na perspectiva de Durand, estará presente com a abertura e a escolha do nome do educandário, a linguagem social, isto é, o colégio do Sagrado, o icnográfico projetado no próprio coração do Cristo dotado de amor para com a humanidade quando morto e ressuscitado, e por fim, gestuais em meio às

práticas de comunhão cotidiana realizadas no interior da instituição pelas próprias Irmãs estimulando a rememoração de um ciclo mítico atemporal projetando um *habitus* a partir do imaginário coletivo em Caruaru.

É a representação simbólica do ponto de ligação entre o divino e o humano. Essa ação é, sobretudo quando se busca fortalecer o *relegare* entre o sujeito e a divindade e, estando no interior do Colégio, ou entre as representantes de Deus, as Freiras, promovendo um campo de dominação simbólica.

Em outras palavras, a coercividade fundamental da sociedade está não nos mecanismos de controle social, mas sim no seu poder de se constituir e impor como realidade. O caso paradigmático disto é a linguagem (Berger, 1985, p. 25).

Quando usada a linguagem “formação completa”, o periódico destaca que não se pode ser um humano tal qual a “completude da criação do Éden” sem a presença de Deus, sendo tais discursos um ataque direto a tudo que não fosse cristão católico, era preciso, portanto pertencer ao Colégio do Sagrado Coração para que fosse possível está perto de Deus.

No sentido bíblico, a palavra “coração”, remete à intimidade da pessoa, ao seu núcleo, à sua totalidade. Falar do Coração de Jesus é falar do Verbo de Deus em sua intimidade – interioridade, em sua totalidade (Falcade, 2010, p. 50).

Tem-se então que o imaginário não se resume apenas em porque ele é tal qual, mas sim a sua narrativa que o envolve sendo ele irredutível a todas as estruturas que o rodeiam.

O colégio, em meio narrativa do Coração de Jesus, mas também as representações que os sujeitos que estão a sua voltam carregam, são forças plurais que acabam por promover uma construção imagética discursiva que vai moldando uma prática cotidiana para que, assim seja formalizado, o campo de dominação.

O imaginário, assim enraizado num sujeito complexo não redutível às suas percepções, não se desenvolve, todavia em torno de imagens livres, mas impõe-lhes uma lógica, uma estruturação, que faz do imaginário um “mundo” de representações. (Araújo; Teixeira, 2019, p. 10)

A lógica que tanto necessitava para a construção se dava pela pedagogia do exemplo como uma economia de trocas simbólicas. As religiosas para fins de legitimação carregam em si uma linguagem social, são elas ministras e representantes de Deus.

Entendidas como mulheres de bom zelo e respeito perante a sociedade, um arquétipo icônico carregando consigo a máxima da competência da boa prática de Cristo ou de servas do Deus que tudo doou a humanidade.

As Irmãs passavam, portanto, a apresentar o verdadeiro sentido do Sagrado Coração, promovendo uma dialética constante. Se o próprio símbolo e sua narrativa mítica do Sagrado Coração a partir do colégio não fosse capaz de trazer a inteligibilidade cristocêntrica entre os caruaruenses, as religiosas apresentavam pelas práticas cotidianas o que é ser servo ou serva, do Sagrado Coração.

Essa tripla condução que vai da narrativa mítica, da pedagogia e da prática existente sobre o que é o Sagrado Coração, por meio da representação simbólica do colégio e das ações cristãs das consagradas, cotidianamente foram capazes de construir no início do século XX em Caruaru o imaginário coletivo sobre o cristianismo.

Todo o simbolismo é, pois, uma espécie de gnose, isto é, um processo de mediação por meio de um conhecimento concreto e experimental. Como uma determinada gnose, o símbolo é um "conhecimento beatificante", um "conhecimento salvador" que, previamente, não tem necessidade de um intermediário social, isto é, sacramental e eclesiástico. Mas esta gnose, porque concreta e experimental, terá sempre tendência a figurar o anjo dentro dos mediadores pessoais do segundo grau: profetas, messias e, sobretudo, a mulher (Durand, 1993, p. 31).

Para Gilberto Durand a presença de um sacerdote acaba por fortalecer o símbolo dando um grau de legitimidade e em especial importância para a sua narrativa mítica.

A presença das religiosas do Colégio Sagrado Coração, ao se instalarem na cidade no ano de 1920, se tornaram arquétipos de uma narrativa entorno de Maria, a mãe de Jesus, uma mulher que foi serva de Deus ao conceber o Salvador.

Não diferente, as Irmãs da Congregação Beneditinas Missionárias de Tutzing seriam as "Marias", novas mulheres anunciadoras e simbolicamente progenitoras que deram luz ao Coração do Cristo Jesus em Caruaru com a fundação do educandário.

Esse constante equilíbrio do arquétipo e do símbolo promovendo um *schème* do imaginário coletivo cria uma teia da objetivação cotidiana que vai implicar diretamente no subconsciente dos sujeitos que habitaram o educandário fazendo defrontar a realidade para ele apresentada buscando uma subjetivação-objetivada do meio que está inserido.

Eis o *schème* do imaginário coletivo fundado em Caruaru em oito de setembro de 1920, não era apenas mulheres representantes de uma congregação religiosa, mas arquétipos simbólicos carregados de uma linguagem mítica associada à Maria quando recebe a mensagem do anjo Gabriel que iria ser mãe de Jesus o Salvador da humanidade.

Semelhantemente o Cônego Osvaldo Brasileiro se torna o “novo Gabriel” anunciador do Messias quando realizando o convite às Irmãs Beneditinas Missionárias de Tutzing de levarem o Coração de Cristo, o Salvador, ao interior do agreste pernambucano.

Estava, portanto aí traçado o ciclo mitificado da salvação, que desta vez, no interior pernambucano, para salvar a humanidade do pecado da laicização do século XX. Assim temos que

O homem produz também a linguagem, e sobre esse fundamento e por meio dele, um imponente edifício de símbolos que permeiam todos os aspectos da sua vida. Há boas razões para pensar que a produção de uma cultura não-material foi sempre de par com a atividade do homem de modificar fisicamente o seu ambiente (Berger, 1985, p. 19).

Deste modo, temos com a fundação do Colégio Sagrado Coração e a economia de trocas simbólicas exercidas por meio das Irmãs Beneditinas Missionárias de Tutzing, uma estratégia de consolidação do campo de dominação simbólica católica, a partir do imaginário coletivo, na cidade de Caruaru e região na primeira metade do século XX, época essa em que, a Igreja Católica, a nível nacional, se viu com a necessidade de garantir suas influências no campo religioso brasileiro em detrimento de seu poder de força política com a laicização do Estado.

CONCLUSÕES

Ao final do presente artigo foi possível compreender como o imaginário coletivo foi capaz de projetar/imprimir um campo de dominação simbólico na cidade de Caruaru.

Em diferentes épocas históricas da humanidade e meios a várias formas de linguagens simbólicas, forjaram estratégias de dominação por grupos que conduziram instituições como a Igreja Católica, por exemplo.

Não diferente, na cidade de Caruaru no início do século XX, foi possível à Santa Sé, à Igreja do Brasil e de Pernambuco, junto com a Congregação das Beneditinas Missionárias de Tutzing, projetarem o símbolo do Sagrado Coração de Jesus a partir da fundação de um colégio, o primeira da cidade.

Objetivos necessários a uma época em que a Igreja vivenciou o processo de laicização do Estado Brasileiro, afetando diretamente os interesses de manutenção do seu *status quo*.

O educandário se tornou um espaço de fé em meio ao pedagógico, enquanto sistema de dominação simbólico, o objetivo central esteve, em a medida de práticas educativas, debater e vivenciar no interior da instituição, uma comunidade de valores cristão que deveriam ser reproduzidas constantemente entre os pares e, sobretudo replicadas para além do campo escolar.

Esta ação passa a um grau de compactação de valores historicamente forjados pela Igreja Católica no ocidente, mas que ainda precisava de se estabelecer no município de Caruaru.

Os símbolos, quando articulados no interior das culturas, geram entre os sujeitos um grau de significação, aceitação e reprodução cultural para que, em seguida, práticas comunitárias de reciprocidades possam fortalecer elos religiosos. Foi necessário, portanto, acionar o mais elementar dos sentidos humanos, o seu imaginário, este que quando alcançado em proporções maiores são determinantes para condicionar culturas diversas. Assim, com a chegada do Colégio Sagrado Coração em, 8 de setembro de 1920, na cidade Caruaru, é iniciado um projeto de construção do imaginário coletivo do cristianismo entre os cidadãos de maneira mais efetiva.

Ao mesmo tempo a narrativa mítica cristocêntrica também foi bastante explorada na simbologia das Irmãs responsáveis pela fundação do Colégio, pois os arquétipos que as mesmas representavam equivaliam à própria mãe de Jesus, Maria, ou seja, deram luz ao Salvador em épocas e condições distintas.

Então, mediante a produção do conjunto de elementos simbólicos cristãos, foi constituída em Caruaru, na primeira metade do século XX, uma comunidade que replicava os valores da Igreja Católica, estabelecendo no município, um estatuto de poder e influência cultural por meio do imaginário coletivo.

Por tanto, concluímos defendendo que uma das estratégias de dominação simbólica na primeira metade do século XX em Caruaru, se deu a partir da exploração do imaginário coletivo cristocêntrico entre os que, fizeram parte direta ou indiretamente, da primeira instituição de ensino do município.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Péricles. AGÊNCIA E ESTRUTURA: O conhecimento praxiológico em Pierre Bourdieu. **Estudos de Sociologia**, Rev do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 12. n. 2, p. 97-118.

ARAÚJO, Alberto Filipe; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009.

AZZI, Riolando. DO BOM JESUS SOFREDOR AO CRISTO LIBERTADOR: Um aspecto da evolução da Teologia e da Espiritualidade católica no Brasil. **Persp. Teol.** 18 (1986) 215-233.

AZZI, Riolando; KLAUS, van de Grijp. **História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretações a partir do povo**: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil: 1920-1930. **Revista: Red Iberoamericana de Inovación y Conocimiento Científico**. Síntese; Vol. 4, No. 10 (Año 1977).

BERGER; Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma sociológica da religião**. Organização Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Berceles. São Paulo: Paulus, 1985.

BORBA; Fernanda Matos de. **Confessionalidade Na Escola: A Relação Entre Religião E Educação No Projeto Educativo Da Rede Marista**. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia: São Leopoldo, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Brasiliense, 1989.

CAVALCANTI, Carlos André. **O que é imaginário? Olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand.** Carlos André Cavalcanti, Ana Maria Cavalcanti. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história.** Rio de Janeiro, RJ: Forense, 2001.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história. **Revista Theory, Culture and Society**, vol. 4, nos 2-3, junho de 1987.

CHERQUES, Hermano Roberto Thiry-. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática.** Rio de Janeiro 40(1):27-55, Jan./Fev. 2006.

CINTRA, Sebastião Leme da Silveira. **A Carta Pastoral de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme quando Arcebispo de Olinda, saudando os seus diocesanos.** Vozes, Petrópolis, s/d (a original é de 16 de julho de 1916). <http://institutogratia.org/carta-pastoral-de-1916-cardeal-leme/> Acessado em: 10-06-2022.

DALLABRIDA, Norberto. A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário. **Educação**, vol. 32, num. 2, mayo-agosto, 2009, p. 185-191.

DURAN, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral.** I Gilbert Durand: tradução Hélder Godinho. 4. ed. São Paulo: Editora WMF-Martins Fontes, 2012.

DURAN, Gilbert. O retorno do mito: introdução à mitodologia. Mitos e sociedades. **Revista FAMECOS.** Porto Alegre, nº 23, abril 2004.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Presses Universitaires de France, 1964. Tradução (da 6. ed. franc. - 1993): Carlos Aboim de Brito revista pelo Gabinete Técnico de Edições 70, Ltda.

DURAND, Gilbert. O pensamento mítico. **Source: Grial**, t. 32, no. 124, (outubro, novembro, dezembro 1994. p. 501-518.

FALCADE; Neusa. **Coração de Jesus: história, cultura e teologia em torno de uma devoção religiosa**. Dissertação de Mestrado Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Área de Atuação, Concentração em Teologia Sistêmica, 2010.

FERNANDES, Silvia Aparecida de Sousa; PIANTKOSKI, Marcelo Adriano. A organização escolar no Brasil e a instalação de escolas católicas no início do Século XX. **Revista @mbienteeducação**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 22-34, jul./dez. 2010.

FERREIRA Jr. Amarillo. **História da Educação Brasileira: da colônia ao século XX**. São Carlos: EduFSCar, 2010.

FREIRE, Silvia Helena de sá Leitão Moraes. **A cultura escolar no Colégio Nossa Senhora das Vitórias em Assú/RN (1927-1947)**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Educação, Programa de Pós Graduação em Educação. Natal, 2019.

NUNES, Clarice. **História da educação brasileira: novas abordagens de velhos objetos**. *Teoria & Educação*. n.6, 1992. p.151-182.

OLIVEIRA, Amauri. **Bourdieu, Chartier e os Diálogos entre a Sociologia e a História**. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* Vol. 5 Nº 9, julho de 2013.

PACHECO; Alexandre. **As implicações do conceito de representação em Roger Chartier com as noções de habitus e campo em Pierre Bourdieu.** ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

SILVA, Robson de Oliveira. **Colégio Interno Confessional Na Primeira República: Um Estudo De Caso No Brejo Paraibano.** II Congresso Nacional de Educação (CONEDU).
<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/15611> ISSN: 2358-8829.
Acessado em: 10-06-2022.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. **Notas Sobre A Liderança De Dom Sebastião Leme No Brasil.** Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões. ISSN: 2358 – 3037, 2021.

ARQUIVOS PESQUISADOS

Arquivos da Diocese de Caruaru, Pernambuco.

Periódico: O FAROL, Arquivos Do Colégio Sagrado Coração.





AUTORES



Eduardo Lima Leite

CV: <http://lattes.cnpq.br/5898527804850812>

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor com Dedicção Exclusiva da Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em Sociologia (PPGS) pela Universidade Federal da Paraíba (2004) e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (2001). Tem experiência na área de Antropologia e Sociologia, em especial nos temas risco e medo (medo social e terrorismo). Saúde (uso e abuso de álcool e outras drogas). TICs (tecnologia da informação e comunicação). Religião (religiosidade popular e devoção) e (espiritualidade e saúde). Integrante do grupo de pesquisa Teleducação e Telessaúde (CSTR/UFCG).

Filipe Francisco Neves Domingues da Silva

CV: <http://lattes.cnpq.br/2664013901837503>

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, onde leciona na Pós-graduação em Ciência Política. Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (2009) Bacharel em História pela Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (2006). Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (2005.) Atualmente é professor do Grupo Gênese de

Ensino (GGE).

Francisco Airton Bastos Silva Filho

CV: <http://lattes.cnpq.br/6381310622801041>

Professor substituto no curso superior tecnológico em gestão em turismo e hotelaria pelo Instituto Federal de Alagoas - IFAL. Responsável Administrativo pela Unidade de Ensino Técnico e Profissionalizante Napoleão Barbosa - NB/SENAI. Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (Atual). Mestrado em Antropologia Social pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas - UFAL (2018 - 2020). Pós graduado em Docência para o Ensino Superior pelo Centro Universitário CESMAC. (2015-2016). Licenciatura em História pela Faculdade Campos Elísios - São Paulo, SP. Bacharel em Turismo pela Faculdade Latino Americana de Educação - FLATED e pelo Centro Universitário Cesmac. (2007 - 2012). Membro efetivo do Grupo de Estudo e Pesquisa em Religiosidade Popular Sociedade e Cultura - GPRESOC. Professor nas Áreas de Humanas e Sociais, Aplicadas. Pesquisador. Membro do Conselho Editorial da Editora Olyver. Membro e sócio correspondente da Academia Palmeirense de Letras - Palmeira dos Índios - Alagoas.

João Victor de Oliveira Estevam

CV: <http://lattes.cnpq.br/0322821801737969>

Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2023.1). Integrante do Grupo de Pesquisa "Estudos Transdisciplinares em História Social", do Curso de História da UNICAP. Participa dos projetos de pesquisa em equipe "AS NARRATIVAS DO SAGRADO, suas comunidades, seus agentes, seus espaços e suas celebrações, na história da sociedade brasileira na época Republicana" e "A HERANÇA DA REFORMA: Ler e reler a Reforma, passados 500 anos de seu início". Em sua primeira fase da pesquisa do PIBIC (2019-2020) executou o Plano de Trabalho "É PRECISO QUE O NOSSO AMOR ATRAVESSSE OS MARES: Irmãs da Sagrada Família no Recife, no início do século XX". Na segunda fase, como Bolsista, PIBIC, da UNICAP (2020-2021), desenvolveu o Plano de Trabalho "É preciso que o nosso amor atravessasse os mares: Irmãs

da Sagrada Família em Pernambuco, no início do Século XX, fase 2". Em seu terceiro ano, (2021-2022) como PIBIC, Bolsista, da UNICAP, desenvolveu o seguinte Plano "Declarada e Coroada: as Narrativas em torno de Nossa Senhora do Carmo no Recife, no início do Século XX". Pesquisas sob orientação do Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques. Outra plataforma: Academia.edu: <https://unicap-br.academia.edu/Jo%C3%A3oEstevam>.

John Lennon José Oliveira da Silva

CV: <http://lattes.cnpq.br/6179312097495333>

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Graduado em História pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru - FAFICA em 2013. Na mesma instituição entre 2011/2012 foi aluno-pesquisador no Programa de Iniciação Científica (PIC/FAFICA) como bolsista, integrando o Núcleo de Pesquisa - NUPESQ. Em 2016 tornou-se Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. É pós-graduado em Metodologia do Ensino de História e Geografia pela UNINTER, e desenvolve pesquisas ligadas aos temas: Ditadura Militar no Brasil, Igreja Católica, História das Elites, Teologia Patrística e Patrologia, Cinema, Cultura Popular e História de Caruaru. Lecionou nas áreas de História e Ciências no Ensino Fundamental II da Escola Municipal Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e da Escola Municipal Belmiro Gonçalves da Silva em Toritama-PE, Escola Estadual de Referência em Ensino Médio Nicanor Souto Maior, Escola Técnica Estadual (ETE) Nelson Barbalho e Escola Estadual de Referência em Ensino Médio Prof. Lisboa em Caruaru-PE, tendo atuado também com o ensino de Geografia, Sociologia e Filosofia em escolas públicas e privadas.

José William Lopes Torres

CV: <http://lattes.cnpq.br/2745135658353960>

Doutor em Ciências da Religião pela, Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP (2023). Mestre em Ciências da Religião também pela UNICAP (2016). Licenciado em História, pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, FAFICA (2011). Estudou a consolidação do campo de dominação católica na cidade de Caruaru, Pernambuco, a partir do

imaginário coletivo cristocêntrico desenvolvido pela Congregação das Beneditinas Missionárias de Tutzing (1920 - 1950) a partir da fundação do Colégio Sagrado Coração. Pesquisou os processos de produção do medo ao comunismo, a partir do discurso da Igreja Católica, na década de 1950. Interessa-se por temas de História do Brasil Republicano e História da Igreja Católica no Brasil, na década de 1950. Membro do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social, da UNICAP. Atualmente é professor, do Colégio Sagrado Coração e da rede Estadual de Ensino do Estado da Paraíba.

Juane Braúna Alves

CV: <http://lattes.cnpq.br/7216862335180295>

Graduanda em Museologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Tem interesse nos seguintes assuntos: conservação de acervos históricos, arte sacra, antropologia da religião e história da arte.

Lucas Costa Monteiro

CV: <http://lattes.cnpq.br/5937493153007284>

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. É mestre em Teologia pela Faculdades EST - São Leopoldo (*2015-2017). Possui graduação em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza (2015). Atualmente é empregado - Colégio Santo Tomás de Aquino. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Tradições e Escrituras Sagradas, atuando principalmente nos seguintes temas: modernidade, indígenas, piedade popular, interpretação bíblica e técnica médica.

Luiz Carlos Luz Marques

CV: <http://lattes.cnpq.br/0026868525664989>

Doutor em História das Religiões pela Università degli Studi, Bolonha, Itália (1998). Professor Adjunto I da Universidade Católica de Pernambuco. Membro do Comitê Científico de Pesquisa, CCP (desde 2014), desenvolvendo os seguintes projetos de pesquisa em equipe, AS

NARRATIVAS DO SAGRADO, suas comunidades, seus agentes, seus espaços e suas celebrações, na história da sociedade brasileira da época republicana e TRANSDICIPLINARIEDADE, COMPLEXIDADE, IMAGINÁRIO E DECOLONIALIDADE NO ENSINO RELIGIOSO. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Estudos Transdisciplinares em História Social, da UNICAP e membro do Grupo de Pesquisa Videlicet - Estudos em Religiões, Intolerância e Imaginário, da UFPB. Desenvolve, também, com o Prof. Dr. Riccardo Burigana, de Firenze, os projetos A HERANÇA DA REFORMA: Ler e reler a Reforma, passados 500 anos de seu início e THE SECOND VATICAN COUNCIL IN INTERCONTINENTAL AND INTERCULTURAL PERSPECTIVES: orientation and motivation for 21st century theologies. É ligado às seguintes instituições de pesquisa no exterior: Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia e Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia.

ACADEMIA.EDU: <https://unicap.academia.edu/LuizCarlosLuzMarques> e <https://luizcarlosluzmarques.academia.edu/>

Madson Machado de Medeiros Ferro

CV: <http://lattes.cnpq.br/5756709418020057>

Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2023.1). Especialista em Docência no Ensino Superior pela UniCesumar. Licenciado em Educação Física pela Universidade Federal de Alagoas. Integrante do Grupo de Pesquisa "GEESE - Grupo de Estudos em Espiritualidade, Saúde e Envelhecimento", do Curso de Mestrado em Ciências da Religião. Pesquisas sob orientação do Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior.

Marcondes José Rodrigues

CV: <http://lattes.cnpq.br/6146354011174940>
<https://orcid.org/0009-0007-4677-6647>

Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco., Especialista em ensino de História pela UFRPE, graduado em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (2005). Atualmente é professor - Secretaria de Educação de Pernambuco e professor da secretaria municipal do Carpina - PE. Eventualmente Trabalha como professor

formador da prefeitura municipal de Paudalho-PE.

Marlon Oliveira Martins Leandro

CV: <http://lattes.cnpq.br/6588962742799305>

Licenciado e mestre em matemática pela UFPE, especialista em Gestão Pública pela UPE e doutorando em Ciências da Religião pela Unicap. Foi professor da UFPE, da rede estadual de ensino de Pernambuco e atualmente está no campus Afogados da Ingazeira do IFPE, onde leciona disciplinas em cursos técnicos e superiores, além de trabalhar na Direção de Controladoria, como Encarregado Substituto de Dados Pessoais (LGPD) do IFPE. Também é membro do Grupo de Política Institucional e Ciências Humanas (GPICH), no IFPE, e do grupo de pesquisa Religião Cristã, Fundamentos e Desafios Contemporâneos, na Unicap; desenvolve pesquisas sobre temas relacionados à Gestão Pública, à Filosofia da Religião, à Lógica Matemática e à Educação.

Rodrigo Abrahão Moisés da Silva

CV: <http://lattes.cnpq.br/6141837230844368>

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Alagoas (2008), especialização em Mídias na Educação pela Universidade Federal de Alagoas (2013), Mestre em História Social pela Universidade Federal de Sergipe (2022). Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente é professor do Instituto Federal de Alagoas - Campus Arapiraca.

ISBN: 978-65-00-77588-4

CD



9 786500 775884