ISSN 1806–0315

ECOS DO IESMA

ECOS DO IESMA - São Luís v.4 n.1 jan./jun.2006

ECOS DO IESMA

ISSN 1806 - 0315

ECOS DO IESMA - São Luís v. 4 n. 1 jan./jun. 2006

CORRESPONDÊNCIAS:

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Rua do Rancho, 110 – Centro – CEP: 65.010-540 – São Luís – MA
Fone: (98) 3231 3235 – Fax: (98) 3221-3972
Revistaecos@iesma.com.br

ECOS DO IESMA

Instituto de Estudos Superiores do Maranhão. _ São Luis, 2006.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.4, 22cm.

1. Filosofia 2. Teologia 3. Ciências Religiosas I. Título

CDU 1:2 (051)

ECOS DO IESMA

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO
Credenciado pelo MEC – Port. 1521, DOU 22/05/02

Diretor-Geral
Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Acadêmico
Fr. José Luís Leitão

Diretor Administrativo
Pe. Raimuno José Araújo Sarges

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente: Janilson Viégas
Coordenador Geral: Pe. Cláudio Roberto S. Cruz
Produção Editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO:

Pe. Flávio Colins
Lúcia Cristina Ferreira Lopes
Maria Celeste Miranda Pinheiro
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho
Rogério Ferreira Oliveira

ECOS DO IESMA é uma publicação do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão – IESMA, e tem por objetivo a divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, na área de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

As opiniões expressas na Revista **ECOS DO IESMA**, são de responsabilidade exclusiva de seus autores, não representando necessariamente o ponto de vista oficial do instituto.

SUMÁRIO

EDITORIAL.....7

ARTIGOS

A MITOLOGIA COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO.....9

Cláudio Zannoni

PERSPECTIVAS TEOLÓGICO DOUTRINÁRIAS DAS RELIGIÕES ESPITULISTAS.....23

Lyndon de Araújo Santos

PERSPECTIVAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO MARANHÃO.....46

Sergio F. Ferretti

O PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES....73

Carmen Almeida Portela

Raimundo Portela Filho

EDITORIAL

Pensar supõe o desejo do estranho, o desejo de lançar-se para o novo. A existência do desejo, a presença insistente da ausência, a capacidade para articular o que ainda não está, a cisão entre o feito e o fazer, entre o dito e o dizer são forças que nos impelem para o inevitável: o confronto com o que há, com a existência, com nossas circunstâncias, com a abertura para a busca e com os horizontes.

Pensar é buscar, é pergunta que ecoa no desejo da ressonância para a promoção do encontro.

ECOS DO IESMA na ânsia de sua pequenez está aberta para essa gigantesca tarefa de se constituir como uma possibilidade de incentivo ao pensar, ao confronto, ao debate e como espaço de encontro e construção.

Ansioso deste desejo o IESMA promove a cada ano sua semana acadêmica, que se constituem justamente em um ambiente sadio de exposições, debates, discursões, diálogos visando promover o pensar a reflexão e o encontro.

Neste número em especial *ECOS DO IESMA* oferece ao leitor um excelente material como resultado dos debates e exposições apresentados na nossa última semana acadêmica cujo tema foi Papel das Religiões na Construção da Justiça da Paz e da Ecologia. Além de um excelente artigo dos professores Carmem Portela e Raimundo Portela Filho sobre a problemática mente-corpo em Descartes.

Janilson Viégas

A MITOLOGIA COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO

*Cláudio Zannoni**

1 INTRODUÇÃO

O que propomos aqui é uma reflexão sobre a mitologia indígena enquanto fundamento da religião e fonte de sabedoria.

É com esse pensamento que nos posicionamos frente à mitologia para que cada um, num *mergulho* despojado de idéias pré-concebidas, possa sentir o poder e o dinamismo da palavra viva. É importante observar que o mito não nos oferece uma leitura fácil, ora seus significados parecem fluir com leveza e transparência, ora nos parece uma nebulosa.

Poderíamos começar este texto com explicações sobre o significado da palavra mito. Contudo, optamos por iniciar com uns fragmentos da narrativa sobre o surgimento da morte entre os Krĩkati.[1]

> Hopin, preste atenção no que vou fazer. Dizendo isso, Sol atirou um limão na água e este afundou, mas, pouco tempo depois voltou à superfície da água: assim é que deve ser: a pessoa morre, logo volta a viver. Lua apanhou uma pedra, atirou-a na água. Depois de muito esperar ambos perceberam a pedra não voltaria, então Lua sentenciou:

---

* *Doutor em Sociologia, Professor adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA.*

[1] Povo indígena de língua Jê, família Timbira, que habita o Sul do Maranhão, entre os municípios de Montes Altos, Sítio Novo, Amarante e Lageado, cuja população atual é de 620 indivíduos.

> pronto, Hopin assim é que deve ser, a pessoa morre e não volta nunca mais, senão a terra não vai agüentar.

Existe um número considerável de narrativas que abordam o fenômeno morte. Todas elas encontram um pretexto para esse inexorável destino, mas em nenhuma delas se percebe a necessidade de explicar, de forma descritiva, tal fenômeno. Apenas mencionam uma época em que a humanidade conheceu a imortalidade.

O evento morte, no entanto, só é tratado no que diz respeito à humanidade. Vemos humanos que morrem ou se transformam em animais, plantas, acidentes geográficos, astros. Uma vez assumida a nova condição, estão livres da morte. Os seres humanos assumem, nas narrativas, status de ator, enquanto a natureza é o cenário. O *castigo não é vivenciado pelo cenário, mas pelos atores do drama.*

É provável que o narrador não dê razão a *Pud* (Sol). A morte não é um fenômeno aceito pela humanidade. Ouvindo esse mito, se é tentado a fazer parte da cena e deter a mão de *Pydlureh* (Lua) antes que este atirasse a pedra. Poderíamos dizer, antes que *batesse o martelo*, dando-nos a sentença final, definitiva e irrevogável, afinal, nesse contexto, a morte não é a expiação de um pecado original, como no Gênese; nós, os humanos daqui, não comemos do fruto proibido. Então, por que morrer, se viver é tão bom? Porém *Pudlureh* se desvencilharia de

nós e sentenciaria, como de fato sentenciou: "se ninguém morrer a terra não suportará". Eis a mensagem profética do herói trickster[2]: a terra não suporta uma super-população.

A principio nos parece que Pyd era o grande aliado da humanidade, eliminando do seu caminho todos os obstáculos. No entanto, a atitude de *Pydlureh* pode ser considerada profética, se olhada à luz da realidade atual.

2 A IDENTIDADE ATRAVÉS DOS MITOS

Ao falar em identidade tenetehara[3] podemos dizer que esta é a resultante de uma rede de estruturas diversificadas e imbricadas, que orientam o comportamento dos indivíduos em sociedade. É o fruto de um processo do qual participa através da aquisição de normas comportamentais que ajudam na construção da personalidade.[4]

---

[2] Assim Darcy Ribeiro (1980, p.57). define o trickster: "ele não tem poder próprio para as transformações, toda a sua ação é verbal, consiste na argumentação sagaz que, alegoricamente, explica as cruezas da vida e as justifica." Carvalho (1988, p. 160), referindo-se a Lua como herói trickster, diz que "ele é importunador , quebra tabus (o que provoca a sua morte ou mortes renovadas) e possui, portanto, caracteristicas dinisíacas" ou de enganador .

[3] Povo indigena de lingua tupi que habita a Pré-Amazônia maranhense. Sua população atual é de cerca treze mil índios.

[4] Na tentativa de lançar tal integração do lado antropológico e alcançar, assim uma imagem mais exata do homem, quero propor duas idéias. A primeira delas é que a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábito -, como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam programas) - para governar o comportamento. A segunda idéia e que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente depende de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento. (GEERTZ, 1978, p.56).

O paradigma do Tenetehara é sintetizado no mito por excelência desse povo. Seu modo de ser, viver existir se inspira nas gestas dos gêmeos[5], heróis que andam pelo mundo à procura do pai. Nesse peregrinar enfrentam muitas dificuldades e provações. Embora possuindo caráter oposto; e portanto um deles pode ser considerado herói trckster, eles se complementam, sendo que os poderes de um se refletem nas fraquezas do outro. Assim, podemos antecipar que o caráter Tenetehara é resultante da junção do caráter de cada um dos heróis míticos.

Percebe-se, nessa narrativa a manifestação do ideal a ser perseguido. Maíra-ira engloba em si todas as características do ser Tenetehara. O ethos que o faz perceber-se como indivíduo e como povo. Dessa maneira, podemos dizer que o Tenetehara elaborou sua identidade, sintetizando elementos fortes, capazes de renascer ou, pelo menos, renovar-se, assim como elemento frágil, aqui simbolizado pelo animal (Mucura). Contudo, este também ganha *status* de imortal, numa grande aliança entre os três níveis: humano, natural e sobrenatural. Essa aliança é o paradigma dos Tenetehara.

---

[5] Lévi-Strauss, ao analisar um mito salish, insere o mito dos gêmeos em "um grande ciclo mitológico registrado desde o Atlântico até o Pacífico, que os mitógrafos americanos designam pelo nome-código *Lodge boy and thrown-away*, tem por heróis gêmeos cujo nascimento é cercado por circunstâncias que fazem prever que terão temperamentos opostos. Este mito está próximo daquele dos Tupinambá: nos dois um ogro mata uma mulher grávida e tira do seu corpo gêmeos(supra:52). Na vulgata norte-americana, ele deixa um na cabana e joga o outro no riacho, onde é achado. Criados juntos, os dois meninos viverão diversas aventuras no decorrer das quais - como acontece com os filhos gêmeos de Maíra-Atá no mito tupinambá - sua diferença original continuará a se manifestar.(LÉVI-STRAUSS, 1993 p. 64).

Ainda dentro dessa mesma temática temos um mito Jê Timbira, que fala de duas moças krikati, as quais optaram pela condição humana, enquanto que os demais menbros de sua família, à exceção da mãe e do filho mais velho, transformaram-se em animais. O destino de duas moças, em meio à natureza, sem parceiros sexuais humanos, de um modo ou de outro seria o fim, uma vez que elas não representavam nenhuma possibilidade de continuidade. Ambos, graças a um estratagema, que só a cultura lhes propiciou, conseguiram escapar do assédio do ogro e, mais tarde, destruí-lo. Mas, não tiveram a mesma sorte no confronto com os seriemas que as curraram até a morte. Porém, quando tudo parece perdido, eis que suas vulvas feitas em pedaços, presas a estacas posicionadas em circulo, surgiu a primeira aldeia. Mas não foi só, dentro de casa havia mulheres e crianças. Não seria isso o começo da vida em sociedade?

Não é menos carregada de pesar a narrativa que fala do surgimento das diversas tribos timbira. O mito fala uma aldeia tão grande que, para cruzá-la, seriam necessários dois dias de viagem. Com apenas um dia se conseguiria chegar ao meio pátio. Lá, o indivíduo pernoitava para seguir viagem ao amanhecer. Aconteceu que, por uma causa de um velho, o qual não gostava de ouvir barulho de crianças, ou por causa de um cantor, que não gostava de ouvir o canto do gavião pinhé[6] (ave de estimação de um outro cantor), a aldeia se dividiu em tantas unidades quantos eram os pares de caminhos radiais. O grupo que permaneceu na *aldeia grande* é o

[6] *Milvagochimachima*

Krikati, que ainda hoje tem saudades daquela *Idade de Ouro* representada pelo mito da Aldeia Grande.

Se, no sacrifício das moças temos a unidade, após a fragmentação, no mito da Aldeia Grande percebemos que aquele corpo primevo, recomposto na forma de aldeia, volta a ser fragementado. A fuga de todas as crianças e jovens da aldeia grande, por causa do conflito com o velho é indício de que se incorreu em entropia. Por essa razão, é necessária a dispersão em busca de sua perpetuação.

3 MITO: história que narra a vida de um povo

A *perda do paraíso*, apresentada em diferentes versões, por diversos grupos culturais, marca (não cronologicamente) o começo da diferenciação entre natureza e cultura. Ambas se colocam em campos opostos, porém há uma interdependência, ou se desejarmos, uma dependência da primeira em relação à segunda.

O distanciamento da humanidade em relação à natura, deu-se de forma traumática *Antes viviamos todos juntos, o céu era baixinho*. Mas um dia esse equilíbrio foi rompido; humanos e animais não voltariam a viver em harmonia. Eis os infinitos *porquês* camuflados em meio a afirmações ou respostas contidas nos mitos.

Quando dizemos que o mito é a história que narra a vida de um povo, acreditamos que essa história não é linear, com episódios delimitados pelo tempo e não está circunscrita a um espaço físico, real, concreto, mas uma história cuja única datação é marcada pelo termo

antiguidade que, ironicamente, é o atual. Se dá, portanto, nas sociedades indígenas uma curiosa combinação, porém muito importante, de um tempo tempo cíclico com o tempo linear. Isto é, na medida que os mitos retomam o mesmo assunto, este é também atualizado a partir da experiência de cada povo e, portanto, o tempo também é específico a cada sociedade. Com isso, queremos afirmar que as sociedades, que ainda valorizam a oralidade, não estiveram paradas no tempo, e assim, chamar a atenção para alguns aspectos da mitologia.

Ela não é linear apenas por não contar o tempo cronológico, mas porque um mito não está preso a um único episódio. Começa geralmente com um, este passa a funcionar, metaforicamente, com uma haste de onde vão brotando infinitos ramos, folhas, etc.

Queremos com isso mostrar que os mitos não são fruto da fantasia, nem devaneios de um povo, mas uma forma de contar sua história, suas conquistas, suas perdas, seus valores etc.

4 A RELAÇÃO SOBRENATURAL, HOMEM E NATUREZA

Nas narrativas indígenas do Brasil por nós conhecidas, não se percebe a existência de divindades terríveis como é o caso do Deus Sol dos Aztecas.

Nossas divindades, geralmente gêmeos, antagônicos, porém, companheiros, se empenham, ao máximo, para tornar a terra um lugar aprazível, rico em vegetais e animais para saciar a fome de todos.

O consumo, no entanto, deve ser regulado. Ninguém dever matar mais que o necessário para saciar

a fome. Não deve haver desperdício. Quando isso ocorre, o responsável é punido, não por uma divindade mas por espíritos. Estes irão coibar as atitudes ilícitas no que tange a caça e a pesca.

A natureza é a morada dos espíritos. Respeitá-la é condição indispensável à continuidade da espécie humana. Os tabus relacionados à menarca, ao parto etc., funcionam como mandamentos que regulam a relação do homem com a natureza.

A morada dos espíritos varia conforme a cosmologia de cada povo. No entanto, podemos constatar que ele está relacionada sempre a agentes naturais: água, céu, terra, floresta, debaixo da terra etc. Para os Guarany a terra prometida se realizaria na subida ao céu; para um povo tupi está relacionada, quase sempre, à água, para um povo jê à floresta.

Não há, portanto, um lugar determinado para o culto, nem há um *panteon* de divindades a serem adorados, tampouco um sacerdote mediador entre sociedade e mundo espiritual. Para o indígena, os espíritos estão em todo lugar porque a natureza está presente em todo lugar. Todas as ações dos indivíduos estão regidas pela vida espiritual. A caça, a pesca, a agricultura, o nascimento, a puberdade, a morte, estão relacionados à sua convivência com a natureza.

> Quando tenho que fazer um remédio para as crianças, aí peço muito à natureza, aí eu queimo o casco de jebuti, o caso tem um cheiro muito desagradável; coloco também os cabelos da raposa, o pau de cedro para fazer fumaceira de quinta p'ra sexta, para o espírito, ou o mau

> olhado, e combater todos os espíritos que se aproximar aí, e eles vão embora. Assim nós protege nossas coisas. Toda vez que tem que pagar uma casca num pau, tem que primeiro pedir. Como por exemplo, tem um cipó, que sobe num pé de árvore, e até o vai cobrindo. Aquele cipó é bom p'ra remédio de asma, é bom p'ra inflamação, é bom p'ra corar, é bom p'ra tudo. Então, a gente pede à natureza porque antes de tomar o líquido dela, tem que pedir à natureza. Então, a gente toma e fica corado. (KABOITING TENETEHARA).

Isto está presente nos rituais e no dia-a-dia de cada indivíduo. Quando, entre os Tenetehara, por exemplo, o pai do neonato que está cumprimento o resguardo, precisar sair da casa onde está recolhido com sua mulher e a criança, leva consigo uma tala de canajuba com a qual corta o ar por onde ele passa. Isto porque o mundo, para os Tenetehara, está traçado de uma série de teias, semelhantes à teia de uma aranha, representado os espíritos dos quais ele precisa se defender por causa de sua condição vulnerável. Durante a menerca, a menina moça, no dia do ritual, leva sempre consigo um charuto de palha de tawari, bem seguro em sua mão, com o qual ela se defende dos espíritos durante esse período de passagem.

A relação do homem com a natureza é sempre perpassada pelo sofrimento, conforme narram os mitos sobre a entrega dos bens materiais, da agricultura etc. Geralmente a práxis atual de cada povo, está relacionada a um fato mitológico que narra um período anterior, de bem estar e um outro, o atual, de sofrimento. Mas o sofrimento é sempre seguido por uma conquista que,

geralmente, é dádiva de entes da esfera sobrenatural. Nesse sentido, podemos dizer que a relação homem-sobrenatural, homem-natureza, esta repleta de espíritos, é uma relação sofrida mas, ao mesmo tempo harmoniosa, uma vez que entre eles se dá uma cooperação importantíssima para a vida de cada indivíduo e da cada comunidade.

Assim, o mito se estabelece a partir de uma relação dialética práxis-ideologia-práxis, na qual a ideologia é representada pela mitologia, como visão de mundo de cada povo, e a práxis está relacionada ao modo de vida da sociedade. Nesse sentido, os mitos refletem a vida de cada povo, ao mesmo tempo em que esta interfere e, às vezes, modifica o mito para se adaptar às situações conjunturais da própria comunidade. Desse modo, a dinamicidade do mito é fundamental para cumprir com sua função especifica dentro da sociedade.

5 A ATUALIZAÇÃO DO MITO NOS RITUAIS

A origem do ritual Wý'tý é explicada através do mito Kukroh, um jovem corredor Krikati. Este havia se ausentado da aldeia para caçar e, durante essa atividade capturou um filhote de Kukret', ser fantástico subaquático. Criado pelos indígenas, ele aprendeu a falar a língua Krikati para, então poder ensinar a estes o ritual das máscaras. (BARROS, 2002).

Mito semelhante (A sociedade dos cachorros) é narrado pelo povo Cree das Florestas do Nordeste da América do Norte. Essa narrativa fala de um jovem caçador de águias que, de sua tocaia escutava o rufar de

tambores. Não conseguindo conter sai curiosidade sai em direção ao som. Descoberto pelos animais ele é convidado a participar na qualidade de observador, do ritual. Ao término deste, os animais são exortados pelo líder a entregar suas virtudes ao jovem caçador: a coruja doou sua capacidade de enxergar na escuridão, o búfalo, sua força e assim por diante. Ao finalizar, esse líder dos animais pede ao caçador que os homenageie ensinando aos indígenas a fazer esse ritual. (SPENCE, 1997).

Entre os Tenetehara os rituais foram-lhes ensinados pela tribo subterrânea das onças míticas. Por causa da imprudência, um jovem foi levado ao mundo inferior, como punição por ter desejado a pele de uma dessas Onças para, com ela, fazer vestimentas, quebrando, portanto, um tabu ao tentar matá-la. Seu irmão, dono da tocaia, resolveu seguir os pingos de sangue e, assim, conseguir chegar onde o outro havia sido levado. Naquele momento as Onças estavam realizando um ritual que ele passou a observar com muito interesse. Porém, foi flagrado pelos raptores de seu irmão, mas estes não o censuram, ao contrário, o chefe convidou-o a participar para, assim aprender. O jovem gostou da idéia, pois seu povo naquela época não sabia cantar. (ZANNONI, 2002).

A ida outro mundo, apontada pelos mitos em questão, é um fato para a vida de um povo indígena. Essas viagens de heróis circunscrevem-se à idéia da não autoria humana de certos bens culturais. Deles resultam conquistas importantes no campo da cura, dos rituais. E o que são as curas senão a retirada de um espírito

vingativo que vem cobrar a contrapartida pela quebra de tabus? E o que vem a ser uma quebra de tabus numa sociedade indígena senão o rompimento de um compromisso do homem em relação à natureza? Não conhecemos nenhuma narrativa que trate da proibição ao homem de matar animais para saciar a fome, enquanto mitos que tratam de punições a este por matar em excesso, por matar fêmeas prenhes ou com crias, por matar quando a caçada a certas espécies lhe é interdita são abundantes. E se o homem rompe esse compromisso, os espíritos que cuidam da natureza também se libertam dele e começam a agir. Suas ações atingem os mais vulneráveis, aqueles cujo corpo não foi *fechado*, as crianças. Por essa razão, os rituais são momentos celebrativos de alianças com os espíritos onde a lição maior é viver em harmonia com a natureza. Quebra de tabus implica em morte. A curto prazo, de entes querido; a longo prazo de um universo maior que inclui todas as formas de vida. E em todas elas comparecem os espíritos da natureza. Em suma, o acesso a esses bens dependem de uma mediação com a natureza, lugar por excelência dos poderes sobrenaturais.

Podemos, portanto, concluir dizendo que uma das funções do mito, através dos rituais, é afirmar e atualizar crenças, valores e normas.[7]

Essa abordagem é um olhar a partir de fora, e por isso, tem suas limitações. Por mais que busquemos, o mito, vivo e dinâmico na memória coletiva sempre será

---

[7] Os mitos são "narrativas sagradas" que falam a respeito de seres sobrenaturais e heróis, e sobre a origem das coisas. Ao explicar que as coisas chegaram a ser criadas graças a atitudes de seres sagrados, os mitos validam ou legitimam crenças, valores e costumes, particularmente aqueles pertinentes às relações éticas. (NANDA, 1994, p. 329, tradução nossa)

maior (ainda bem) que a *moldura* a eles dada pelas teorias. É importante enfatizar que não estamos propondo respostas, mas o debate sobre esse universo tão rico que é a mitologia. Em fim, gostaria de concluir com o pensamento de Carvalho (1979, p.12):

> Os mitos de criação são as mais dolorosas e aflitivas interrogações que o homem faz para si mesmo, mais que propriamente respostas. Cada mito de criação contém todas as dores de parto da humanidade inteira, se conseguimos sentir todos os problemas que ele reflete e propõe.

REFERÊNCIAS

BARROS, Maria Mirtes dos Santos. **A arte Krikati**: uma abordagem sociológica. 2002. 275 f. Tese (Doutorado em Sociologia)-Programa de Pós-graduação em Sociologia, UNESP, Araraquara (SP), 2002.

CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger de. Soleil e Lune. Lès jumeaux mythique et lê caractere trocheur. In: **Lès grandes figures religieuses:** lire lê polythéisme. Paris: Universidade de Besançon, 1998. 1 v.

_____. **Juraparí**: estudos de mitologia brasileira. São Paulo: Ática, 1979.

GERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lice**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NANDA, Serena. **Antropologia cultural**: adaptaciones socioculturales. Quito (Equador): Instituto de Antropologia Aplicada, 1994.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SPENCE, Lewis. **Mitologia Norte Americana**: guia ilustrado. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1997.

ZANNONI, Cláudio. **Mito e sociedade Tenetehara.** 2002.321 f. Tese (Doutorado em Sociologia)-Programa de Pós-graduação em Sociologia, UNESP, Araraquara (SP), 2002.

PERSPECTIVAS TEOLÓGICO DOUTRINÁRIAS DAS RELIGIÕES ESPITULISTAS:

perspectivas, enfoques, desafios

Lyndon de Araújo Santos[1]

1 INTRODUÇÃO

Começo fazendo uma confissão quanto ao tema desta exposição. Não sei quais são as expectativas de todos aqui presentes diante de uma apresentação sobre as *perspectivas teológico-doutrinárias das religiões espiritualistas*. Talvez eu venha a frustrar um pouco o rigor que este tema propõe, pois o seu caminho natural seria discutir, confrontar, conciliar ou tentar encontrar pontos de contato, nas diferentes interpretações entre as religiões denominadas espiritualistas e, obviamente, a teologia cristã, esta tomada como ponto de partida. O subtítulo, no entanto, me ajudou a repensar o caminho desta narrativa ao propor *perspectivas, enfoques e desafios*.

Isto porque o meu pertencimento a campos do saber diferentes produz abordagens diferentes quando vou falar de um tema como esse, embora as relações entre elas sejam sempre possíveis mas não pouco conflitantes. A história, a teologia, as ciências sociais e a prática pastoral no contexto protestante, se interpenetram e se excluem, causam conflitos e exigem maior acuidade

---

[1] Professor do Departamento de História da UFMA, Coordenador do Curso de História da UFMA, Doutor em História pela UNESP – Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis/SP.

no estudo e na compreensão de um objeto como este. O múltiplo pertencimento, no entanto, torna-se extremamente desafiador, inquietante e revelador dos modos de ver, sentir, falar, pensar e relacionar com uma expressão religiosa estranha à minha própria tradição religiosa mas não estranha ao campo da história das religiões.

Contudo, as perspectivas mais recentes dos estudos culturais (HALL, 2003) alcançam os diversos campos do saber, e têm colocado para os estudiosos a necessidade cada vez maior de interpretar fenômenos sociais considerando a sua polifonia, a sua polissemia, a sua pluralidade de faces. Neste sentido, o múltiplo pertencimento auxilia no sentido de poder contemplar as religiões espiritualistas sob enfoques e diálogos com outras leituras.

E isto atinge diretamente a expressão *perspectivas teológico-doutrinárias*. Afinal, falamos de qual perspectiva teológica? A cristã católica conservadora, tradicional, progressista ou carismática? A cristã evangélica reformada calvinista, luterana, pentecostal ou neopentecostal? Os dos mil anos de teologia cristã produziram diferentes perspectivas acerca da revelação, do sentido da natureza e missão da Igreja, o lugar da trindade, a economia da salvação, a ética no mundo, enfim, um leque por demais amplo e aberto que se torna impossível esgotá-lo. Temos, portanto, as teologias das Igrejas do Oriente (Ortodoxa, Copta, Síria, Russa) e do Ocidente (Católica Romana e Protestantes), seguindo as tradições de cada seguimento. O cristianismo é uma

religião de inúmeras faces e as teologias correspondem a este universo plural. Como, então, falar de perspectivas teológico-doutrinárias dentro deste cardápio de teologias e idéias?

Como protestante, sou *inclinado* a seguir as concepções deste seguimento religioso, identificando-me com traços e linhagens específicas deste universo por demais fragmentado que é o protestantismo. Este alinhamento se torna por demais curioso para um historiador, quase teólogo e pastor evangélico falar das religiões espiritualistas num encontro promovido por uma instituição católica. Quanto mais ao sabermos que as concepções evangélicas no tocante a estas religiões estão carregadas de préconcepções e de problemas conceituais, sem falar das questões hermenêuticas, proselitistas e apologéticas.

No entanto, é dentro desta tradição em diálogo com as ciências sociais e a história, tendo a Palavra de Deus e a encarnação de Deus em Cristo como fonte e paradigma teológicos, que vamos caminhar no esforço de abordar as religiões espiritualistas. Cabe acrescentar, além de tudo, que em alguns teólogos católicos da atualidade encontro subsídios fundamentais para lidar com um tema da ecologia e do diálogo inter-religioso (ARNOULD; KÜNG, BOFF). Sendo assim, confesso a ecleticidade ao tentar falar das religiões espiritualistas, partindo de um estranhamento inevitável, mas elaborando uma abordagem que nos leve a uma pauta comum do diálogo Inter-religioso em busca da justiça, da paz e da ecologia.

2 DIFERENTES PERSPECTIVAS

A teologia é uma das perspectivas para se abordar o religioso. Podemos falar das religiões a partir de diferentes perspectivas.

2.1 Ciências Sociais e a História

Para as ciências sociais a religião é uma produção humana dotada de sentido e que corresponde às práticas sociais de indivíduos e grupos. Ela estuda as formas religiosas e as estruturas sociais. Na origem histórica das ciências sociais (século XIX), a religião foi compreendida a partir de categorias hierarquizadas como primitivas e modernas, religião ou magia, Igreja ou seita, sacerdote ou mago, dentre outras dicotomias.

Para a História das Religiões o fenômeno religioso é estruturador das sociedades antigas e modernas, e está sujeito a comparações através da morfologia do sagrado, dos mitos e dos ritos próprios de cada religião, a fim de chegar-se ao que Mircea Eliade denominou de *religião primordial* (ELIADE). Para a recente História Cultural, a religião é uma produção simbólica e de sentido, compreendida a partir de sua linguagem e interpretação (RICOUER), de suas práticas, seus discursos e estratégias. As doutrinas religiosas estão desprovidas de qualquer estatuto de *verdade* que não seja histórica, ou seja, sujeita ao tempo e ao espaço das relações sociais e culturais. São verdades situadas e construídas enquanto códigos de sentido e formadoras de identidades sociais.

2.2 Fenomenologia da religião

> A fenomenologia religiosa é o estudo sistemático do fato religioso nas manifestações e expressões sensíveis, ou seja, do comportamento humano, com a finalidade de apreender o seu significado profundo. (PIAZZA, p. 18 apud GOTO, 2004, p. 58).

Ela tem como objeto o estudo do fenômeno religioso, ou seja, o que se mostra por si. Trata-se de uma perspectiva humana do religioso enquanto fenômeno especificamente humano. Ela não supõe a existência de Deus como a teologia. Ela busca compreender o significado profundo da religiosidade, interpretando a sua essência (hermenêutica ontológico-existencial).

Ela, portanto, pesquisa os fatos religiosos empregando o método comparativo na classificação destes fatos. No entanto, procura aprofundar o estudo do significado destes fenômenos que expressam o pensamento e o sentimento com respeito a Deus (GOTO, 2004, p. 59). A fenomenologia da religião procura identificar as características comuns das diversas religiões, partindo do pressuposto de que é possível obter-se um quadro comum às várias religiões. Daí classificar estas religiões estabelecendo comparações, diferenciações e hierarquias entre elas (primitivas, sapienciais, proféticas, espiritualistas).

Nesta classificação, há variações entre os autores. Nas religiões espiritualistas estão incluídas as religiões afro-brasileiras, o espiritismo e a teosofia. Para alguns, no entanto, as religiões afro-brasileiras são colocadas em separado na análise fenomenológica. Outros, contudo, acrescentam neste bloco das religiões espiritualistas as

seitas orientais tais como Seicho-no-iê, Hare Krishna, Amanda Marga, Perfect Liberty e outras.

Para os propósitos desta exposição, partiremos da classificação das religiões espiritualistas que incluem o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. Esta discussão, porém, embora nos ajude a identificar os universos de cada religião em suas diferenças e semelhanças, apresenta limitações quando perguntamos pelas relações sociais e atuações no tempo e no espaço produzidas pelas religiões. Em outras palavras, as religiões são históricas e estão sujeitas às transformações culturais das sociedades. Elas representam visões de mundo que predefinem práticas, estratégias, éticas e comportamentos de significados próprios a partir dos códigos de sentido de cada uma delas. Daí não ser possível chegar-se a uma compreensão do fenômeno religioso como algo imutável e constante na história dos povos e das sociedades.

3 TEOLOGIA

Para a teologia em geral, a religião é uma expressão do espírito humano desejoso do sagrado, do numinoso (OTTO), do transcendente. A natureza humana se volta para a busca religiosa enquanto necessidade de encontro, de satisfação existencial, de expiação da culpa religiosa, de conquista da vida pós-morte. O religioso surge pela perplexidade da condição humana diante de *misterium*.

Desta forma, todas as religiões seriam a expressão deste desejo criado por Deus e mediado pelos rituais, pelos mitos, pelas doutrinas, pelas instituições religiosas, pelos sacedortes e verdades particulares de cada culto.

As religiões, portanto, teriam as suas *teologias* porquanto constroem suas formas próprias de compreensão de Deus ou dos deuses. Em outras palavras, as religiões elaboram formas racionais explicativas das revelações de suas divindades, seus atos, suas demandas, seus rituais. Os nomes para este evento sagrado, o Deus cristão ou Iahveh judaico, muda de designação de acordo com os contextos culturais de cada grupo social, etnia ou nação.

A teologia *clássica*, no entanto, se mantém no campo da fé e da revelação (GOTO, 2004, p. 56). A teologia cristã parte do pressuposto da revelação do Deus único através da natureza, da história, das culturas, das consciências, da razão, das tradições e das escrituras sagradas. Ela também afirma a revelação plena do Deus criador na pessoa de seu Filho Jesus Cristo por meio da encarnação. Segundo o teólogo protestante (TILLICH apud GOTO, 2004, p. 59) "[...] a teologia é a exploração metódica dos conteúdos da fé cristã, que visa elaborar respostas às questões levantadas na existência humana." (GOTO, 2004, p. 59). Para Tillich (1987), Deus é a preocupação última com o sentido da existência.

A teologia está historicamente ligada à ortodoxia de uma instituição religiosa denominada Igreja, que estabeleceu durante séculos cânones da verdade, dogmas teológicos, confissões sistematizadas e *corpus* doutrinários. Sendo assim, pode-se pensar nas *perspectivas teológico-doutrinárias* das religiões espiritualistas tomando como padrão e modelo, as dualidades fundadas pela teologia cristã ocidental, legatária do pensamento greco-romano.

Neste caminho, ela funcionaria a partir de binômios como ortodoxia/heterodoxia, verdade/heresia, canônica/apócrifa, cristandade/paganismo, Igreja/seita. As religiões espiritualistas estariam categorizadas a partir destes dualismos sempre categorizada na segunda parte dos binômios. Um tipo de teologia que esteve a serviço da expansão da cultura ocidental, da formação dos estados nacionais, do colonialismo e da dominação sobre os povos nativos da América, Ásia e África.

Mas nem todas as religiões apresentam *teologias* nos moldes ocidentais e cristãos, judeus ou islâmicos, no sentido de um conjunto de dogmas que formam um sistema de crenças bem organizado e fechado a serviço de uma instituição sagrada (Igreja, Estado, Sinagoga). Muitas das religiões não apresentam sacerdotes especialistas encarregados não somente do serviço sagrado mas na preservação das doutrinas e das tradições que sustentam as instituições sagradas. Este corpo de sacerdotes é formado por intelectuais encarregados de pensar permanentemente a atualização da verdade e dos rituais da religião.

O caso das religiões espiritualistas torna-se particular pois não se constituem a partir de sistemas fechados de doutrinas sistematicamente organizadas. Elas possuem, no entanto, cosmovisões próprias acerca da natureza e das relações entre sociedade e meio ambiente. Estas cosmovisões se diferenciam da cosmovisão cristã que parte da idéia do Criador pessoal criando as todas as coisas como expressão de sua bondade.

As religiões espiritualistas atribuem conteúdos sagrados aos elementos da natureza e a ligação inerente entre o ser humano e esta natureza. Na tradição judaico-cristã, o universo é distinto do Criador e foi criado tendo como sujeito-agente o homem-mulher com a vocação de domínio e cuidado da terra. A dimensão da vocação humana encontrada no Gênesis em *dominar* a terra, por certo, contribuiu para a atitude da cultura ocidental em agir sobre a ordem criada a fim de dominá-la no sentido da destruição a serviço dos interesses políticos, econômicos, militares e religiosos.

Para as religiões espiritualistas, por exemplo, a memória dos ancestrais está presente na correnteza dos rios, na formação das montanhas, nas formas das árvores, enfim, nos eventos da natureza carregados de sentido. Seus mitos fundadores dão significado e papel ao relacionamento com o meio ambiente animado por entidades, forças espirituais e energias a favor ou contra os destinos humanos. Desta forma, a consciência espiritualista em relação ao universo ou cosmos torna-se outra porquanto parte de outro paradigma oposto ao paradigma cristão e ao paradigma da dominação que a civilização ocidental construiu.

Tendo em vista a amplitude das denominadas religiões espiritualistas e com o propósito de tornar este debate um instrumento útil para o nosso contexto, optamos por analisar as crenças espíritas. Isto porque as demais religiões espiritualistas no Brasil assimilaram conteúdos das crenças espíritas-kardecistas em seus cultos. Outra razão é a de que faltam estudos mais densos

para se compreender o lugar das crenças espíritas na religiosidade brasileira. Sendo assim, podemos ver o kardecismo como uma matriz de crença e de sentido que se propagou na cultura religosa brasileira no decorrer do século XX. Este conjunto de crenças sustenta visões de mundo e perspectivas relativas à justiça, à paz e à ecologia.

4 AS RELIGIÕES ESPIRITUALISTAS E O ESPIRITISMO: enfoques

O que são religiões espiritualistas? São as *religiões do espírito* ou os cultos que afirmam e se relacionam com espíritos que ouvem, falam, interferem e atuam na chamada realidade natural. As religiões espiritualistas, de maneira geral, desenvolveram formas de contato e diálogo com estes *espíritos*, bem como explicações acerca dos problemas humanos a partir de eixos doutrinários como a reencarnação e o karma.

O espiritismo tem como objetivo ser "[...] filosofia, ciência e religião ao mesmo tempo." (PIERUCCI, 2000, p. 290). Para o pedagogo francês Léon Rivail ou Allan Kardec (1864):

> O Espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, mas, pelo contrário, como uma das forças vivas e sem cessar atuantes da Natureza, fonte de uma imensidade de fenômenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados para o domínio do fantástico e do maravilhoso. (O Evangelho Segundo o Espiritismo)[2]

[2] Kardec publicou: O Livro dos Espíritos (1857), o Livro dos Médiuns (1861), o Evangelho segundo o Espiritismo (1986) e o Céu e o Inferno (1865).

O *spiritisme* de Kardec foi "[...] apenas uma das tradições espiritistas que emergiram na segunda metade do século XIX." (VASCONCELOS, 2003, p. 94). Ele denominava sua doutrina de a *terceira revelação* que superaria as doutrinas de Moisés e de Cristo. Intentava reconciliar a ciência à religião e trazer esclarecimentos para o estado de ignorância do povo quanto aos mistérios e às maravilhas, escondidos pelo clero católico. O mundo espiritual compõe-se de forças vivas e sem cessar atuantes na Natureza, fonte de uma imensidade de fenômenos. Ou seja, a natureza enquanto realidade dada está submetida à ingerência de *forças vivas*, uma natureza que não se explica por si mesma.

Esta espiritualização não se fez descolada do contexto de uma França sitiada pela secularização, pelo racionalismo e pelo cientificismo. A proposta de Kardec apontava na direção contrária à naturalização do mundo espiritual ou ao fim da espiritualização do mundo. Vasconcelos (2003, p. 99) retrata o contexto europeu da segunda metade do século XIX:

> Vivia-se num mundo em que a ciência desenvolvia técnicas e instrumentos capazes de atribuir realidade objetiva a seres, matérias e forças que até entção deslumbravam ou aterrorizavam sem se deixar domesticar. Não era de todo inverossímil que, mais tarde ou mais cedo, a alma e os espíritos pudesem também ser objetivados.

O *kardecismo* se diferencia da doutrina no espiritismo em geral. Em França, "[...] o Kardecismo [...] elaborou uma teodicéia própria e tornou-se bastante mais exclusivista e também anticlerical", se comparado aos Estados Unidos e Grã-Bretanha. (VASCONCELOS, 2003, p. 96). Nos EUA e na Inglaterra desenvolveu-se o que se denominou de *psychical research* e que foi mais tarde

chamado de parapsicologia. Num primeiro momento, o espiritismo foi uma moda que começou por varrer salões burgueses, geralmente por via feminina, e que depois se popularizou, sobretudo nos meios urbanos. (VASCONCELOS, 2003, p. 96)

Fenômenos extraordinários como sons, visões, imagens, levitação de objetos, vozes e outros, despertaram não poucas pessoas à busca de explicações racionais e científicas, sem que necessariamente estivessem associados a crenças como a reencarnação e ao karma. Para seus adeptos, há uma justificativa científica para os fenômenos que ocorrem no cotidiano das pessoas. Trata-se de um sentido atribuído a uma crença da parte dos seus adeptos e participantes. Contudo, é preciso atentar para o conceito de ciência que o espiritismo está se valendo para basear a veracidade de suas práticas e interpretações.

A concepção de ciência oriunda do século XIX, contexto intelectual no qual, o espiritismo moderno surgiu, atribuía a si mesma o estatuto de verdade superior às outras verdades pretensamente provadas como a verdade religiosa e a verdade filosófica. O espiritismo apropriou-se da concepção positivista de ciência para estruturar sua própria verdade *religiosa*, tendo uma autoridade como fonte superior às outras fontes.

No entanto, como toda religião, o espiritismo apresenta crenças e rituais que se constituem em atitudes perante o mundo e a sociedade, são fontes de visões de mundo que conformam práticas sociais. O Espiritismo é uma religião que produz sentidos e representações, visões de mundo e perspectivas éticas. Para alguns, o espiritismo não se considera uma *religião* mas uma *ciência dos*

espíritos, ou seja, sua base é mais científica do que religiosa ou pretende apresentar *provas* científicas para fenômenos paranormais ou da existência da alma, dos espíritos. Em resumo, as crenças espíritas podem ser apresentadas em quatro patamares básicos, os quais apresentam aproximações e/ou conflitos com a teologia cristã tradicional (católica e protestante):

a) a crença na existência de um Deus inteligente enquanto causa suprema de tudo o que existe;

b) a crença na existência da alma ou do espírito, *unida a vida terrestre ao corpo físico, por um elemento intermediário*, denominado de *perispírito*, uma espécie de *corpo etéreo*;

c) a crença na imortalidade da alma e sua evolução contínua em estados progressivos de aperfeiçoamento, cujo instrumento é a reencarnação;

d) a crença na lei do Karma que estabelece a noção de pagamento, de justiça retributiva, de responsabilidade, uma espécie de *lei de talião* cósmica por meio da qual está ausente o sentido de *graça* encontrada no cristianismo.

Estas crenças foram reunidas na obra fundadora do espiritismo escrita por Alan Kardec, uma fonte de autoridade quase revelacional. Nela, o professor francês sincretizou noções antigas dos cultos primitivos, uma fundamentação científica, a crença no contato com os mortos, a ingerência dos espíritos na vida cotidiana e a

classificação destes espíritos, junto com perspectivas cristãs como o valor da caridade e da prática das boas obras. Daí denominar sua obra de "O Evangelho Segundo o Espiritismo", um simulacro dos textos sagrados dos cristãos (os Evangelhos do Novo Testamento) e uma nova interpretação da vida e da existência espiritual.

O que aconteceu com o espiritismo na Europa, seu berço? Stoll (2004, p.181) discorrendo sobre o Espiritismo na França e na Europa em nossos dias, diz:

> Paris, sede do evento [de comemoração dos 200 anos de nascimento de Kardec], ainda guarda a aura mítica de berço de origem da doutrina, embora na França, assim como na Europa de modo geral, Allan Kardec e sua doutrina sejam hoje praticamente desconhecidos.

No Brasil, no entanto, esta situação é diferente. Sua inserção social vem alargando principalmente entre os segmentos da classe média através da literatura espírita, por exemplo, que foi considerada um fenômeno editorial em 2003. Os livros psicografados têm atraído leitores interessados nas mensagens do além, *além* de trazer grandes lucros para editoras.

5 O ESPIRITISMO NO BRASIL

O Brasil ainda é um país predominantemente católico romano (73% segundo IBGE, 2000). No entanto, as perspectivas espiritistas fazem parte da visão de mundo de boa parte da população brasileira. A história cultural e religiosa brasileira nos ajuda a entender porque as crenças espíritas estabeleceram-se no Brasil mais do que uma religião organizada. Os cerca de 2,2 milhões de

espíritas confessos no senso de 2000 não representam um crescimento numérico expressivo passados mais um século da chegada no Brasil. Contudo, as crenças espíritas entranharam-se na cultura religiosa brasileira de várias formas.

Podemos nos dar conta da simbiose das crenças espíritas com outras crenças anteriores no caldo cultural e religioso em que vivemos hoje. Na obra de Ariano Suassuna, *O auto da Compadecida*, o diálogo final entre o Deus Pai, o Filho, Maria e o diabo defronta-se com o dilema de enviar o personagem para o céu ou para o inferno. A decisão foi enviá-lo de volta á terra, ou seja, uma solução espírita para um conflito típico do catolicismo popular. Novelas da Rede Globo têm servido a uma permanente catequese das doutrinas espíritas, divulgando suas verdades em horários nobres. O sucesso editorial dos livros de Paulo Coelho propagou os princípios espíritas.

Historicamente, o kardecismo foi primeiro cultivado pelas elites brancas no Brasil, sendo protegido pelo Estado e legitimado socialmente, denominado de *alto espiritismo*. Nas camadas populares, o *baixo espiritismo* permaneceu com *práticas de sortilégios, curandeirismo e feitiçaria*, enquadradas no Código Penal e associadas a casos de distúrbios mentais (NEGRÃO, 1996, p. 78 apud DILLON; RAMOS, 2003, p. 44). Barreto (2002, p. 85) falou sobre os subúrbios do Rio de Janeiro no início do século XX que possuíam o namoro epidêmico e o espiritismo endêmico.

No início do século XX, as práticas espiritualistas eram perseguidas pela polícia e condenadas pelos códigos de posturas municipais. A Igreja Católica, o protestantismo e o cientificismo condenavam as práticas espiritualistas. A medicina julgava seus praticantes como portadoras de distúrbios mentais. No entanto, é preciso observar que esta perseguição se dava nas classes sociais mais baixas, nas práticas do cotidiano das populações das periferias e dos subúrbios. As práticas espíritas por parte das elites brancas ganhavam outro sentido de superioridade e, por isso, resguardadas.

A história religiosa no Brasil do século XX trouxe mudanças neste panorama primitivo das práticas espíritas no Brasil. Alguns dados merecem ser citados a fim de ajudar na nossa compreensão do lugar do espiritismo na cultura religiosa brasileira.

a) em 1998, pesquisas realizadas pelo Instituto Gallup, constataram que 45,9% dos católicos que dizem freqüentar serviços religiosos afirmam acreditar na reencarnação (STOLL, 2004, p. 182; BLANK, 1995, p. 7).

b) pesquisa feita nos anos de 1997 e 1998 no Distrito Federal revelou que mais da metade da população imagina Deus como *tudo* (52%), depois como *força* (15%), *energia* (13%) e como pessoa (5%). Esta imagem de Deus como *tudo* aproxima-se da explicação kardecista que "[...] o exalta como Ser e Fim Supremo, a meta da perfeição de todo o processo evolutivo dos espíritos, e há uma distância

entre Deus e os homens." (DILLON; RAMOS, 2003, p. 44). Esta mesma pesquisa revelou que, independente da imagem de Deus, "[...] a maioria absoluta dos religiosos afirma que já experimentou a presença de Deus." (DILLON & RAMOS, 2003, p. 36 e 37).

c) no último senso do IBGE (2000), os espíritas kardecistas formavam um grupo de 2,2 milhões de adeptos, localizados basicamente em São Paulo. Do "[...] ponto de vista demográfico, os espíritas habitam mais as zonas urbanas do que as rurais, congregam mais mulheres do que homens e pessoas com mais de 31 anos, de cor branca." (JACOB, 2003, p. 101). O espiritismo foi situado dentro da categoria *Outras Religiões*, sendo identificado como *mediúnica espírita* e diferenciado da mediúnica Umbandista, mediúnica Candomblecista, outras religiões afro-brasileiras, esotérica e espiritualista (JACOB, 2003, p. 103).

d) o Ceris (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) constatou numa pesquisa em cinco metrópoles brasileiras que 57,7% dizem acreditar na vida após a morte sendo que 35,8% destes afirmam crer na reencarnação.

O sistema de crenças do espiritismo, contudo, detém uma profundidade cultural e uma extensão social que ultrapassa os dados dos censos e das estatísticas

(STOLL, 2004, p. 182). O chamado trânsito religioso e as mudanças da *territorialidade religiosa* no Brasil, não são captados pelos índices apontados. "O Espiritismo encontra novos espaços sociais de difusão, pouco mensuráveis, no entanto, estatisticamente." (STOLL, 2004, p. 183).

No Brasil, o espiritismo ganhou maior significado a partir do surgimento de médiuns de renome como Chico Xavier. Xavier desenvolveu um tipo de espiritismo catolicizado onde os ideais de homem-santo, castidade, santidade e simplicidade.

> Confundindo-se com a própria história do Espiritismo no Brasil, esse modelo por ele criado tornou-se hegemônico. O tributo a Chico Xavier se desdobra, portanto, entre vida e obra, uma construção mútua que garantiu a integração do Espiritismo ao *ethos* religioso nacional. (STOLL, 2004, 192).

Nas últimas décadas um tipo de espiritismo voltado para a auto-ajuda tem angariado maior interesse das classes médias urbanas letradas. A trajetória do médium Luiz Antonio Gasparetto mostra uma tendência do campo espírita "[...] à construção de novos diálogos no campo religioso, em especial com o chamado 'complexo alternativo', 'neo-esotérico' ou "Nova Era". (STOLL, 2004, p. 193).Outras tendências deste campo representam o grupo ligado às religiões de tradição afro e outro que busca alternativas mais seculares de expressão da doutrina, as chamadas *paraciências*.

6 DESAFIOS

Quais são os desafios para o diálogo inter-religioso entre o cristianismo e o espiritismo? Existem alguns pontos de conflitos. Os doutrinários se situam nas questões da revelação ou conhecimento racional dedutivo, da reencarnação ou Ressurreição, da Salvação pela Graça ou Salvação pelas Obras, da Consulta aos Mortos e dos espíritos. No tocante à fonte de autoridade tem-se o embate entre o Evangelho segundo Jesus Cristo ou Evangelho segundo Alan Kardec, e ainda a tradição ou doutrinas espíritas. As teodicéias são distintas quanto ao Deus pessoal ou um Deus impessoal, bem como a explicação do sofrimento a partir da vontade divina ou do sofrimento cármico.

Para além destes pontos de conflitos de origem teológica-doutrinária, propomos uma agenda de intenções, uma pauta de diálogo ou um patamar mais universal a partir dos imperativos da justiça, da paz e da ecologia. Küng (2004a) diz que:

> A meta de um entendimento universal entre as religiões deve ser um etos comum da humanidade, mas um etos que não deverá substituir a religião [...]. O etos é e continua a ser apenas uma dimensão dentro das diferentes religiões, uma dimensão das religiões entre si. Não se trata, pois, de chegar a uma religião única, nem a um coquetel de religiões, nem a de substituir a religião por uma ética. Mas, antes, de um empenho pela paz entre os homens das diferentes religiões deste mundo, o que constitui uma necessidade urgente.

Sendo assim, apontamos alguns eixos fundamentais para um diálogo inter-religioso:

a)a consciência de que a experiência religiosa atual é vivida no contexto de pluralidade cultural e religiosa, daí o imperativo da tolerância e do respeito para com o diferente.

b)a afirmação recíproca das diferenças num espaço aberto e corajoso de diálogo.

c)a ação conjunta em torno de alvos e temas comuns como a justiça e a paz.

d)a comparação entre as cosmovisões acerca da ecologia entre o espiritismo e o cristianismo, a fim de construir possíveis pontes comuns na luta contra a destruição do meio ambiente.

Leonardo Boof coloca a ecologia como a preocupação central de humanidade em nossos dias. Ele sugere que, em lugar do paradigma da dominação engendrado pelo modus vivendi da civilização ocidental, escrava do capital e do lucro, outro paradigma ecológico deve surgir como referencial ético, religioso, civilizacional, humano e científico. Em outras palavras, justiça e paz não podem ser categorias pensadas dissociadas da questão ecológica, da constatação e do reconhecimento de que a terra está doente por causa das atitudes predatórias e utilitaristas da humanidade regida pela égide do capital e do lucro.

O paradigma ecológico é, sobretudo, uma nova ética de responsabilidade pelo planeta, a garantia do direito das espécies e das plantas de continuarem vivendo e se reproduzindo. Nosso autor sugere uma outra ética no

lugar da ética da sociedade dominante utilitarista e antropocêntrica, que:

> [...] considera o conjunto dos seres a serviço do ser humano que pode dispor deles a seu bel-prazer [...] que acredita que o ser humano [...] é a coroa do processo evolutivo e centro do universo. (BOFF, p. 2004, 21).

Ao pensarmos na perspectiva ecumênica e do diálogo inter-religioso, precisamos tomar cuidado com toda esta construção do pensamento teológico ocidental, com todo este edifício teológico utilizado pela instituição religiosa como fonte e autoridade para estabelecer e impor suas verdades sobre as outras. Boff (2004, p. 194), nos adverte que, ao tomarmos a questão ecológica como paradigma.

> [...] a reflexão ecológica rompe com o enquadramento clássico teísta. Este tendia mostrar Deus, um ser tão absoluto, auto-suficiente, perfeito e transcendente que prescindia do mundo. Um Deus sem o mundo facilmente permite surgir um mundo sem Deus. O que tragicamente aconteceu em estratos científicos e iluministas da sociedade moderna.

REFERÊNCIAS

ARNOULD, Jacques. **Darwin, Teilhard de Chardin e Cia**: a Igreja e a evolução. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1999.

BLANK, Renold J. **Reencarnação ou ressurreição**: uma decisão de fé. São Paulo: Paulus, 1995.

BOFF, Leonardo. **Ecologia:** grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

DILLON, Gláucio Ary & RAMOS, Paola Novaes. A imagem de Deus e suas correlatas. **Religião & Sociedade**, v. 23, n.1, jul. 2003.

DIOCESE DE OSASCO. **O fenômeno religioso:** "ser católico no meio do pluralismo religioso". 3 ed. São Paulo: Paulus, 1996.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

KÜNG, Hans. **Religiões no mundo**: em busca dos pontos comuns. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004a.

____. **Por que ainda ser cristão hoje?** Campinas: Verus, 2004b.

OTTO, Rudolf. **The idea of the holy**. New York: Orford University Press, 1958.

RICOUER, Paul. **A religião dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996.

____. **Teoria da interpretação:** o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1996.

STOLL, Sandra Jacqueline. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. **Estudos Avançados**, v.18, n.52, set./dez. 2004.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

VASCONCELOS, João. Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1820 e 1920. **Religião & Sociedade**, v.23, n.2, dez. 2003.

WILGES, Irineu. **Cultura religiosa**: as religiões no mundo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

PERSPECTIVAS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NO MARANHÃO

Sergio F. Ferretti[1]

1 DIVERSIDADE DE DENOMINAÇÔES

Umbanda no sul; Camdomblé na Bahia; Xangô em Pernambuco, Batuque no Pará e Rio Grande do Sul; Tambor de Mina, Casas de Mina, em São Luís e na Amazônia; cura ou pajelança, em Cururupu e na Baixada; Terecô em Codó. Existem estas e muitas outras denominações nas chamadas religiões afro-brasileiras, com diferenças e variações no repertório dos rituais (cânticos, danças, entidades cultuadas, vestes, instrumentos, etc.).

No Brasil houve grande crescimento da Umbanda entre 1940 e 1960. A partir de 1970, passou a haver maior difusão do Camdomblé, que atualmente é a religião afro mais conhecida e divulgada, considerada como mais correta, que serve como modelo às demais. Tal fato se deve em grande parte ao trabalho de pesquisadores no passado, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Edson Carneiro e outros que a tomaram como modelo e a divulgaram. A maioria dos adeptos hoje pensa que o candomblé nagô é o modelo africano mais puro, muitos ignoram as outras formas ou tentam adapta-las aos modelos do candomblé nagô.

No maranhão os terreiros realizam rituais de tambor de mina, os outros são de umbanda e alguns de canbomblé, difundido nos últimos vinte anos. As diferenças entre estas denominações não são rígidas e

[1] Antropólogo, Profº da UFMA.

os praticantes não se preocupam muito com elas ou com a ortodoxia, que parece preocupar mais os estudiosos interessados em estabelecer uma tipologia dos grupos de cultos que nem sempre é rígida.

Muitas vezes é difícil distinguir porque uma casa se diz de Umbanda ou de Mina, embora haja especificidades em ambos os cultos. Uma delas é que terreiros de umbanda quase nunca vemos a realização de festas em louvor ao Divino Espírito Santo, que são comuns nos terreiros de mina. Muitos caboclos da mina baixam também nos terreiros de umbanda (como dona Mariana, Baiano Grande, Caboclo Ubirajara, dona Rosalina, seu Tapindaré, seu José Tupinambá, o Rei da Bandeira, Menina da Ponta d' Areia etc.). Uma das razões da diferença entre uma ou outra destas tradições é a origem da preparação do líder do culto: se ele foi preparado na mina, na cura, ou na umbanda ou no candomblé. Fala-se que no Maranhão a Umbanda é cruzada com a Mina, isto é, possui elementos do tambor de mina.

2 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS

As religiões afro, como coisas, sofrem *preconceitos*, até hoje, como herança de escravos, feitiçaria, embora haja a presença de numerosos praticantes brancos. Sabemos também que muitas idéias e crenças são de origens ameríndias e européias, como por exemplo, o conhecimento e o uso de plantas medicinais e práticas da feitiçaria européia.

Incluem rituais como tambores e danças. Trata-se de religiões cantadas e dançadas com numerosos cânticos em línguas africanas, especialmente o nagô, o jeje, quimbundo, cambinda e outras, que não são mais conhecidas, mas cujo cânticos foram preservados ou têm sido reintroduzidos.

São religiões *não apostólicas, não de pregação* ou de discursos, mas de fala ao pé do ouvido, da oralidade e não de livros. Hoje se lê e se usa mesmo a internet para conhecer, estudar e falar sobre as religiões afro, mas na origem elas são religiões da oralidade.

São abertas e aceitam a todos. Como nesta religião todos são bem aceitos, elas não são religiões exclusivistas, de *quem não está conosco está contra nós,* como a maioria das religiões. São tolerantes com outras práticas religiosas, aceitam as outras como diferentes, mas não contaditórias. Seus fiéis podem freqüentar o catolicismo, o espiritismo e às vezes até religiões evangélicas, o que é mais raro, como tem sido constatado, mas não impossível como muitos pensam. A *dupla pertença* é muito comum nas religiões afro, especialmente com o catolicismo. Em trabalhos sobre religiões afro-maranhenses, citam-se casos de pessoas em transe com vodum que vai a igreja, é padrinho em batizado, comunga na missa sem que o padre e outros percebam e casos em que o devoto, regularmente incorpora a entidade durante determinada prática litúrgica católica. Vários rituais públicos de terreiros de culto afro se iniciam com a missa no dia de

santo comemorado, se continuam regularmente com a ladainha cantada em latim diante de altar com imagens de santos da igreja, sendo seguidos por toques no salão de danças de terreiro.

Constata-se, portanto, que o sincretismo está muito presente nestas religiões, fato que não pode ser visto apenas como máscara, que funcionou no tempo da escravidão, embora o médico antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1935), em fins do século XIX, denominasse este fenômeno de *ilusão da catequese*. Os líderes religiosos e os praticantes sabem distinguir as entidades africanas dos santos católicos pelos quais são representados em função de símbolos que possuem em comum e que foram estabelecidos no tempo da escravidão. Como afirma o historiador Thornton (2004, p.335): "[...] devemos considerar a conversão de africanos como um processo contínuo, iniciado na África e estendido ao Novo Mundo." Por este e outros trabalhos do mesmo autor (THORNTON, 1988) como de outros pesquisadores, sabe-se que o cristianismo chegou muito cedo ao continente africano, e muitos escravos foram trazidos cristianizados, principalmente do Congo e de Angola, regiões de onde procedia a maioria dos escravos importados para o Brasil, até fins do século XVIII. O catolicismo foi imposto ao negro como religião do dominante, mas sabe-se também que na África era antigo o costume da adoção de elementos da religião tanto do dominante quanto do dominado. Assim o sincretismo não é incompatível com as tradições trazidas da África nem com a tradicionalidade destas religiões, estando presente inclusive em grupos religiosos mais tradicionais, como a

Casa de Minas, a Casa de Nagô[2] ou mais novos e em praticamente todos os outros terreiros de Tambor de Mina do Maranhão (FERRETTI, 1995) e de outras regiões. São religiões iniciáticas, de transe ou possessão, que cultuam entidades sobrenaturais, consideradas semelhantes aos santos católicos, denominados de caboclos, encantados, orixás ou voduns. São entidades protetoras, intermediárias entre os devotos e o Deus superior.

São religiões monoteístas, embora alguns as considerem politeístas pois as divindades são consideradas quase como deuses, mas que são intermediários, embora, como no catolicismo popular a divindade superior seja um Deus distante e se confia muito nos intercessores intermediários.

A maioria dos participantes são mulheres, muitas casas tradicionais só mulheres participam inteiramente de todos os rituais, entram em transe e dançam. Os homens exercem outras funções auxiliares, especialmente de tocadores. Surgiram também casas fundadas e participadas por homens, mas estes sempre costumam ser em número reduzido (cerca de 10 a 20%). Considera-se em geral que a dança religiosa é mais bonita e apropriada às mulheres e que a dança de homens e mulheres não é de bem vista na religião. É comum a homossexualidade entre membros do culto, como em

[2] A Casa das Minas Jêje fudada por africanos em São Luís na primeira metade do séc. XIX, considerado o mais antigo terreiro religioso afro-maranhense e um dos que tem sido mais estudados (ver Ferreti, 1996), junto com a Casa de Nagô, são os terreiros que implantaram o modelo de religião afro-maranhense denominado tambor de mina, difundido no Pará, na Amazônia e atualmente no sul do país.

muitas outras religiões ou atividades que incentivam a sensibilidade, mas não é uma prática estimulada. Existem muitos casos em todos os terreiros de pessoas bem casadas de sexualidade socialmente mais aceita.

As religiões afro-brasileiras, como sabemos, não possuem uma organização eclesiástica unificada. Cada casa é única, embora existam redes de casas amigas, aparentadas que se freqüentam, havendo uma hierarquia entre as consideradas mais antigas, fundadas por africanos, que são muito prestigiadas. Os grupos afro-religiosos são autônomos, muitos são únicos, não tendo casas que lhe sejam filiadas. As associações ou federações de grupos de culto, implantadas a partir dos anos de 1940 a 1960, nem sempre conseguem unificar seus associados. Este talvez seja um de seus pontos fracos para enfrentar inimigos comuns, mas pode ser visto como uma de suas forças, por estar de acordo com a diversidade dos tempos atuais.

São religiões de precedência africana. Sabemos que o continente africano, com mais de 30 milhões de Km^2, possui quase o dobro da superfície da América do Sul (que tem 17 milhões de Km^2) e mais que o dobro da população (a África tem mais de 700 milhões de habitantes e América do Sul tem cerca de 350 milhões de habitantes). A África tem mais de 50 países nos quais são falados cerca de dois mil idiomas. Tais números dão uma pálida idéia da complexidade do continente africano.

As religiões de origens africanas procedem de diversas regiões da África, acrescidas de elementos

europeus e ameríndios. Sabemos que a África é um continente com numerosas nações e etnias. Há muitas culturas e religiões africanas que vieram para o Brasil e para o Maranhão. É difícil identificar suas origens com exatidão. Muitas fontes de documentos do tráfico foram perdidas, são ainda pouco estudadas e dão informações insuficientes. Um destes tipos de documentos são os testamentos dos senhores e livros de batismo, mas as informações são imprecisas. Os nomes de nações mudaram com o tempo. Os termos nagôs e jejês, por exemplo, que são muito conhecidos e utilizados no Brasil, como o termo Lucumi, utilizado em Cuba, hoje são quase desconhecidos na África e discute-se a que povos se referem.

As religiões que vieram da África para o Brasil, procedem, sobretudo da África Sudanesa – da região em torno da linha do Equador: dos atuais países do Togo, Benin e Nigéria, trazidas pelos Jejes, Nagôs, Minas, Tapas, Haussás e também por outros localizados mais ao Norte como os Felupes e Bijagós da Guiné Bissau e os Mandingas do Senegal. Há ainda pouca documentação histórica comprovada, pois os estudos sobre o tráfico são ainda insipientes no Maranhão e no Brasil.

Muitos vieram também da África ao Sul do Equador – dos povos Banto, dos países do Congo e Angola, entre os quais os Cambinda, Kikongo, Kibundo e outros.

3 TERREIROS DE TAMBOR DE MINA DE SÃO LUÍS

Funcionam até hoje em São Luís duas casas de tambor de mina fundadas por africanos em meados do

séc. XIX, a Casa Grande das Minas Jeje, da Rua de São Pantaleão e a Casa de Nagô, da Rua das Crioulas. Ambas possuem mais de 150 anos de funcionamento, como poucos terreiros mais antigos do Brasil e encontram-se em processo de declínio e extinção que parece inexorável, talvez pela dificuldade de adaptação aos novos tempos, pois ambas são muito ciosas na preservação dos segredos do culto.

Funcionam também em São Luís mais duas ou três outras casas fundadas em fins do séc. XIX e inícios do séc. XX, com mais de um século de funcionamento. Ao longo do séc. XX foram surgindo numerosos outros grupos, sobretudo a partir da década de 1950 e com a difusão dos rituais de umbanda em todo o país. Todos preservam em geral o estilo de rituais da Casa de Nagô, uma vez que a Casa das Minas, embora exerça até hoje grande influência, é única e não possui casas filiadas.

É difícil saber o número exato de terreiros de São Luís. Fala-se em mais de 300, de 500 ou mais de mil casas de culto. É difícil especificar e definir o número exato, pois alguns grupos são transitórios, não havendo um recenseamento completo. A maioria dos grupos de culto se disfarça como casas residenciais, para fugir aos estigmas da perseguição policial que sofreram por muito tempo. No Maranhão os terreiros foram discriminados até bem pouco quando era obrigatório o pagamento de taxa na polícia para a realização de rituais, como se fossem casas de divertimento noturno. Tal prática só foi abolida em 1988, no Governo de Epitácio Cafeteira, por pressão de movimentos negros. Existem duas ou três Federações de culto afro no Maranhão, mas não

congregam todos os grupos. Atualmente a Fundação Cultural do Estado dá auxílio a algumas festas em terreiros como a do Divino e ajudas a apresentações e rituais por ocasião do Natal ou da Quaresma. O setor de turismo da Prefeitura patrocinou o levantamento de endereços e calendários de festas para fornecer aos turistas que procuram os terreiros da cidade e quase não são conhecidos.

A Linha de cura ou pajelança, também chamada de brinquedo ou toque de maracá de origem ameríndia, encontra-se largamente difundida em São Luís. Procede especialmente da região do Litoral Norte do Estado, em torno do Município de Cururupu, Guimarães, Pinheiro e Viana, onde há muitos curadores. A cura ou pajelança possuem rituais específicos e diversos terreiros em Cururupu, por exemplo realizam seções de mina mescladas com rituais de cura. É comum aí a presença, nos toques de cura e de mina, de tambores de taboca, tocados juntos com outros instrumentos. Nesta região é também dificil para os de fora distinguir porque uma casa ou certos rituais se dizem de mina ou de cura. Em São Luís a maioria dos terreiros de tambor de mina realiza uma ou duas vezes ao ano, rituais de cura ou pajelança. Entre as principais entidades da linha de cura podemos indicar: Seu Antônio Luís, seu Surrupira, Jurupiranga, Mestre Laurindo, Dom Sebastião, linha das princesas, linha das águas, dos pássaros, dos peixes, etc. Muitos destes encantados gostam de brincadeiras de bumba-meu-boi ou de tambor de crioula e alguns vêem também na mina.

O espiritismo kardecista encontra-se igualmente presente no Maranhão, participado sobretudo por populações, mais letradas, de classe média. Existe uma corrente do espiritismo Kardecista, mais intelectualizada, que não se aproxima das religiões afro-americanas, a não ser pelo transe. Como se sabe, o Espiritismo Kardecista não é religião de origem africana, mas de origem européia, com elementos do induísmo. Muitos terreiros de umbanda e alguns terreiros de mina realizam seções chamadas de *mesa branca*, em que predominam elementos do espiritismo. Alguns terreiros de mina mandam clientes para os centros espíritas quando acham que o problema tem a ver com encosto de pessoas falecidas. Assim, o tambor de mina, a cura ou pajelança, a umbanda e o kardecismo encontram-se mesclados, embora estas tradições sejam distintas, havendo porém individuos e grupos que se dizem contrários a tais mesclas e se afirmem seguidores de grande ortodoxia.

4 PRINCIPAIS ENTIDADES CULTUADAS NOS TERREIROS DE TAMBOR DE MINA

No tambor de mina são cultuados voduns do Daomé que são jêje. Os voduns jêjes são cultuados principalmente na Casa das Minas, onde só eles são recebidos. Outros terreiros realizam alguns cânticos em sua homenagem e alguns voduns costumam ser recebidos com grande distinção, permanecendo pouco tempo, no início das cerimônias, sendo depois substituídos por caboclos que permanecem durante o restante da festa.

Na Casa das Minas, os voduns agrupam-se em cinco famílias, sendo três maiores e principais e duas

menores, com poucas entidades, que são consideradas hóspedes. Cada parte do prédio da Casa pertence a uma família de voduns. Talvez, em virtude desse tipo de organização, no tambor de mina os caboclos e outras entidades da mina também costumam se organizar em grandes famílias. Na Casa das Minas, são cultuados cerca de meia centena de voduns, que podem ser adultos, velhos, jovens, crianças, homens ou mulheres, a maioria pertence ao sexo masculino.

Davice é o nome da família real, que reúne os voduns nobres da Casa das Minas. Subdivide-se em duas famílias: a de Dadarro, o rei mais velho, e a de Zomadonu, o dono da Casa. Entre os filhos de Dadarro, Doçu é um dos voduns mais conhecidos e mais cultuados em outros terreiros. Os voduns mais novos são chamados toquéns e são importantes porque são eles que chamam os mais velhos. Toi Zomadonu possui quatro filhos toquéns, entre os quais os gêmeos Toçá e Tocé, comemorados no dia de Cosme e Damião.

Entre os voduns hóspedes na Casa das Minas destacam-se os da família de *Savalunu*, nome de uma região do Benin. Entre eles estão Agongonu, Zacá e Jotim. A outra família de hóspedes é a de *Aladanu*, nome de outra região do atual Benin, de onde teria surgido a família que dirigiu o reino do Daomé e de onde teriam descendido os jêjes ou Fon. Os voduns cultuados desta família são Ajaútó e seu filho Avrejó.

Outra família de voduns da Casa é a de *Quevioçô*. considerada nagô entre os jêjes e seu voduns são mudos na Casa, dizem que, para não revelarem os segredos dos

nagôs, falam apenas por gestos e sinais, traduzidos pelos dois voduns mais jovens da família. É considerada a família astral, dos voduns que controlam os astros, o fogo, as águas, os raios e trovões e combatem os ventos e tempestades. O chefe da família é Badé Quevioçô, o dono do trovão, auxiliado por sua mãe ou irmã mais velha, nochê Sobô, que controla os raios. Badé é comemorado no dia de São Pedro e Sobô, no dia de Santa Bárbara. Ambas são festas de grande importância em todos os terreiros do Maranhão. A festa de Santa Bárbara, no dia 04 de dezembro, é a festa de abertura do ano litúrgico no tambor de mina, pois se diz que para se poder fazer as outras festas tem que se começar tocando para Santa Bárbara.

Entre os voduns de Quevioçô, incluem-se Liçá, que representa o Sol, e Loco, que representa o vento nas árvores. Entre os mais conhecidos estão Averequete e Abe. Averequete é devoto de São Benedito e padroeiro dos tambores de mina do Maranhão. Dizem que Averequete é quem traz os caboclos para a mina. Nochê Abe, sua irmã mais nova e protegida, representa a estrela guia que caiu no mar e se encantou numa pescada. Entre as divindades femininas velhas de Quevioçô inclui-se Nanã ou Vó Missa, comemorada no dia de Sant'Ana.

A terceira família importante para os jêjes do Maranhão é a de *Danibirá*, o panteão da terra, são os reïs caboclos, que são pobres e poderosos, combatem as doenças e a peste. Vivem numa parte especial da casa, em cômodos feitos no quintal. O chefe da família é Acossi Sakapatá, seguido pelos seus irmãos Azili e Azonce. São comemorados durante três dias na festa de São Sebastião. Acossi é devoto de São Lázaro. Suas oferendas são feitas

num altar entre plantas do quintal. Os cachorros são homenageados com um banquete em sua festa. Entre os filhos mais conhecidos de Acossi destacam-se toi Lepon, o mais velho; toi Poliboji, devoto de Santo Antônio; Boça e Boçucó, que são gêmeos e se relacionam com a cobra e Euá.

Alguns voduns jêjes correspondem a certos orixás nagôs, embora muitos não tenham orixás que lhes correspondam. Assim considera-se que Doçu, que é cavaleiro e tocador, corresponde a Ogum. Badé corresponde a Xangô, Sobô corresponde a Iansã, Abe corresponde a Iemanjá, Toçá e Tocé correspondem aos Ibeji, Boça e Boçucó correspondem a Oxumaré, Acossi corresponde a Obaluaê, Nanã é a mesma nas duas tradições. Dos principais orixás nagôs, Oxum não é representada ou corresponderia a Navezuarina, vodum muito cultuado na mina. Talvez a evitação de Exu no tambor de mina seja responsável pelo não aparecimento do culto aos orixá Oxum e Oxumaré.

Outras divindades africanas no tambor de mina são os orixás nagôs. Eles, muitas vezes, são tratados e chamados de voduns. Costumam se comportar como os voduns, não recebendo o tratamento dado aos orixás no candomblé nagô. Eles falam, cantam, permanecem de olhos abertos e ficam durante longo tempo no estado de transe, dançam junto com os outros voduns ou caboclos e normalmente não recebem paramentos especiais. Alguns costumam dançar no terreiro por pouco tempo, no início das festas e depois se retiram, dando lugar aos caboclos, que são considerados como mais comunicativos.

No tambor de mina não se fazem muitas referências ao termo orixá dos nagôs e seu culto encontra-se intimamente relacionado ao culto aos voduns. Os orixás mais conhecidos que baixam no tambor de mina são: Xangô, Iemanjá, Nana, Obaiuaé e Ogum. Algumas entidades consideradas como orixás nagôs possuem nomes que não são comuns no candomblé nagô e entre eles encontramos: Navezuarina, Xapanã, Euá e Nanã Burucu ou Bulucu.

Existe ainda no Maranhão grande número de entidades africanas cujas origens não são bem estabelecidas. Entre esses incluem-se: Légua Buji-Buá, tido como vodum e conhecido como boiadeiro em Codó onde possui uma família com diversos filhos, e Arronoviçavá, entidade muito velha, conhecida na Casa das Minas como um vodum que se tornou cambinda. Entre muitas outras entidades africanas cultuadas no tambor de mina destacam-se também: Boçujara, Boçu von Dereji, Xadatã, Obaíla, Tombasse, Aquilital e outros, conhecidos como entidades não brasileiras, cujas origens não são precisas.

Entre as demais entidades cultuadas nos terreiros de mina (excetuada a Casa das Minas jêje), destacam-se os que são chamados gentis ou gentilheiros ou também fidalgos. São entidades nobres, reis, príncipes e princesas, que se agrupam também em famílias. Entre eles podemos indicar: Dom Pedro Angaçu, Rainha Rosa, Rainha Dina, Rei da Turquia, Dom Manoel, Rei Sebastião, Dom João, Barão de Guaré, Dom Luiz Rei de França, Dom Henrique, Dom José Floriano, Rei da Bandeira, Dom Miguel, Princesa Flora, Rainha Madalena e muitos outros.

Diversos deles vêm na Casa de Nagô como em outros terreiros.

Muitas entidades caboclas estão também agrupados em famílias e entre outros caboclos temos a Família dos Turcos entre os quais: Caboclo Velho, Guerreiro, Tabajara, Tapindaré, Mariana, Juracema, Jaguarema, Caboclo Guerreiro, Balanço do Mar, Caboclo Roxo, Batata Roxa, Pombo Roxo, Caboclo Ita, Caboclo Maroto, Ubirajara, Mensageiro de Roma, Caiçara e muitos outros.

Verificamos que nas casas de tambor de mina são cultuadas muitas entidades africanas, mas são recebidas em transe sobretudo entidades não africanas, os gentis e os caboclos. Além da Casa das Minas, da Casa de Nagô e de poucas outras casas, a maioria dos cânticos para as divindades são em língua portuguesa e a maioria das entidades recebidas hoje no tambor de mina em geral, não são africanas. Embora profundamente influenciado por tradições e costumes africanos, o tambor de mina adquirindo características locais, sendo assim uma religião afro-brasileira.

5 IMPORTÂNCIA DE ESTUDAR E CONHECER AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

São religiões muito difundidas no Brasil e especialmente no Maranhão, um dos estados onde foi maior a presença negra no país. Continuam a ocorrer muitos preconceitos em nossa sociedade contra estas religiões e seu estudo contribui para que se evite esta forma de etnocentrismo.

Constitui uma tradição da cultura local que foi trazida pelos antepassados e que faz parte da identidade cultural de nosso povo, sendo importante conhecer e valorizar as fontes culturais de nossas tradições.

Muitas destas tradições estão sincretizadas com elementos do catolicismo popular e de outras religiões, como do espiritismo. Os terreiros realizam festas de culto em dias de santos católicos, fazem procissões, ladainhas, rezam missas e realizam rituais com danças e transe em que se cultuam entidades que são ancestrais ou forças da natureza divinizadas.

Realizam também muitas festas do catolicismo popular como a Festa do Divino Espírito Santo, festas de santos, festas com Tambor de Crioula, com Bumba-meu-boi, pois as entidades que cultuam também gostam destas festas e pedem a sua realização nos terreiros.

As religiões afro-brasileiras são uma das fontes de desenvolvimento do folclore e da cultura popular. São participadas basicamente por pessoas da mesma classe social. Seu estudo é uma das formas de conhecer a cultura de nosso povo.

6 ALGUMAS TENDÊNCIAS ATUAIS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Alguns estudiosos das religiões não valorizam o sincretismo, que consideram *um aglomerado indigesto de concepções de procedências diversificadas*. Do mesmo modo o sincretismo é também considerado subjetivamente como avaliação de tal mistura, por isso

alguns querem que se evite falar deste tema (ver Ferretti, 1999). Embora o sincretismo esteja muito presente alguns líderes dos cultos afro, sobretudo os mais escolarizados e influenciados pelos movimentos negro, atualmente tendem igualmente a rejeitar o sincretismo. Acontece que o sincretismo é uma realidade presente nestas religiões, que não pode deixar de ser levada em consideração, podendo ser interpretado como estratégia de resistência. Assim se diz que as religiões afro-brasileiras são mais brasileiras do que africanas e talvez por isso, parece que não avançaram muito as tentativas de africanização ou de reafricanização, tentadas nas décadas de 1980 e 1990, sobretudo no sul do país, na busca de raízes e de tradições por grupos mais novos[3] , na perspectiva de uma ideologia afrocêntrica, criticada por alguns autores.

Tentativas de africanização ou reafricanização têm sido desenvolvidas nos últimos vinte anos no ambiente afro-religioso no Brasil como em outros países com a perspectiva de procurar raízes africanas através do estudo de línguas africanas, visitas ao continente negro em busca de rituais que foram perdidos, do uso de trajes africanos, do convite a estudantes africanos e intelectuais africanos

[3] Segundo Prandi (1999): "Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea[...]" Prandi reconhece que a africanização é também uma bricolagem, uma invenção de tradições e não a volta ao primitivo. Ingado se este processo tem maior influência fora do ambiente do candomblé nagô ketu de São Paulo e do Rio de Janeiro? Parece-me que não atinge intensamente as religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé de caboclo, estando mais presente entre os líderes religiosos mais jovens e mais e mais instruídos, embora tenhamos constado recentemente, no Maranhão e o Pará, a presença de casos de "africanização" em terreiros que se dizem angola e nagô.

de passagem pelo Brasil que são recebidos e tratados como conhecedores das tradições, da tradução de nomes dos terreiros em línguas africanas, em nagô ou em línguas bantos (Kikongo ou Kibundo, como vimos recentemente em terreiro de Belém), da utilização de termos africanos para cargos ou rituais. Trata-se de uma procura de identidade e de raízes étnicas perdidas com a escravidão. Consideram que terreiros mais antigos foram perdendo, não puderam ou não se preocuparam em preservar tais elementos que têm sido muito procurados pela geração atual preocupada com a africanização ou a reafricanização.

Outra tendência atual percebida, sobretudo no sul, é que em alguns países da Europa ou da América Latina tem havido uma divulgação razoável de práticas religiosas afro-brasileiras. Alguns pais ou mães-de-santo costumam realizar regularmente viagens ao exterior para oferecer serviços de jogo de búzios e adivinhação. Em muitos países como no Uruguai, na Argentina e na França ou em Portugal, foram abertos terreiros de candomblé por nativos que vieram algum tempo no Brasil e que congregam brasileiros no exterior.

Como em outras regiões atualmente no Maranhão o turismo é uma realidade em expansão que contém elementos negativos e positivos. Depois de tombada pela UNESCO como patrimônio da Humanidade, a cidade de São Luís tem sido procurada por interessados nas belezas de seu acervo arquitetônico do folclore, e do turismo cultural. Neste aspecto os terreiros afro-brasileiros

constituem uma atração, como ocorre em outras capitais antigas do país, que receberam grande influência africana como Salvador e Recife. O grupo de pesquisa que coordena na UFMA foi convidado pela Secretaria Municipal de Turismo de São Luís a realizar, com alunos o levantamento de características de alguns terreiros da cidade que pudesse servir de orientação a turistas que buscam informações naquele órgão. Entre as conseqüências do turismo para os terreiros, considera-se que pode ajudar a combater preconceitos, divulgar e tornar mais conhecida a religiosidade popular, desenvolver laços temporários de amizade e talvez mesmo trazer algumas ajudas em dinheiro. Ouvimos dizer que na Bahia há terreiros que recebem apoio de devoto norte-americanos interessados em ajudar casas consideradas tradicionais, para se beneficiarem de alguma forma de seu prestígio simbólico. Temos dúvidas se a presença de turistas pode ou não contribuir para desenvolver o interesse dos mais jovens e preservar tradição dos mais velhos, mas vê-se que o turismo constitui um elemento novo que entra em cena na contemporaneidade e necessita ser estudo em relação às religiões afro-brasileiras.

7 RELIGIÕES AFRO- E NEO-PENTECOSTALISMO

Hoje em todos os países e, sobretudo na América Latina, há uma proliferação de grupos de culto neo-pentecostais que prometem cura e emprego às classes subalternas e disputam o mercado religioso com as religiões afro-brasileiras e com o catolicismo. Consideram

as práticas afro-brasileiras e entidades com Exu, como demoníacas, como todas as religiões dos outros grupos religiosos.

Disputam clientela e a afastam das práticas religiosas, culturais e folclóricas tradicionais, como no passado fizeram os missionários com os cultos ameríndios fazendo com que eles perdessem quase todas as suas tradições culturais. Combatem a música, o artesanato, as tradições culinárias, a mitologia, as estórias dos encantados, os cânticos religiosos e folclóricos substituidos por práticas culturais americanizadas e pasteurizadas, provocando uma grande alienação cultural.

Segundo informações de Reginaldo Prandi (2005), conforme dados do Censo de 2000, os católicos que eram 83% em 1991, passaram a 74% e os evangélicos cresceram de 9% para 15%. No mesmo período as religiões afro-brasileiras desceram de 0,4% para 0,3%. O pentecostalismo é considerado por cientistas sociais como o movimento social de maior sucesso do século XX.

O antropólogo John Burdick (2002, p. 185-212), discutindo relações entre pentecostalismo e identidade negra no Brasil questiona posicionamentos do movimento negro de defender que a construção de uma identidade negra deva passar pela valorização dos cultos religiosos afro-brasileiros e procura demonstrar que, em várias denominações pentecostais há indícios da articulação de elementos de identidade negra e de auto-estima em relação a cor. John Burdick considera inoportuno o antagonismo do movimento negro organizado contra o

pentecostalismo, que qualifica como o movimento religioso mais importante no Brasil atual e composto, principalmente por pessoas mais escuras. Afirma que um dos atrativos do pentecostalismo é a habilidade de criar auto-estima entre todos convertidos, especialmente os negros, que passam a aceitar sua cor, valorizando a beleza negra e os casamentos interétnicos. Segundo Burdick, algumas igrejas pentecostais passaram a valorizar a música negra, sobretudo o reggae e apresenta exemplos de veículos de igrejas pentecostais que publicam manifestações contra o racismo e defendem as terras de negro.

Refletindo sobre a expansão atual de grupos religiosos pentecostais a antropóloga Patrícia Birman da UERJ afirma que:

> O crescimento pentecostal, no interior de uma "onda" mais vasta e mundial de desregulamentação das grandes instituições religiosas, parece estar transformando as conexões do campo religioso com a política no país. Por toda parte surgem indícios de que grupos pentecostais variados estão cada vez mais presentes nos espaços públicos. A linguagem religiosa se amplifica, ganha terreno e talvez esteja se transformando num instrumento privilegiado de demandas de integração e de reivindicação de direitos sociais por parte de seus fiéis [...]. (BIRMAN, 2001, p. 59)

Citando trabalhos da pesquisadora francesa Hérvier Léger, Patrícia Birman menciona o surgimento do tipo religioso *bricoleur,* que realiza rearranjos entre crenças e ritos e mistura várias crenças como relações de consumo num *supermercado da fé.* Sobre o sucesso da Igreja Universal do Reino de Deus, Birman (2001, p. 63) afirma:

> A Igreja Universal possibilitou, enfim, que jovens, muitos dos quais saídos das favelas cariocas, filhos de antigas mães-de-santo e praticantes de umbanda e candomblé, se apropriassem de outra forma "do mundo" [...] um mundo atravessado pelo poder da midia evangélica que pode oferecer prosperidade e prestígio.

Igrejas pentecostais têm atraido cada vez maior número de jovens, principalmente através da presença da música, de cânticos, danças e da aceitação de indumentárias modernas. Pesquisa sobre o tema tem sido realizada em São Luís por Jacyara Pereira de Melo, mestre em Ciências Sociais da UFMA, que estuda a importância da divulgação de músicas modernas nas várias emissoras de rádio evangélicas existentes na cidade, que transmitem, sobretudo músicas voltadas ao público jovem e a participação de jovens em eventos festivos organizados por igrejas pentecostais, especialmente a Renascer em Cristo. Segundo Jacyara Melo, igrejas neopentecostais no Maranhão contam com jovens de todos os níveis de conhecimento e de diversas classes sociais, inclusive numerosos estudantes universitários, não sendo majoritariamente religiões de negros pobres de periferia, como mostram algumas visões simplificadas.

O sociólogo Ricardo Mariano apresenta em diversos trabalhos, interessantes análises a respeito da *guerra santa* entre igrejas pentecostais e outras religiões. Afirma que:

> [...] transformar os deuses das religiões dos adversários em demônios constitui antiqüíssima prática na história do cristianismo, que principiou por demonizar os deuses da Grécia e de Roma. (MARIANO, 1999b, p. 111).

Mostra diversos exemplos da *guerra santa* entre a IURD e as religiões afro-brasileiras, estimulada pelos escritos de Edir Macedo e de R. Soares e cita exemplos desta hostilidade, especialmente no Rio de Janeiro e em Salvador, onde a Universal e os cultos afro-brasileiros têm muitos adeptos.

Mariano (1999, p. 127) se indaga:

> Ao combater a umbanda, o candomblé, o espiritismo e o catolicismo, até que ponto Universal e Internacional da Graça não são influenciadas e incorporam elementos da crença, da lógica e da visão do mundo dessas religiões?

Lembra que os crentes acreditam na existência do demônio e que eles assumem a forma de entidades das religiões mediúnicas, os pastores invocam caboclos, pretos-velhos para exorcizá-los, dando credibilidade a sua existência, mostrando que algumas destas religiões utilizam diversos simbolos das religiões afro-brasileiras.

Em outro trabalho, Mariano (2004) informa que o pentecostalismo vem crescendo em muitos países, sobretudo na América Latina. Diz que no Brasil, os evangélicos já são cerca de trinta milhões, incluindo as igrejas protestantes históricas, as pentecostais e neopentecostais, sendo o pentecostalismo o segundo maior grupo religioso entre nós. Mariano (2003) mostra também que o neopentecostalismo, iniciado na segunda metade da década de 1970, adquiriu visibilidade pública em final dos anos 80, possuindo entre nós, adeptos agrupados principalmente nas denominações Igreja Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de

Deus, a Renascer em Cristo e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, que se caracterizam, entre outros aspectos, pela ênfase na guerra espiritual contra o diabo e seus representantes.

O antropólogo gaúcho Ari Oro (2004) coloca que a IURD tem se expandido no exterior e se encontra presente hoje em mais de oitenta países, contribuindo para inverter o fluxo religioso, que no Brasil sempre foi de fora para dentro, passando agora a ser de dentro para fora.

Constata o maior ou menor êxito da IURD em alguns países e observa que em certos deles, como na Argentina e na França, tendo em vista a inexistência antiga de religiões afro-brasileiras, a demonização recai sobre curandeiros, mau olhado, inveja, males da vida urbana, angustias, estresses, depressões, visando exorcizar o demônio presente nestes males.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Especificidades das religiões afro-brasileiras e do pentecostalismo, fizeram que, na oferta de bens simbólicos, este último esteja melhor adaptado a temas atuais, aos fenômenos de marketing e ao idioma da indústria cultural. Passado o primeiro impácto da onda pentecostal, as religiões afro-brasileiras começam a reagir como David ante o gigante Golias, passando a atingir também outras clientelas além de sua tradicional base de negros pobres, cada vez mais atraída frente ao apelo pentecostal. Embora o cientista social seja uma espécie de profeta no mundo atual, é mais fácil interpretar o passado do que adivinhar o futuro, sobretudo de um

fenômeno tão complexo como o religioso. Segundo Durkheim, foi com a religião que o homem aprendeu a refletir e pensar. As religiões continuam no mundo de hoje, elaborando mitos e engendrando ritos cada vez mais diversificados e instigantes, que unem e dividem os seres humanos e constituem matéria imprescindível para a análise da vida social.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Patrícia. Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, Pierre (Org.) **Fiéis & Cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed.UERJ. 2001. p 59-86.

BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In: MAGGIE, Y.; REZENDE, C. B. (Org.) **Raça como retórica**: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2002, p. 185-212.

FERRETTI, Sergio F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP, 1995.

____. **Querebentã de Zomadonu**: etnografia da Casa das Minas. São Luiz: EDUFMA, 1996.

____. Sincretismo religioso e resistência cultural. In: CAROSO, C ; BACELAR, J. (Org.) **Faces da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro/Salvador: CNPq/Pallas, 1999a, p. 113-130.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. In: Ciências Sociales y Religión. **Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión em ei Mercosur**, Porto Alegre, n.1, p. 89-114, 1999.

____.**Neo Pentecostais**: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999b.

____.Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. In: O mal revisitado. **Debates do NER**. v. 4, n. 4, p. 21-34, 2003.

____. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: JACOB, César Romero et al. Dossiê Religiões no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138. 2004.

MELO, Jacyara Lopes de. **Adesão religiosa jovem ao pentecostalismo**. São Luís, 2005. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais na UFMA (em andamento).

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. Sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO. C; BACELAR, J. (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 93-111.

_____.**Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORO, Ari. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da igreja Universal do Reino de Deus. In: JACOB, César Roinero et. al. Dossiê Religiões no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo v.18, n. 52, p. 139-55, 2004.

RODRJGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil.** São Paulo: Brasiliana, 1977.

THORNTON, John K. On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. **Americas**, v. 44, n. 3, p. 261-278, jan. 1988.

____ **A África e os africanos na formação do mundo atlântico**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

O PROBLEMA MENTE-CORPO EM DESCARTES

*Carmem Almeida Portela**
*Raimundo Portela Filho***

RESUMO

Abordagem do problema mente-corpo em Descartes. Apresenta-se inicialmente um exame do dualismo cartesiano. Em seguida expõem-se alguns corolários e algumas objeções a tal dualismo. Finalmente, formulam-se algumas considerações finais.

Palavras-chave: Descartes. Dualismo Substancial. Dualismo Interacionista. Filosofia da Mente. Problema Mente-Corpo.

ABSTRACT

Approach of mind-body problem in Descartes. Firstly, an examination of cartesian dualism is presented. Then, some corollaries and some objections to such dualism are shown. At last, some final considerations are drawn.

Key-words: Descartes. Substance Dualism. Interactionist Dualism. Philosophy of Mind. Mind-Body Problem.

1 INTRODUÇÃO

A filosofia da mente tem tido um desenvolvimento vertiginoso sobretudo a partir do final da década de 40 do século XX. Considera-se, embora com uma certa arbitrariedade, que a obra instauradora do surgimento da filosofia da mente contemporânea é o livro *The Concept*

* Especialista em Filosofia.
** Mestre em Filosofia.

of Mind (O Conceito de Mente), de autoria do filósofo inglês Gilbert Ryle (1900-1976), publicada em 1949.

Pode-se sustentar que as transformações ocorridas nessa área da filosofia desde essa data até agora foram maiores que as ocorridas nos dois mil anos que a antecederam.

Tal revolução na filosofia da mente é o resultado da articulação de múltiplos desenvolvimentos que se iniciaram com a introdução de novas metodologias de análise filosófica e prosseguiram com o aparecimento de novos domínios científicos como a neurofisiologia, a psicologia cognitiva, a ciência da computação e a inteligência artificial. O desenvolvimento dos computadores, por exemplo, proporcionou um interessante modelo de comparação para uma reflexão filosófica renovada a respeito de questões como a da natureza da mente, dos estados de consciência e dos processos cognitivos.

Costa (2005, p. 8) caracteriza a filosofia da mente da seguinte maneira:

> A filosofia da mente consiste em reflexões conjecturais acerca de estados (eventos, processos, disposições) mentais, que em conjunto constituem o que chamamos de mente.
> [...] Daí surgem questões como: Qual a natureza dos estados mentais? Como eles se relacionam com o cérebro? São os estados mentais estritamente biológicos, ou computadores seriam em princípio também

> capazes de tê-los? Havendo um eu unificador dos estados mentais, em que ele consiste? O que são estados de consciência? Como conhecemos os nossos estados mentais e os de outras pessoas?

Pode-se asseverar que o problema mais debatido na filosofia da mente é o da relação mente-corpo, da natureza do mental e de sua relação com o corpo.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) propôs, pela primeira vez na modernidade, a existência de uma descontinuidade essencial entre mente (res cogitans) e corpo (res extensa) ou entre o mental e o físico. Com efeito, a partir de sua filosofia – o cartesianismo –, a questão da separação entre matéria e pensamento torna-se um problema filosófico. O cartesianismo estabelece tal problema levando em consideração uma prova filosófica na qual Descartes supõe que podemos deduzir, numa cadeia de raciocínios consistentes, que corpo e alma são duas substâncias distintas, cujas propriedades são inconciliáveis.

Descartes, a partir do cogito, instituiu essa cadeia de raciocínios dedutivos, ou seja, ele assume como certeza inabalável a proposição "Penso, logo existo", apesar de não ter dito o que é pensar nem o que é existir. Podemos duvidar se o mundo existe ou se 3+5=8, entretanto não podemos duvidar que duvidamos, isto é, não podemos duvidar que pensamos ao elaborar as nossas próprias dúvidas, visto que dúvidas são pensamentos. Como pensar que não pensamos seria uma contradição, segue-se que é impossível que isto ocorra, de modo que *Penso,*

logo existo é uma proposição impossível de ser negada.

Partindo dessa proposição ele formula a idéia de que espírito e corpo são radicalmente distintos, estipulando dois argumentos fundamentais: 1- a mente deve ser diferente do corpo na medida em que ela é mais fácil de ser conhecida; 2- substâncias materiais são divisíveis, ao passo que o mesmo não se aplica ao mental.

O primeiro argumento apóia-se no pressuposto de que o espírito é mais fácil de ser conhecido do que o corpo. Assim, Descartes considera que espírito e corpo devem ser diferentes, uma vez que se podemos conhecer uma coisa melhor do que outra, então deve haver diferença entre elas.

O segundo argumento estabelece que o físico e o mental são assimétricos. Pensamentos não são coisas extensas que ocorreriam no espaço. Nesse sentido eles são indivisíveis por oposição a qualquer porção de matéria. Outrossim, não seria possível localizar pensamentos nessa ou naquela parte do espaço, nem mesmo no nosso próprio corpo. Desse modo, no entender de Descartes, indivisibilidade e não-espacialidade são propriedades do mental que o tornam radicalmente assimétrico em relação ao fisico.

A partir da obra de Descartes torna-se particularmente problemática a questão da separação entre matéria e pensamento, desde que tal questão envolve saber a possibilidade da relação entre uma alma

imaterial e um corpo físico, assim como a possibilidade de se influenciarem mutuamente, embora sejam radicalmente diferentes. Para exemplificar, como é que a intenção de levantar-me e abrir a janela, que é imaterial, pois ocorre no meu espírito, poderia interagir causalmente com meu corpo, produzindo um movimento nos meus músculos que me faria andar e caminhar até a janela?

Um pressuposto fundamental da filosofia cartesiana é a crença inabalável na verdade do princípio de causalidade, do princípio da causa e efeito, que deve orientar nossos raciocínios e pesquisas científicas. Apoiado na física do século XVII, Descartes acredita que o universo seria um sistema mecânico no qual tudo seria regido pela lei de causa e efeito, inclusive nós mesmos. A impossibilidade de imaginar algum tipo de interação causal entre mente e corpo questionaria o caráter universal do princípio de causalidade, o que fez com que a relação mente-corpo se tornasse um problema.

Apresenta-se aqui um exame do dualismo cartesiano, de alguns de seus corolários, de algumas objeções bem como formulam-se algumas considerações finais fundamentadas na exposição efetivada.

2 O DUALISMO CARTESIANO

Existem dois tipos principais de solução para o problema da relação mente-corpo: o dualismo e o fisicalismo. Aquele sustenta que a mente é distinta e independente do corpo material, ao passo que este, também denominado materialismo, assevera que a mente é ela própria material ou até mesmo que ela não existe.

O interacionismo proposto por Descartes no século XVII foi o tipo de dualismo mais influente, sobretudo na sua obra *Meditações*, publicada pela primeira vez em 1641, composta de seis meditações ou seis capítulos, na qual concebe que a alma e o corpo, o mental e o material compreendem duas classes distintas de substâncias que podem interagir causalmente.

Na primeira meditação o autor não busca estabelecer verdade alguma, mas se desfaz de antigos pré-juízos por intermédio da dúvida, que constitui um dos maiores poderes da razão. Nesse sentido, escreve Descartes (1973a, p. 93) logo no início da primeira meditação:

> Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.

A dúvida vai destruindo as certezas habituais progressivamente. Pode-se duvidar de tudo, desde aquilo que nos é transmitido pelos sentidos, por nossas sensações, questionando até que ponto elas seriam confiáveis. A dúvida assim colocada em ação distingue-se da dúvida vulgar por ser produzida não por experiência, mas por uma decisão; é hiperbólica, ou seja, sistemática e generalizada, consistindo em admitir como falso o que

é somente duvidoso, como sempre enganador o que alguma vez me enganou.

O célebre argumento do sonho, presente na primeira meditação, estende a dúvida a todo conhecimento sensível, ou pelo menos a seu conteúdo. Como eu poderia distinguir entre sonho e vigília se minhas sensações, quando estou acordado, são tão vívidas como as que tenho quando estou sonhando? Não há qualquer garantia que eu esteja acordado quando penso estar acordado, pois o meu sonho teria o poder de me convencer que eu estaria acordado quando sonho, isto é, quando penso estar acordado eu poderia estar sonhando um sonho no qual tudo se passaria como se eu estivesse acordado. Com efeito, minha experiência interna não basta para me proporcionar algo a partir do qual eu pudesse decidir se estou acordado ou se estou sonhando. Ressalte-se que estudos neurofisiológicos recentes indicam que a atividade cerebral subjacente à produção de experiências visuais sonhadas e experiências que temos durante a vigília é precisamente a mesma.

A dúvida hiperbólica cartesiana constitui a ferramenta da razão para combater o gênio maligno, o qual é um artifício psicológico que, impressionando mais a imaginação, leva o sujeito a tomar a dúvida mais a sério e a colocá –la melhor em sua memória. Neste sentido, assevera Descartes (1973a, p.96-97):

> Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. [...] Cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo.

Na segunda meditação Descartes procura mostrar como a dúvida hiperbólica o conduz ao paradoxo de não poder duvidar sobre a dúvida e daí obter a primeira certeza: cogito ergo sum (penso, logo existo). Descartes captou a existência de um eu real, de um eu pensante, de uma substância pensante que, apesar de diferente da matéria, seria algo como uma substância imaterial. Cerca de 300 anos depois, o filósofo contemporâneo Edmund Husserl questionaria se os paradoxos da dúvida teriam provado a existência de uma substância, mesmo que imaterial, ou simplesmente a certeza de existir um pensamento concernente a essa substância.

A terceira meditação é usualmente interpretada como o esforço de Descartes para demonstrar a existência de Deus a partir do cogito. Contudo, ela é de fato uma grande reflexão sobre a natureza do infinito, uma tentativa de explicar como de uma mente finita e submetida à finitude de suas próprias experiências, que só vislumbram um mundo finito, poder-se-ia formar uma idéia de infinito. Descartes sustenta que apenas Deus poderia ter colocado em nossa mente a idéia de infinito e que, por conseguinte, o infinito existe. Esse, todavia, continua um problema atual para os cientistas cognitivos contemporâneos, a saber: como é que um cérebro finito

pode gerar algo infinito, como, por exemplo, uma seqüência infinita de sentenças na linguagem natural ou ordinária? A ciência cognitiva contemporânea denomina isto da recursão, entendendo-se por ciência cognitiva o estudo interdisciplinar que busca avançar o entendimento sobre a natureza do pensamento, sendo que as disciplinas que mais têm contribuído para o desenvolvimento da ciência cognitiva são a filosofia, a psicologia, a lingüística, a ciência da computação e a neurociência.

Descartes sugere mais explicitamente seu dualismo metafísico na sexta meditação, ou seja, sua concepção de que o corpo é radicalmente distinto da alma. O mental seria indivisível, já o material seria divisível. Há aqui, pois, uma assimetria ou uma incompatibilidade entre ás propriedades características do pensamento e da matéria.

O problema de como relacionar o mental com o físico já aparece na sexta meditação. Por sua vez, na obra *Paixões da Alma* (1973b. Cf. especialmente os artigos 31, 32, 34, 35), publicada pela primeira vez em 1649, Descartes apresenta a glândula pineal como sede da alma. A glândula pineal seria uma espécie de interface entre mente e corpo, de modo que os movimentos físicos do sistema corporal moveriam a glândula que, por seu turno, sensibilizaria a alma. Esta, por intermédio da vontade, levaria a pequena glândula a mover-se, ativando as partes do sistema em direção às ações humanas. Note-se que a mobilidade da glândula é uma das condições básicas que Descartes invoca para considerá-la como sede da alma. No entanto, tal solução nunca foi completamente aceita,

posto que surge a questão seguinte: que tipo de interface seria a glândula pineal se ela teria de ser concomitantemente algo físico e algo mental?

O problema colocado por Descartes parece não ter sido resolvido até hoje. Herdamos dele a necessidade de explicar como é possível a interação entre o físico e o mental.

3 ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS DO DUALISMO CARTESIANO

Examinaremos aqui dois corolários resultantes da separação entre mente e corpo estabelecida por Descartes: a inescrutabilidade dos estados subjetivos e a teoria cartesiana da natureza dos autômatos. O primeiro corolário é retomado pela filosofia da mente contemporânea sob o nome de teoria do acesso privilegiado ou acesso direto ao mental, a qual aprofunda ainda mais a existência de propriedades incompatíveis entre o físico e o mental. O segundo corolário fortalece o dualismo substancial, afirmando a impossibilidade de replicação mecânica das atividades mentais humanas.

De acordo com Descartes, a mente não poderia ser um objeto físico. Objetos físicos são extensos, ocupam um lugar no espaço, o que os torna sempre divisíveis, por oposição ao mental que é indivisível. Estados mentais não ocorrem no espaço, são não-espaciais. Da divisibilidade e da espacialidade Descartes infere que os objetos físicos são publicamente observáveis, enquanto os estados mentais são privados. Conseqüentemente, para Descartes, os objetos materiais são espaciais,

extensos e públicos, ao passo que as mentes são não-espaciais, inextensas e privadas.

Os estados mentais são privados no sentido de que não são publicamente detectáveis, são inescrutáveis, eles ocorrem para mim, só eu posso saber o que estou pensando num determinado momento. Tal inescrutabilidade é a base para o argumento do acesso privilegiado ou do acesso direto ao mental. Temos conhecimento do que se passa em nossas mentes, porém o mesmo não ocorre com nossos próprios corpos, ou seja, a mente é mais fácil de ser conhecida do que o corpo.

Conforme o argumento do acesso privilegiado, minha sensação de ter, por exemplo, uma dor de dente, me fornece um conhecimento direto e imediato de que há algo errado com algum dente meu. Um dentista pode tirar um raio-x desse dente e encontrar uma cárie nele. Entretanto, isto não permite que o dentista saiba que estou sentindo dor, a menos que ele me pergunte, visto que é possível ter um dente cariado e, apesar disso, não sentir dor por bom tempo. Destarte, o raio-x não proporciona um acesso direto à sensação de dor, uma vez que esta é propriamente subjetiva e só eu poderia confirmá-la ou não.

O acesso privilegiado seria também infalível. Eu nunca poderia equivocar-me no que se refere àquilo que ocorre em minha mente, embora possa estar errado sobre o que ocorre em meu corpo. Comparemos, por exemplo, os enunciados "Eu estou com dor de cabeça" e "Eu estou

com febre". Apenas eu posso saber se estou com dor de cabeça ou não. Minha sensação de dor apresenta-se como um conhecimento infalível que tenho a respeito de meus próprios estados mentais. Posso fingir que estou sentido dor, o que poderia levar outra pessoa a supor que estou com dores, todavia somente eu saberia se estou sentindo realmente alguma dor. Nesse sentido a dor é um estado subjetivo inescrutável. O mesmo já não ocorre com o segundo enunciado. Alguém poderia colocar um termômetro na minha boca e depois de alguns minutos dizer: *Você não está com febre*. E essa pessoa estaria certa. Acontece que a dor é uma sensação subjetiva, um estado mental, ao passo que *ter febre* é um estado do meu corpo ao qual não tenho acesso direto.

Pelo menos alguns dos filósofos da mente contemporâneos que defendem o acesso privilegiado retomam um argumento que já era sustentado por Descartes no seu propósito de apontar a existência de uma assimetria insuperável entre o fisico e o mental.

O dualismo cartesiano torna-se ainda mais problemático quando Descartes reflete acerca das semelhanças e diferenças entre autômatos, animais e seres humanos. Para Descartes, replicar o corpo seria condição necessária mas não suficiente para replicar um ser humano. Autômatos nunca teriam estados mentais subjetivos e inescrutáveis, por mais perfeitos que fossem. Nós, seres humanos, seríamos então uma exceção com relação ao materialismo e ao mecanicismo. A esse respeito argumenta Teixeira (2000, p. 37):

> Já no século XVII, Descartes prenunciava o que seria o desenvolvimento futuro da robótica e da inteligência artificial e que tipo de conseqüências esse poderia ter para a sua filosofia. Esse era um tema que causava inquietação nos filósofos de sua época: haveria limites para o mecanicismo? Se a metáfora dos mecanismos e relógios era apropriada para descrever a natureza e os animais, seria ela adequada para explicar a natureza humana?

Uma primeira obra contendo reflexões sobre a natureza e potencialidades dos autômatos foi publicado em 1589 por Bernardino Baldi, abade de Guastalla. Nessa época já existiam alguns autômatos, todos eles bonecos de corda que imitavam algumas atividades humanas. A construção de robôs, ou de autômatos, como eram chamados na época, prosperaria no século XVIII. Alguns desses robôs tornaram-se famosos como, por exemplo, o pato de Vaucanson, provavelmente construído por volta de 1750, malgrado não se saber ao certo se eles de fato foram construídos ou meramente projetados.

Vaucanson dizia que seu pato era um autômato capaz de reproduzir a atividade biológica dessa espécie animal. O pato poderia esticar o pescoço, bicar um grão, engoli-lo, digeri-lo e espeli-lo, imitando a função das vísceras da digestão. No entanto, Vaucanson nunca explicou como a digestão ocorreria.

Outros autômatos célebres teriam sido os três bonecos construídos pelos irmãos Droz na Suíça, por volta de 1733. Um deles seria um escrivão capaz de escrever frases em uma folha de papel, outro seria um desenhista capaz de fazer pelo menos cinco tipos de desenhos e um

terceiro seria uma instrumentista capaz de tocar cinco músicas diferentes. Ademais, esses bonecos tinham a capacidade de mover os cílios, os braços e inclinar o tórax para a frente. Há também registros de uma máquina capaz de jogar xadrez, que teria sido construída pelo barão von Kempelen, no final do século XVIII.

A possibilidade de replicação mecânica de um ser humano chocava-se nitidamente com o dualismo substancial. O pensamento não poderia ser derivado de algum tipo de arranjo material entre peças ou de alguma espécie de disposição orgânica, já que ele não é res extensa. Para Descartes, os animais e os autômatos são destituídos de pensamento. Isto quer dizer muito mais do que a impossibilidade de apresentar capacidades lógico-argumentativas; significa especialmente a impossibilidade de possuir qualquer espécie de estados ou processos conscientes. Os animais seriam organizações da substância extensa que, por mais complexas que fossem, poderiam ser explicadas em termos estritamente mecânicos.

Com o intuito de defender a existência de uma diferença qualitativa e intransponível entre humanos e autômatos Descartes sugere dois testes, a saber: o teste da linguagem e o teste da ação. Se bem que não tenham sido formulados de maneira explícita, tais testes aparecem em vários trechos de sua obra Discurso do Método (1973c), publicada pela primeira vez em 1637.

Descartes admitia que entre humanos e animais existe um paralelismo de estrutura fisiológica. Com efeito,

os animais teriam condições orgânicas para passar no teste da linguagem e, se não o fazem, não é devido ao fato de lhes faltarem órgãos. Os papagaios, por exemplo, podem dizer palavras como os seres humanos, conquanto não o façam testemunhando que pensam o que dizem. Todavia, o desempenho lingüístico dos papagaios e homens é distinto e isto não é devido a sua fisiologia. Um papagaio nunca saberia o que está falando, embora tentasse imitar o melhor possível a nossa linguagem. Assim, a linguagem seria mais do que a mera emissão de sons em código e a habilidade física necessária para realizá-la. Poderiam ser construídos autômatos ou robôs capazes de proferir palavras e sentenças, contudo eles estariam na mesma situação do papagaio.

O teste da ação segue o mesmo raciocínio do teste anterior. Seria possível construir um autômato com uma grande quantidade de programas e de sub-rotinas, cada uma delas correspondendo a um tipo de tarefa usualmente realizada por seres humanos. Algumas ações poderiam ser executadas com mais exatidão e mais eficiência pelo autômato, entretanto seriam somente comportamentos automáticos, destituídos de consciência. O autômato nunca seria consciente do que está fazendo. Ele não estaria agindo genuinamente, porém simplesmente executando programas ou sub-rotinas. O autômato não saberia quando e por que passar de um programa ou de uma sub-rotina para outra quando fosse preciso, ele não teria a flexibilidade necessária para mudar o curso de suas ações, isto é, quando fazer uso de um programa em vez de outro. Ele seria, na melhor

das hipóteses, um zumbi bem construído, ou seja, um ser que se comporta como um ser humano que pode partilhar nossa organização funcional e até mesmo nossa constituição neurofisiológica, contudo sem experiências conscientes: Faltaria ao autômato uma racionalidade universal característica dos seres humanos e que não seria reprodutível materialmente. Tal racionalidade universal implicaria consciência, a qual não seria replicável por qualquer tipo de arranjo material.

4 ALGUMAS OBJEÇÕES AO DUALISMO CARTESIANO

Existe uma diversidade de objeções ao dualismo interacionista exposto por Descartes. A principal delas foi formulada por uma contemporânea sua, a princesa Elisabeth da Boêmia. Em uma carta endereçada ao autor das Meditações ela indaga: *Como pode a alma do homem, sendo apenas uma substância pensante, determinar os seus espíritos corporais de maneira a realizar ações voluntárias*? Dito de outro modo, como é possível que a substância mental, que não possui extensão nem qualquer propriedade física, seja capaz de interagir causalmente com o corpo, de modo que alguém, por exemplo, faça ele se levantar da cama ao acordar ou retire a mão de perto do fogo? A única resposta aduzida por Descartes foi que certas coisas necessitam ser aceitas como mistério.

Há outras dificuldades com o dualismo cartesiano das quais abordaremos algumas. Um exemplo é que conforme a lei da conservação da energia, a quantidade de energia do universo deve permanecer constante. No

entanto, se alguma energia do mundo material se perde na alma ou esta a introduz no mundo material, tal lei tem que ser revista.

Outro exemplo é o abalo provocado pela teoria da relatividade de Einstein. Segundo esta teoria o tempo deixa de ser tido como um parâmetro abstrato e universál, passando a ser uma quarta dimensão da realidade fisica. O tempo deixa de ter uma marcha única, objetiva e universal, de modo que passado, presente e futuro passam a depender da posição e do movimento de um observador situado em algum lugar do espaço. O que concebemos por *presente* passa a depender de uma escolha arbitrária de um sistema de coordenadas.

Se não existe tempo independentemente do espaço e se estados mentais ocorrem no tempo, então estes têm que ocorrer no espaço também.

Lockwood (1989) sustenta que a aceitação da teoria da relatividade obriga-nos a aceitar alguma espécie de identidade entre estados mentais e estados fisicos, posto que se estados mentais ocorrem no tempo, segue-se que eles têm que ocorrer no espaço, resultando que eles teriam que ser também algum tipo de estado fisico, visto que a espacialidade é típica daquilo que é fisico.

Por sua vez, o filósofo inglês contemporâneo Gilbert Ryle (1949), da Escola de Oxford, buscou desmascarar o que ele considerou um mito de tipo cartesiano que sustenta a existência de um *fantasma na máquina*, ou seja, de um espírito imaterial *alojado* no corpo. Entretanto, o mental não é, no entender de Ryle, um

objeto especial distinto dos outros, pois os atos mentais ou atos psíquicos são apenas os modos de dispor-se a atuar tendo em vista determinadas circunstâncias. Admitir o contrário implica cometer o que Ryle denomina category-mistake (erro categorial), que consiste em atribuir determinado conceito à categoria que não lhe corresponde.

O neurologista Antônio Damásio (1996, p.280) assim caracteriza o que ele denomina o erro de Descartes:

> [...] a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderia mexistir independente-mente do corpo. Especificamente: a separação das operações da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro.

Damásio (1996, p.281) refere-se também a algumas influências exercidas por esse *erro de Descartes:*

> Pode bem ter sido a idéia cartesiana de uma mente separada do corpo que esteve na origem, na metade do século XX, da metáfora da mente como programa de software. De fato, se a mente pudesse ser separada do corpo, talvez fosse possível compreendê-la sem recorrer à neurobiologia, sem nenhuma necessidade de saber neuroanatomia, neurofisiologia e neuroquímica. É interessante e paradoxal que muitos investigadores em ciência cognitiva, que se julgam capazes de investigar a mente sem nenhum recurso á neurobiologia, não se considerem dualistas. A separação cartesiana pode estar também subjacente ao modo de

> pensar de neurocientistas que insistem em que a mente pode ser perfeitamente explicada em termos de fenômenos cerebrais, deixando de lado o resto do organismo e o meio ambiente fisico e social - e, por conseguinte, excluindo o fato de parte do próprio meio ambiente ser também um produto das ações anteriores do organismo. Protesto, [diz Damásio], contra essa restrição, não porque a mente não esteja diretamente relacionada com a atividade cerebral, pois obviamente está, mas porque essa formulação restritiva é forçosamente incompleta e insatisfatória em termos humanos. [...] A divisão cartesiana domina tanto a investigação como a prática médica. Em resultado, as conseqüências psicológicas das doenças do corpo propriamente dito, as chamadas doenças reais, são normalmente ignoradas ou levadas em conta muito mais tarde. Mais negligenciado ainda é o inverso, os efeitos dos conflitos psicológicos no corpo. É curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o Renascimento. Se o tivesse conhecido, Aristóteles teria ficado irritado com Descartes.

Podemos elencar mais alguns questionamentos ao dualismo cartesiano: se, de acordo com a teoria da evolução, o ser humano evoluiu a partir de espécies inferiores, então quando teria surgido a alma? Como explicar, além disso, que necessitamos de um cérebro tão grande, se uma alma inextensa certamente caberia em um cérebro do tamanho de um grão de ervilha? Como explicar o efeito de drogas e medicamentos na mente? Como explicar que uma doença como a de Alzheimer, que reduz o cérebro até um terço do seu tamanho, tenha

efeitos tão nefastos sobre a atividade mental? Em síntese, com o explicar o papel do cérebro? É sobretudo a partir dos anos 1990, considerados como a *década do cérebro*, que se abrem novas perspectivas para se procurar resolver o problema das relações entre mente e cérebro com o desenvolvimento da neurociência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia da mente firmou-se no século XX, sendo o resultado de um processo milenar que a torna uma disciplina de história curta, contudo de um longo passado, remontando, por exemplo, a Platão (427-347 a.c.) e a Aristóteles (384-322 a.c.). Na filosofia da mente contemporânea articulam-se ciência e reflexão filosófica, pois se reconhece a necessidade de uma investigação interdisciplinar.

É no contexto do problema mente-corpo, o mais discutido no âmbito da filosofia da mente, que se destaca o célebre dualismo cartesiano que propõe a incompatibilidade entre duas substâncias: a res cogitans (coisa pensante, pensamento, mente) e a res extensa (coisa extensa, corpo, matéria). Descartes nos deixa o problema de procurar encontrar um possível relacionamento entre essas substâncias, que posssa manter a existência de alguma espécie de comunicação causal entre mente e corpo. Isto parecia uma tarefa impossível e levou diversos filósofos a buscar reduzir o mundo ou ao físico ou ao mental, assinalando um movimento pendular em direção a essas duas posições reducionistas.

As mais variadas teorias surgiram para tentar solucionar esse problema do dualismo cartesiano, tais como a proposta da existência de uma harmonia preestabelecida entre mente e corpo formulada por Leibniz (1646-1716) ou o ocasionalismo de Malebranche (1638-1715). Leibniz defendeu a possibilidade de haver um paralelismo psicofisico, conquanto não houvesse qualquer contato causal entre o fisico e o mental, numa excepcional coincidência de simultaneidades, que seria garantida por Deus. Malebranche considerou que os processos fisicos e mentais seriam independentes, porém correlacionadas pela interferência divina. Hobbes (1588-1679) e La Mettrie (1709-1751), por sua vez, sustentaram um monismo materialista em oposição ao dualismo cartesiano.

Tanto a história da filosofia como outras disciplinas que surgiram ao final do século XVIII, como é o caso da psiquiatria, foram influenciadas pelo legado cartesiano de um problema não resolvido e de várias soluções insatisfatórias. Se examinarmos as principais obras de Pinel, o fundador da psiquiatria, verificaremos que ao procurar definir a *doença mental*, ele oscilou em localizá-la seja no âmbito da mente, seja no âmbito do corpo (cf. PINEL, 1801). Caso as perturbações identificadas por Pinel fossem consideradas uma *doença*, seria melhor situá-las no campo da medicina, ou seja, no campo do corpo. Contudo, a idéia de doença mental requeria que nela existisse algum componente que não seria redutível completamente ao âmbito do fisico.

Anos mais tarde, quando a psicologia se separou da filosofia para tentar tornar-se uma disciplina independente, a oscilação entre o físico e o mental foi também herdada pela nova ciência da mente que estava surgindo. Wundt, o fundador da psicologia científica, apesar de propor que a psicologia deveria ser o estudo científico da consciência e admitir a independência dessa em relação a sua base neural , não pôde desconhecer os desafios e problemas resultantes da adoção de um paralelismo psicofísico, o que parece ocorrer com quase todas as teorias psicológicas contemporâneas.

O desenvolvimento da psiquiatria e, posteriormente, da psicologia, parece ter desconhecido os trabalhos do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) que, na sua obra Crítica da Razão Pura, publicada pela primeira vez em 1781, sugeria que o problema das relações entre mente e corpo seria insolúvel, um caso típico do uso ilegítimo da razão, que resulta de ignorar que nosso conhecimento está restrito aos limites da experiência possível: as formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e as categorias do entendimento. Quando asseveramos que mente e cérebro são a mesma coisa ou, contrariamente, que não o são, esquecemos que não podemos falar nem de mentes nem de cérebros, mas somente de como mentes e cérebros se apresentam para nós, porquanto todas as nossas experiências são modeladas por nosso aparelho cognitivo, inclusive nossas percepções de mentes e de cérebros. Desse modo, ao sustentarmos a equação estados cerebrais = estados mentais, estamos simplesmente formulando um

pensamento sobre o cérebro que o relacionaria com outro pensamento sobre a mente. Não é possível saber o valor lógico dessa equação, já que isto requereria que transcendêssemos nossos próprios pensamentos, que nos situássemos fora de nossos próprios pensamentos, que ultrapassássemos os limites de nossa experiência possível. Há filósofos da mente contemporâneos, como Colin McGinn (1989), que propõem um ponto de vista semelhante, embora não se refiram a esse argumento estabelecido por Kant há mais de 200 anos.

O dualismo, que aparentemente teria triunfado na história da filosofia posterior a Descartes, começou gradativamente a ceder espaço para teorias monistas. Talvez uma das razões mais relevantes para explicar esta mudança tenha sido a teoria da evolução formulada por Charles Darwin no século XIX, da qual se procurou elaborar uma teoria biológica e evolutiva da mente. Darwin advogou a existência de uma continuidade entre os processos mentais dos seres humanos e os dos animais. A mente e outras características físicas dos seres humanos resultariam de um processo evolutivo guiado pela seleção natural e pela adaptação ao meio ambiente.

Aparecem no final do século XIX fortes reações a essa tendência monista, às teorias biológicas ou naturalistas da mente. A história da filosofia inicia uma nova oscilação pendular, dessa vez voltada para o dualismo. Franz Brentano (1838-1917) e Edmund Husserl (1859-1938) escreveram contra a plausibilidade das teorias naturalistas da mente e do monismo materialista. Brentano argumentou que a intencionalidade é a marca distintiva dos estados mentais e que ela é irredutível a qualquer substrato físico.

O filósofo norte-americano John Searle, nascido em 1932, retoma o tema da intencionalidade (cf. SEARLE, 1995 e 1997) e argumenta que não podemos replicar ou reproduzir nossa vida mental usando computadores, pois sempre faltaria a eles a marca distintiva do mental que é a intencionalidade. Saliente-se que Searle não sustentou a imaterialidade da mente a partir da intencionalidade, mas sim a idéia de que a relação entre símbolos operada pelos computadores digitais seria insuficiente para gerar uma relação intencional autêntica.

Outros filósofos da mente contemporâneos, além de Searle, retomaram o tema da intencionalidade do mental. Há várias tentativas de reduzir a relação intencional a algo físico ou biológico na filosofia da mente a partir do século XX. Esta tem procurado na física e na neurociência elementos e argumentos para infirmar o dualismo, recomeçando um direcionamento para a concepção materialista e, portanto, uma nova oscilação pendular na história da filosofia.

Com base no acima exposto, nota-se que o problema mente-corpo tal como colocado pelo dualismo cartesiano teve e tem obtido uma enorme repercussão, gerando intenso debate na filosofia moderna e na filosofia contemporânea, estimulando bastante o desenvolvimento da filosofia da mente, em especial, e da filosofia, em geral.

REFERÊNCIAS

COSTA, C. **Filosofia da mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COTTINGHAM, J. **Descartes:** a filosofia da mente de Descartes. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.

_____. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. **Paixões da alma**. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

LOCKWOOD, M. **Mind, brain and the quantum**. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

MCGINN, C. Can we solve the mind-body problema? **Mind**.v. 98, p. 349-366, 1989.

PINEL, Ph. **Traité médico – philosophique sur l' aliénation mentale, ou La manie**. Paris: Richard, Caille et Ravier, 1801.

RYLE, G. **The concept of mind**. New York: Barnes & Noble, 1949.

SEARLE, J. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (A 1ª edição inglesa é de 1983).

_____. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (A 1ª edição inglesa é de 1992).

TEIXEIRA, J. de F. **Mente, cérebro e cognição**. Petrópolis: Vozes, 2000.