ISSN 1806–0315

ECOS

DO IESMA

ECOS DO IESMA | São Luís | v. 2 | n. 2 | jun./dez. | 2004

ECOS DO IESMA

ISSN 1806–0315

ECOS DO IESMA	São Luís	v.2	n.2	jun./dez.	2004

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 Luís, 2005.

Semestral
ISSN 1806–0315
v.2, 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
Fr. Pedro Antonio Zanni

Diretor Acadêmico
Pe. Abraão Marques Colins

Diretor Administrativo
Pe. Raimuno José Araújo Sarges

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente: Janilson Viégas
Coordenador Geral: Pe. Sebastião Bandeira
Secretária: Ir. Nelcy Teresinha Zwirtes
Produção editorial: Lúcia Cristina Ferreira Lopes

CONSELHO DE REDAÇÃO:

José Ricardo Barbosa Dias
Lúcia Cristina Ferreira Lopes
Maria Celeste Miranda Pinheiro
Raimundo Nonato Araújo Portela Filho
Rogério Ferreira Oliveira
Helene Maria Lucie Pinard
Cláudio Roberto S. Cruz

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

"PEDREIROS LIVRES", MAÇONARIA E IGREJA: impressões e conjecturas.....9
Dom Xavier Gilles

O PENSAMENTO POLÍTICO DE HABERMAS: o problema do Estado (pós) nacional em um capitalismo (pós) capital.....32
José Henrique Sousa Assai

EMMANUEL LEVINAS E ALTERIDADE: por um caminho outro que não o de Ulisses.....42
Antonio Evaldo Almeida Barros

"DIVERTIMENTOS DE NEGROS": manifestações religiosas em São Luís na primeira metade do século XIX.....68
Cristiane Pinheiro Santos Jacinto

ACONSELHAMENTO PASTORAL NUMA PERSPECTIVA LIBERTADORA.....90
Nelcy Teresinha Zwirtes

PROCISSÃO EM TEMPO DE PESTE: as ambigüidades de um rito.....122
Rosiana Freitas da Silva

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRÍNCIPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO.....141
Elias Humberto Alves

EDITORIAL

Ensino, Pesquisa e Extensão devem constituir a premissa básica de toda Instituição de Ensino Superior.

O grau de maturidade cientifica e cultural deste tipo de instituição é fundamentalmente medido pelo nivel de estudos e pesquisas realizados pelos seus docentes e discentes, bem como pelos meios e instrumentos que disponibiliza para produzir, dinamizar, divulgar e socializar a sua produção.

O IESMA enquanto Instituição de Ensino e Estudos Superiores em toda a sua história sempre buscou cultivar esta vocação e nos últimos anos tem demonstrado sistematicamente sinais de que este é o seu propósito maior: O Ensino a Pesquisa e abertura para a comunidade.

O investimento para atualizar e ampliar o acervo de sua biblioteca, a aquisição de novos equipamentos no setor de informática, a melhoria de suas instalações fisicas, a preocupação em regularizar seus cursos junto ao MEC, assim como a necessidade de maior qualificação de seu corpo docente, são exemplos claros destes sinais.

A revista Ecos como canal de divulgação da produção científica e cultural do Instituto quer cada vez mais reafirmar o seu propósito e isto acontece, na medida em que está aberta a permutas, intercâmbio e publicações de artigos de colaboradores de outras Instituições de Ensino Superior do Estado e do Pais.

E este número é particularmente especial por que marca a *"despedida"* do Padre Sebastião Bandeira que na qualidade de dos fundadores desta revista contribui grandemente como coordenador da mesma para o seu crescimento. A quem o Conselho Editorial é infinitamente grato e deseja enorme sucesso em sua mais nova e nobre missão: Bispo auxiliar de Manaus.

Janilson Viégas
Lúcia Cristina Lopes Pestana

"PEDREIROS LIVRES", MAÇONARIA E IGREJA: impressões e conjecturas

*Dom Xavier Gilles**

1 PROLEGÔMENOS

A Igreja é convidada pelos seus pastores a uma vivência coerente da fé, a um compromisso profético na denúncia e na luta, a partir da opção evangélica pelos pobres. Esta mesma Igreja proclama que nós cristãos somos chamados a explicitar a presença do Reino de Deus. Assim, os pastores desta Igreja ao escreverem uma mensagem ao povo de Deus no Maranhão, afirmam: o rosto da nossa Igreja deve ser também de diálogo, participação, e ser ecumênico para promover o Reino. Desta forma, todas as pessoas de boa vontade são conclamadas a enfrentar de mãos dadas os grandes desafios, quais sejam: políticos, ambientais e ecumênicos.[1]

Recentemente, um fato na Diocese de Viana-MA, nos chamou atenção: uma celebração Eucarística em decorrência do jubileu de sacerdócio do Mons. Sérgio Ielmetti, pároco da Paróquia Nossa Senhora de Nazaré, em Vitória do Mearim-MA. A Loja Maçônica, através de seus membros se fez presente rezando, louvando e agradecendo a Deus pelo dom da vida daquele irmão no presbitério. Percebia-se um clima de tamanha expressão de fé e veneração!

---

* Bispo da Diocese de Viana- MA, vice-presidente do Regional – CNBB-MA e da CPT - Nacional.

[1] REGIONAL NORDESTE 5 DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRAIL. **Assembléia do Povo de Deus**. Processo de construção do 4º Plano Pastoral. São Luís: Regional Nordeste 5 da CNBB, p. 120.

Como sabemos, muitas paróquias, movimentos, associações laicais, grupos missionários, voluntários leigos, funcionários das instituições católicas possuem maçons. A pergunta é: como devemos agir na prática pastoral? Dom Lelis Lara, CSSR assessor jurídico – canônico da CNBB, certa vez nos respondeu: "parece-me que, de modo geral, a maçonaria é considerada como uma espécie de clube de serviço, mais ou menos como o Rotary Club e Lyons Club. Muitos de nossos fiéis agentes de pastoral e outros bem engajados e participantes são membros da maçonaria. Estes dizem que não estão percebendo nada que contraria a doutrina Católica. Caso percebam contradições entre princípios da maçonaria e a fé Católica eles devem fazer sua opção".

Por outro lado, percebe-se uma certa incompatibilidade entre a doutrina da Igreja Católica e a doutrina da maçonaria. Paul Gourdeau, antigo mestre do Grande Oriente da França afirmou certa vez:

> O que importa compreender, é que o combate travado atualmente condiciona o futuro, especialmente a evolução da sociedade. Tem fundamento no confronto de duas culturas: uma baseada no Evangelho e a outra baseada na tradição histórica de um humanismo republicano. Essas duas culturas são radicalmente opostas uma à outra: ou a verdade é revelada e intocável, admitindo um Deus na origem de todas as coisas; ou a verdade encontra seu fundamento nas construções do homem sempre sujeitas a novos questionamentos porque perfectíveis ao infinito. A respeito dessa perpétua batalha reiniciada com vigor há algum tempo, dizia Malraux que o século

> XXI seria religioso ou nada seria. É a essa afirmação, a esse desafio que nos compete responder[2].

Na Alemanha o episcopado, após seis anos de estudos, concluiu que há uma certa incompatibilidade entre a Igreja Católica e a maçonaria pelos seguintes motivos:

a) o relativismo e o subjetivismo são convicções fundamentais na visão que os maçons têm do mundo;
b) o conceito maçônico de religião é relativista: todas as religiões seriam tentativas, entre si competitivas, em anunciar a verdade divina a qual, em última análise, seria inatingível. Tal conceito de religião implica numa visão relativista que não pode conciliar-se com a convicção cristã;
d) o conceito maçônico de Deus (Grande . Arquiteto do universo) é uma concepção marcadamente deista: um "ser" neutro indefinido e aberto a toda compreensão possivel e pessoal, minando o conceito de Deus dos Católicos e a resposta ao Deus que os interpela como Pai e Senhor;
e) A visão maçônica de Deus não permite pensar numa revelação de Deus; como se dá na fé e na tradição de todos cristãos;

---

[2] Esta entrevista foi concedida por Mons. Jean Bonfils, Bispo de Nice (França), ao periódico "Les Nouvelles Religieuses em 5 de abril de 2002. **Humanisme**, outubro 1990. Apud. Ser católico e maçon. **Pergunte e responderemos**. n. 505, p. 321, 2004.

f) A idéia maçônica de tolerância deriva de seu relativismo com relação a verdade. Semelhante conceito abala a atitude do católico na sua fidelidade à fé e no reconhecimento do Magistério da Igreja;

g) A prática ritual maçônica manifesta-se nas palavras e nos símbolos, um caráter semelhante ao dos sacramentos, como se, sob aquelas atividades simbólicas se produzisse algo que objetivamente transformasse o homem;

h) o conceito maçônico acerca do aperfeiçoamento ético do homem é absolutizado de tal modo desligado da graça divina, que já não resta espaço algum para justificação do homem segundo o conceito cristão;

i) A espiritualidade maçônica pede aos seus adeptos, uma tal exclusiva adesão para a vida e para a morte, que já não deixa lugar à ação especifica e santificadora da Igreja. Esta fica de **fora sobrando**. Certa vez encontramos um escrito em italiano, sem autoria, a firmando: "mais do que nunca, as forças secretas do mal arregimentam os batalhões dos anti-cristo: maçonaria, protestantismo, judaísmo, comunismo, nazismo e fascismo, principais quartéis contra a Igreja de Deus. É preciso que estejamos alerta contra suas perversas insinuações de lobos vestidos de ovelhas. Mas do que em outras, a hora presente é a de não desprezarmos o conselho de S. Pedro (cap. 5, v.8-9) "Sedes sóbrios, vigiai! Vosso

adversário, o diabo, como um leão que ruge, ronda, procurando a quem devorar. Resisti-lhe, firmes na fé...". (E quando tais inimigos quiserem nos arrastar para suas fileiras, imitemos o exemplo deste grande apostolo repetindo "Senhor se me afastar de vós, para onde irei?

Tentemos refletir: que nos perdoem os alemães, italianos e franceses que sofrem e padecem do anti-clericalismo exacerbado. Quantas pessoas não chegam a certos postos e não assumem responsabilidades pelo fato de não serem maçons? Quantas vezes ouvimos dizer: "les frères trois points" impediram isto, aquilo; fizeram isto ou aquilo. Como Dom Jean Bonfils, digamos: interessa-nos apenas fazer brilhar o esplendor da verdade, da qual não somos donos, mas servidores.

Com inteira disponibilidade em podermos vangloriar-nos de ser ministros de uma religião cuja moral abrange as virtudes úteis à sociedade, cujo caráter distintivo é a igualdade fraterna. O Evangelho anuncia que os homens e mulheres são todos irmãos. Consagra os princípios além de outros, de igualdade, liberdade e fraternidade.

Originário da Europa Ocidental Católica, em alguns momentos, vislumbramos com uma certa nitidez o referencial maçônico. Os Templos do Deus Único: Catedrais, Basílicas, Santuários etc., quando de suas construções foram impregnados de um baluarte que os distinguia no passado e permanece no presente: VOÛTE EM BERCEAU, DOUBLEAU, RANDE ARCADE, VAISSEAU CENTRAL, PILLIER DE LA CROISÉE, DÉAMBULATOIRE, CARTOUCHE, CARIATIDE, termos de arquitetura as encontramos tradução adequada para o português "pedreiros livres".

Desde nossa juventude ouvimos falar de maçons dignos, honrados, maçons ambiciosos, egoístas, inimigos

da Igreja, por outro lado, de maçons que carregam consigo graus de santidade. Contudo, afirmamos: Deus se interessa por cada um, tal qual ele é, em seu dia a dia. Deus é um Ser que se deixa encontrar. Ele fala ao homem como amigo e este poderá responder confiante. Os maçons, os "pedreiros-livres" realizaram obras de arte para tentar encontrar a verdade, para tanto, pintaram telas, prédios, esculpiram poemas e textos da Sagrada Escritura. Tudo isso, com o intuito de aproximar-se do Grande Arquiteto do Universo; para nós, o Deus Altíssimo, o pai dos empobrecidos, os prediletos de Iahweh.

2 IMPRESSÕES

O nosso intuito no momento é fomentar e refletir apenas algumas impressões sobre "pedreiros livres", Maçonaria e Igreja. Temática um tanto genérica, dada à sua natureza e complexidade. Pois não se concebe com facilidade decodificar as relações entre estas duas instituições milenares em alguns minutos de discussão. Desejamos apenas nos inspirar na pessoa de Santo Tomás que soube manter com o diálogo e o conteúdo de sua doutrina harmonia com o pensamento árabe e o pensamento judaico do seu tempo, favorecendo um certo entendimento entre a razão e a Fé.[3]

A história da humanidade está povoada de acontecimentos relacionando Maçonaria e Igreja. Portanto, não temos pretensão em dissecar o tema, ao contrário, propomos uma trajetória espiritual itinerante, para nos facilitar um diálogo fraterno ainda maior, por difícil que possa parecer aos olhos de alguns céticos.

---

[3] COLLANTES, Justo. **A fé católica**: documentos do magistério da Igreja. das origens aos nossos dias. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003, p. 113.

Destarte, a Maçonaria e a Igreja passaram por momentos de construção de unidade, de colaboração mútua além do resgate de certos valores significativos. Por outro lado, de ambas as partes construiu-se focos de inimizade e indiferença. Daí a complexidade dos acontecimentos e conseqüentemente das relações.

Propomos, outrossim, aos "pedreiros livres" de forma alternada, refazer um certo caminho itinerante com a Maçonaria e, reafirmar, proclamar o Caminho, o Cristo Jesus, que nos revela o Pai, o qual nos enviou o seu Espírito.

Alguns de nós, com toda certeza, senão todos os maçons, já lemos nos dicionários, enciclopédias, definições da Maçonaria que vislumbram verdadeiras virtudes, tais como: a Ordem Maçônica é uma associação de homens sábios e virtuosos que se consideram irmãos entre si e cujo fim é viver uma perfeita igualdade, intimamente unidos por laços de recíproca estima, confiança e amizade, estimulando-se uns aos outros na prática das virtudes. A Or.·. Mac.·. foi sempre e deve continuar a ser união consciente de homens inteligentes, virtuosos, desinteressados, generosos, devotados, irmãos livres e iguais, ligados por deveres de fraternidade para prestarem mútua assistência e concorrerem, pelo exemplo e pela prática das virtudes, para esclarecer os homens e prepará-los para a emancipação progressiva e pacífica da humanidade.[4]

Definições desta natureza são belas, contagiantes, mas de nada valeriam a um iniciado esforçar-se para fazer a experiência do aprendizado, discipulado, operário, do pedreiro, ou seja, daquele que não teoriza as verdades, mas que as vivencia, as experimenta na própria pele.

---

[4] Cf. LACOMBE, Américo Jacobina-BARBOSA, Francisco de Assis. Maçonaria. In:___.**Enciclopédia Mirador Internacional**. São Paulo: Encyclopedia Britânica do Brasil Publicações, 1980, p. 7084.13v.

A natureza jurídica da Igreja é composta de dois elementos centrais: instituição e carisma. Enquanto instituição se materializa como ordenamento jurídico, enquanto carisma exterioriza-se pela ação do povo de Deus, iluminado pelo Espírito Santo. Há um fim definido, o qual contagia toda sua ação: *salus animarum*. Vive da Graça e do Dom, da experiência beatífica do Deus altíssimo. O mesmo Deus que privilegia os empobrecidos da humanidade em todos os tempos.

Por outro lado parece-nos, Não só pela experiência livresca, mas pela percepção pessoal, salvo melhor juízo, que o fim último da Maçonaria é baseado nos princípios de liberdade e de pensamento e de expressão, voltado ao aperfeiçoamento individual de seus membros e, em última medida, de toda a humanidade. A instituição, cujo nome deriva o termo *maçon,*[5] originou-se de corporações de ofício na Idade Média, como diria, por analogia Santo Agostinho, *rationes seminales*[6] , *de germe* dos sindicatos modernos, onde aprendizes e mestres se reuniam para discutir questões profissionais.

Percebe-se na Maçonaria uma certa preponderância da imanência sobre a transcendência no confronto da existência e finalidade das suas funções. A Igreja, por outro lado, baseia sua finalidade última na transcendência, no futuro escatológico. A Maçonaria conquista sua finalidade em função da organização, realização pessoal e alegria humana, com reflexo no imanente.

A *Maçonaria*, Ordem Universal, é constituída por homens de todas as raças e nacionalidades, acolhidos por iniciação e congregados em Lojas, nas quais auxiliados por símbolos e alegorias, estudam e trabalham para o aperfeiçoamento da sociedade humana. É fundada no amor fraternal e na esperança de que, com amor a Deus, à

---

[5] Pedreiro em francês.

[6] Na visão agostiniana, estas *razões seminais* são postas na matéria por Deus e aos poucos se desenvolvem nos seres viventes.

pátria, à família e ao próximo, com tolerância e sabedoria, com a constante e livre investigação da verdade, com a evolução do conhecimento humano pela filosofia, ciências e artes, sob a tríade da liberdade, igualdade e fraternidade e dentro dos princípios da moral, da razão e da justiça, o mundo alcance a felicidade geral e a paz universal.

Aqui não estamos declarando quem é melhor, mais santo, mais virtuoso, mas apenas queremos visibilizar trajetórias, alcances de finalidades por vias diversas. Assim sendo, podemos nos declarar cristãos e não seguir os passos de Jesus de Nazaré. O mesmo poderá acontecer em afirmar ser maçon e desviar-se das virtudes e perfeições maçônicas. Em ambas distorções estaremos enganando não só as instituições, mas nós mesmos. Nós somos mortais, seres passageiros. A Maçonaria continuará a intensificar suas virtudes e obras em vista do imanente.

A Igreja continuará sua missão salvífica no mundo, independente dos pecados e falhas de seus membros. Carregará suas dores, fracassos e os alimentará da Comunhão e da Palavra. Mesmo porque somos conscientes que a Igreja é menor que a sociedade, e o mundo é menor que o Reinado de Deus.

3 IGREJA E MAÇONARIA

Estamos aqui como pastor e o pastor não diferencia para dispersar, mas procura a todo o custo reunir o rebanho separado, disperso e conduzi-lo à vida, e vida em plenitude. O que nos interessa não é a diferença, a qual poderá nos impulsionar para um caminho egoísta, separatista, que nos torna indiferentes e distantes uns dos outros, ademais, em que poderemos crescer, conhecer e contribuir para uma humanidade sedenta de fraternidade, de justiça e por que não diríamos de salvação eterna?

Assim como o termo "igreja", originário do grego "*εκλεσια* " traduzido para o latim "*ecclesia*" é genérico, da mesma forma se dá com "maçonaria". Diferente será se

nos referimos à Igreja Católica, Povo de Deus, Comunhão e Participação. Ou ainda, se Católica, de rito romano ou oriental? Se evangélica, Batista? Presbiteriana? Assembléia de Deus etc? Uma vez Católica, no Brasil? França? Alemanha? EUA? Quanto à Maçonaria, na Itália? França? Espanha? Bolívia? Brasil, no Maranhão? É bem verdade que, em cada lugar social, tanto a Igreja Povo de Deus, quanto a Maçonaria se encarnam em culturas e realidades diferentes. Elas com certeza transformam e inevitavelmente sofrem transformações em suas relações com os povos, queiramos ou não. A Igreja perde a sua generalidade quando se atualiza no mundo e anuncia a mensagem de Jesus Cristo de salvação, a todos os povos, línguas e nações.

A ação dos "pedreiros livres" na Itália, por exemplo, jamais poderá ser igual a ação dos pedreiros maranhenses em São Luís do Maranhão. Daí dizer que a Maçonaria, Ordem Universal, terá que se encarnar na cultura do povo maranhense, para fazer do lugar social o seu núcleo de existência e subsistência, com certeza terá que sofrer algumas variações. Só assim podemos compreender melhor a existência das diversidades de ritos, lojas etc.

Por outro lado, não podemos ser ingênuos. Assim como a Igreja, a Maçonaria possui seus princípios bem definidos enquanto instituição juridicamente constituída. Contudo, não cremos que esta proíba algum "pedreiro" possuir sua religião, sua fé. Caso contrário, estaria entrando em contradição com o seu próprio ordenamento. E como sabemos, as normas de um ordenamento jurídico são dispostas hierarquicamente de forma a não contemplar a contradição entre elas.

Mas quando nos referimos à Maçonaria, temos que saber a que corrente se entende: a anglo-saxônica ou a franco-maçonaria? A atéia? A deísta? A Anti-clerical ou de tendência católica? Como se percebe, neste universo de entendimento nada se constitui simples. Tudo é muito complexo.

A Igreja em um documento da Congregação para a Doutrina da Fé declara que não compete às autoridades eclesiásticas locais: Conferência Episcopal, Bispos, párocos, sacerdotes, religiosos pronunciarem-se sobre a natureza das associações maçônicas, com um juízo que implique derrogação do quanto se estabelece. Faz referência à Declaração de 17 de fevereiro de 1981, que reservava à Sé Apostólica qualquer pronunciamento que implicasse em derrogação da lei canônica em vigor. Previa excomunhão "ipso facto" a quem ingressasse na Maçonaria, baseando-se no CIC, can 2335, de 1917, hoje legislação revogada.

Entendemos que uma incompatibilidade do ponto de vista doutrinário não significa fomentar um clima de hostilidade. Preservar a própria identidade e defendê-la, não significa incentivar atritos. Aliás, somente o respeito à Verdade facilita paz e a busca da concórdia entre os seres humanos.

No período pós-conciliar, com relação entre Igreja e Maçonaria, tem-se percebido uma certa evolução entre católicos e "pedreiros livres". Embora permanecendo separadas, existe um clima de respeito mútuo que permite um diálogo proveitoso. O exemplo foi o surgimento de reuniões entre católicos e maçons para estudo, como o de uma Comissão das Grandes Lojas reunidas da Alemanha e a Conferência Episcopal Alemã, de 1974 a 1980.

A Declaração final do Episcopado alemão evidenciou a incompatibilidade, pois a Maçonaria não mudou em sua essência. A pesquisa acurada sobre rituais e os fundamentos da Maçonaria demonstraram a existência de doutrinas que se excluiam. Entre as causas da separação estava: a ideologia dos "pedreiros livres", o conceito de Verdade, de Religião, de Deus, a Revelação, sobre a tolerância, os ritos, a perfeição do homem e a espiritualidade. Por outro lado, a realidade alemã previa possibilidade de colaboração pastoral na área da Justiça Social e Direitos Humanos.

Nós estamos aqui não em nome daquilo que nos separa, mas em nome d'Aquele que nos une. Portanto, o nosso interesse em dialogar com os "pedreiros livres" fica por conta de nossa vocação primeira, de ser gente humana. A dimensão dialógica do ser humano é inerente à sua própria existência. O ser humano sem pão não vive, mas sem diálogo, perece, se angustia, perde o sentido de viver e falece de forma drástica e indesejável a todos nós.

Assim sendo, acreditamos que o respeito mútuo e fidelidade aos ensinamentos da Igreja nos possibilitam uma convivência pacífica e harmoniosa com os irmãos "pedreiros livres".

4 UM JUÍZO DE VALOR

Certa vez, o Cardeal da Cunha, encarregado em estudar os autos do processo do Pe. Vieira, confiou ao Pe. Carlos Antônio Casneli e, este, após analisar a *Clavis Profetarum*, questionou: por que sentenciaram Pe. Antônio Vieira? Vieira teria dito: "ouviu-me quem me não entendeu e sentenciou-me quem me não ouviu". Julgar o que seja a Maçonaria é fácil, qualquer pessoa de bom senso poderá fazê-lo. O difícil será encontrar correspondência com aquilo que se diz sê-la com o que realmente é. O povo tem muitas fantasias em torno da Maçonaria, mas isto se dá pela falta de conhecimento, aprofundamento e leitura.

Para muitos, Maçonaria é uma entidade filantrópica, semelhante a um clube de serviço, como o Rotary e o Lyons. Para esses poderia parecer implicância da Igreja Católica vetar aos fiéis o ingresso na Maçonaria.

Segundo o nosso entendimento, a Instituição dos pedreiros livres não é mera entidade filantrópica. Ela se apresenta também como instituição com princípios filosófico-religiosos.

Dempsey de SEVILHA, maranhense de Viana, sede da cidade na qual Deus nos confiou a Diocese de Viana, nobre escritor, "pedreiro livre" convicto, em seu laborioso

livro "Isto é Maçonaria", descreve:

> A maçonaria é para uns, instituição que oculta no mistério a puridade de seu objeto, o ridículo de suas cerimônias e a extravagância de suas alegorias; uma instituição sem razão de ser, sem jeitos notáveis que lhe dê ressonância, sem história em uma palavra.
> Para outros, é uma conspiração constante contra a Igreja e o Estado; e não falta quem a suponha um centro de perversão, cujos membros permanecem unidos pelos vícios mais escandalosos.
> Jamais, sociedade alguma, entre as muitas que tem existido e existem no mundo, tem sido julgada com mais ligeireza nem mais paixão; nenhuma mais ridicularizada pelos ignorantes nem acerca da qual se hajam formados juízos mais contraditórios; porém ninguém afinal tem saído nem ileso nem mais triunfante desse cúmulo de suposições e invenções, com que se tem pretendido ridicularizar nossos sagrados mistérios.[7]

Há muita falta de conhecimento sobre a Instituição dos "pedreiros livres". Contudo, parece-nos que a referida não demonstra muito interesse em aprofundar suas verdades ao povo. Esta, salvo melhor entendimento, reserva seus ensinamentos, suas verdades, seus mistérios aos seus iniciados. Assim sendo, quem não percorre o caminho da

---

[7] SEVILHA, de Dempsey. **Isto é Maçonaria**. São Luís, 1982, p. 191.

iniciação dificilmente poderá conhecer as verdades sobre a Maçonaria. Eis aí a fonte de muitas controvérsias e desentendimentos.

Por diversas vezes, ao longo dos séculos, a Igreja condenou a Maçonaria. Porém, nunca ficaram muito claras as razões aduzidas para essas condenações. Podemos talvez dizer que a Igreja a condenava por ser sociedade suspeita de heresia e de maquinar contra os poderes constituídos e contra a própria Igreja.

Para a Sé Apostólica hoje, a Instituição dos pedreiros, é uma entidade com princípios filosófico-religiosos inconciliáveis com a doutrina cristã.[8] Contudo, em muitos lugares do mundo existem experiências de trabalho em comum.

Toda prática é uma tática. Só a experiência poderá desfazer os rigores da lei. A lei mata, o Espírito vivifica, nos ensina a Sagrada Escritura. Muitos de nossos fiéis, inclusive agentes de Pastoral e outros bem engajados e participantes são membros da Maçonaria. Estes dizem que não estão percebendo nada que contrarie a doutrina da Igreja.

Se algo na Maçonaria contraia a fé dos cristãos, quem deve em primeiro lugar se pronunciar são estes irmãos, agentes de Pastoral, iniciados no quadro da Instituição dos "pedreiros livres".

Disse Jesus, através das palavras do evangelista João:

> Quem crê em mim, não é em mim que crê, mas naquele que me enviou. Quem me vê, vê aquele que me enviou. Eu vim ao mundo como luz, para que todo aquele que crê em

---

[8] SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, **Declaratio Quaesitum est de associationibus massonicis**, 26 novembri, 1983: AAS 76 (1984), p. 300.

> mim não permaneça nas trevas. Se alguém ouve as minhas palavras e não as observa, não sou eu que o julgo, porque vim não para julgar o mundo, mas para salvá-lo. Quem me rejeita e não acolhe minhas palavras já tem quem o julgue: a palavra que eu falei o julgará no último dia. Porque eu não falei por conta própria, mas o Pai que me enviou, ele é quem me ordenou o que devo dizer e falar. E eu sei: o que ele ordena é a vida eterna. Portanto, o que eu falo, eu o falo de acordo com o que o Pai me disse.[9]

Nós nos sentimos chamados pela Palavra revelada. Acreditamos em Cristo Jesus. Nossa missão não contradiz a missão de Cristo. O que nos interessa é que nos amemos uns aos outros. E que tenhamos vida e vida em plenitude.

De nada valeria proclamar a fé em Cristo, na Igreja e praticar injustiça com os irmãos e irmãs. É respeitável a lição de Ruy Barbosa, cujo respeito aos seus ensinamentos é digno e louvável. Ensinamentos estes que gozam de preeminência entre os "pedreiros livres". Diz ele, com relação à síntese de todos os mandamentos:

> Não desertar a justiça, nem cortejá-la. Não lhe faltar com a fidelidade, nem lhe recusar o conselho. Não transfugir da legalidade para a violência, nem trocar a ordem pela anarquia. Não antepor os poderosos aos desvalidos, nem recusar patrocínio a estes

---

[9] BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 2. ed São Paulo, Vozes, 2002. Jo 12, 44-50.

> contra aqueles. Não servir sem independência à justiça, nem quebrar da verdade ante o poder. Não colaborar em perseguições ou atentados, nem pleitear pela iniqüidade ou imoralidade. Não se subtrair à defesa das causas impopulares, nem perigosas, quando justas [...] Não fazer da banca balcão, ou da ciência mercatura. Não ser baixo com os grandes, nem arrogante com os miseráveis. Sérvir aos opulentos com altivez e aos indigentes com caridade. Amar a pátria, estremecer o próximo, guardar fé em Deus, na verdade e no bem.[10]

Como podemos observar, um "pedreiro livre" não poderá em nenhum momento chamar para si valores contrários à vida, à humanidade e à vontade divina. Se for verdade que temos que guardar a fé em Deus, então não podemos desprezar os seus ensinamentos e, muito menos, seus mandamentos.

5 A JUSTIÇA E O ITINERÁRIO DOS "PEDREIROS LIVRES"

A Bíblia é Palavra revelada. É fonte de revelação por excelência. É luz para todos os povos, línguas e nações, assim acreditamos.

Contudo, para a Maçonaria, segundo nossa ligeira reflexão, no *rito escorcês*,[11] o candidato é avisado pelo símbolo dos olhos vendados e pelo símbolo da ponta da

---

[10] BARBOSA, Ruy.**Oração aos moços**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 60-61.

[11] Cf. CAMINO, Rizzardo da. **Rito escorces antigo e aceito:** loja de perfeição: (graus 1° ao 33°) São Paulo: Madras, 2004. p. 159.

espada sobre o peito, declara-se:

> A arma, cuja ponta sentis, simboliza o remorso que há de perseguir-vos, se fordes traidor à Associação a que desejais pertencer. O estado de cegueira em que vos achais é símbolo do mortal que não conhece a estrada da virtude que ides principiar a percorrer. Que queres de nós, senhor? E logo depois o venerável continua: refleti bem no que pedis. Não conheceis os dogmas e os fins da Associação a que desejais pertencer?. Este não é um simples agrupamento de auxílio mútuo e de caridade, tem responsabilidade e deveres para com a sociedade e para com a humanidade [...] não devereis combater somente as nossas compaixões, mas ainda outros inimigos da humanidade, como sejam os hipócritas que enganam; os pérfidos que a defraudam; os fanáticos que a oprimem; os ambiciosos que usurpam; e os corruptos e sem princípios, que abusam da confiança das massas.[12]

Os "pedreiros livres" procuram a todo o custo enfatizar a defesa da justiça. A Maçonaria se volta contra todo o tipo de injustiça, sobretudo quando esta for contra os mais fracos, desfavorecidos.

---

[12] Estes textos são reservados aos iniciados, conferir: **Gr**.·. **Or**.·. **e Supr**.·. **Const**.·. **do Brasil**. RITUAL do 3° Grau – MESTRE. Adotado pelo SUPR\ CONST.·. DO BRASIL em 1 de julho de 1898. Rio de Janeiro: Hildebrandt, 1914; **Gr**.·. **Or**.·. **e Supr**.·. **Const**.·. **do Brasil**. RITUAL do 2° Grau – COMPANHEIRO. Adotado pelo SUPR.·. CONST.·. DO BRASIL em 1 de julho de 1898. Rio de Janeiro: Hildebrandt, 1909.

O juramento do "pedreiro livre" diante do livro sagrado dos cristãos, enfatiza muito bem esta ansiedade em defesa da justiça dos homens. No altar dos juramentos, o joelho esquerdo no chão, a mão direita sobre a constituição e a Bíblia, espada em cima, o compasso na mão esquerda, o candidato faz o juramento de aprendiz: "eu juro... em presença do Grande Arquiteto do Universo..." O rito moderno, o francês é bem diferente: "senhor, colocai a mão direita sobre esse esquadro e sobre o livro que contém as leis maçônicas..." A Bíblia não é admitida, mas antes de ser aceito "em nome da Maçonaria Universal" o candidato responde a indagação: "prometeis praticar o auxílio aos fracos, a justiça a todos, a dedicação à família, à pátria e à dignidade para convosco? Responde: "eu prometo".

Contudo, poderemos nos perguntar, qual a razão de tudo isso? Os ritos, juramentos? Materiais de auxílio dos pedreiros etc?

Preferimos procurar entender a caminhada da Maçonaria como itinerante, onde não haja exclusão mas entendimento e diálogo.

O início desta caminhada data-se a partir do momento em que os "pedreiros livres" procuraram voltar-se para sacralização do mundo por uma série de razões. Sacralização de suas formas e dos seus objetos.

Cada profissão adquiriu técnicas e ritos próprios aos seus trabalhos. Trabalhador, cada artesão se tornou um operário, um iniciado.

O trabalho, a arte, a profissão entravam num plano sagrado. Procurava-se robustecer este entendimento a partir de novas interpretações dos textos bíblicos. Cada profissão tinha sua própria iniciação – dos mistérios menores e a dos mistérios maiores – possibilitando à cada homem receber uma influência espiritual. Esta permitia à profissão ser a continuação, extensão, uma projeção do ser humano na direção de uma realização espiritual. O trabalho, a profissão eram necessários à sobrevivência

material, assim também necessários à excelência, à grandeza e à transcendência do ser humano.

É possível um diálogo com os irmãos "pedreiros livres?" É possível visibilizarmos e percorrermos o mesmo itinerário? Estas indagações, naturalmente quem as devem responder serão somente os pedreiros convictos de sabedoria, amor ao próximo, unidade fraterna, caridade, respeito mútuo, confiança e crença no Deus altíssimo, este Deus que nos dá todo bem. De nossa parte, tendemos a uma abertura e aceitação a caminharmos juntos, pelo menos ao que nos seja possível.

6 DIÁLOGO E ACEITAÇÃO FRATERNA

O nosso ponto de partida para uma caminhada itinerante é a fé. A carta de Paulo aos romanos afirma que o Evangelho é a força de Deus que salva. Condição única para isso, deve se entregar a Deus mediante a fé. Pois não há outro meio para se libertar da condição de pecador: nem a Lei de Moisés, nem ritos, nem sistemas filosóficos, nem poderes cósmicos ou humanos, poderá salvar. A fé é certeza firme e contínua de que o projeto de Deus se realiza em Jesus Cristo e continua realizando-se no meio dos homens.

A fé leva o fiel a uma nova dinâmica da vida; o homem deixa de ser receptor passivo e se torna, junto com Deus, agente ativo de salvação dentro da história:

> Eu não me envergonho do evangelho, pois ele é a força salvadora de Deus para todo aquele que crê, primeiro para os judeus, mas também para o grego. Nele se revela a justiça de Deus, que vem pela fé, como está escrito: o justo viverá pela fé.[13]

---

[13] Rm, 1, 16-17.

Assim nos relata um pesquisador renomado no âmbito da maçonaria:

> O católico que se faz maçon, não é denunciado, nem perseguido. A Igreja não tem livros negros. Pelo contrário, a Igreja acompanha com suas orações os filhos pródigos que abandonaram a casa paterna. Quantos braços estarão neste momento erguidos em sinal de súplica e prece a Deus, pedindo perdão pelas infidelidades, implorando a graça divina pela conversão dos pecadores e oferecendo-se à justiça infinita em reparação e desagravo. Há comunidades inteiras de religiosos e religiosas que, oficialmente, não têm outra incumbência senão a de suplicar e fazer penitência pelos católicos que pecaram e se obstinam no pecado. E não se cansa a Igreja de a todos recomendar a insistente e freqüente oração pela conversão dos pecadores e transviados. E com paciência! Sempre de braços abertos, prontos a receber o filho pródigo que retorna arrependido à casa paterna.[14]

Ademais, o diálogo com a Maçonaria é possível e desejável. A Igreja Católica possui uma vocação inata para o diálogo fraterno, com qualquer pessoa ou instituição. Temática estudada recentemente na **Assembléia do Povo de Deus**, em vista da construção do 4° Plano Pastoral da

---

[14] KLOPPENBURG, Dom Boaventura. **Igreja e Maçonaria:** conciliação possível?. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, 260.

Igreja do Maranhão.[15] Para tanto será necessário partir de um respeito mútuo: os católicos não devem desprezar, odiar o ser maçônico, nem os maçons podem partir de uma atitude de detração e insulto do ser católico. Com os "pedreiros livres" poderemos dialogar sobre o conceito de Deus; sobre o ser do homem, sua destinação, sua dignidade; sobre a sociedade humana e a função em relação ao indivíduo; sobre os ritos e seu significado.

Enfim, assim sendo, poderemos provocar um diálogo doutrinário sadio em vista do bem comum, de tal forma que nenhum dos interlocutores[16] se coloque na frente em vista de lucro com presença e atuação do outro. Essa colaboração, na verdade, não poderá mascarar as diferenças reais entre ambos. Podemos sim, reconhecer na Maçonaria atitudes humanistas que podem coincidir com ações caritativas da Igreja. Em alguns casos, envolvendo problemas sociais mais candentes, seria possível uma ação conjunta, sem provocar exclusão, mas convívio fraterno. Somente assim poderemos pensar, refletir em uma caminhada itinerante, onde se contemple o respeito mútuo e aceitação da graça divina, a qual possa nos redimir e salvar.

---

15 Assim foi declarado e aceito na Assembléia: "Não se fechar para aqueles que são "diferentes", mas aceitar que nem todos pensam e agem conforme os padrões adotados pela Igreja...". REGIONAL NORDESTE 5 DA CNBB. **Assembléia do Povo de Deus**. Processo de construção do 4º Plano Pastoral. São Luís: Regional Nordeste 5 da CNBB, p. 61.

16 HORTAL, Jesus. **Maçonaria e Igreja**: conciliáveis ou inconciliáveis? 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002. (Estudos da CNBB; 66).

REFERÊNCIAS

ASLAN, Nicola. **História da Maçonaria**: cronologia e documentos. Rio de Janeiro, 1959. (Biblioteca Maçônica, 4).

BARBOSA, Ruy. **Oração aos moços**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 60-61.

CAMINO, Rizzardo da. **Ṙito Escorces Antigo e Aceito: Loja de Perfeição: (graus 1° ao 33°)** São Paulo: Madras, 2004, p. 159.

COLLANTES, Justo. **A fé católica:** documentos do Magistério da Igreja. Das origens aos nossos dias. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 2003, p.113.

COUTO. José de Almeida. **Declaração de abjuração de Maçonaria**, 8 de out. 1953.

DAMASCENO, João Ribeiro. A luz do maçonismo: o espírito maçônico. In:____.**A trolha**, Paraná, v. 33, n. 203, p. 33-34, set. 2003.

FERNANDES, Fábio. O que é maçonaria. Revista das religiões o mundo da fé. **Super interessante**, mar. p.10, 2004.

GRANDE ORIENTE DO BRASIL DO BRASIL. Ritual do 2° Grau – COMPANHEIRO. Adotado pelo SUPR.:. CONST.:. DO BRASIL em 1 de julho de 1898. Rio de Janeiro: Hildebrandt, 1909.

GRANDE ORIENTE DO BRASIL. Ritual do 3° Grau – MESTRE. Adotado pelo SUPR.:. CONST.:. DO BRASIL em 1 de julho de 1898. Rio de Janeiro: Hildebrandt, 1914.

GRANDE ORIENTE DO BRASIL. Ritual do 3° grau-mestre do rito adornhiramita. Rio de janeiro: Archanjo, 1916.

HORTAL, Jesus. **Maçonaria e Igreja:** conciliáveis ou inconciliáveis? 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002 (Estudos da CNBB; 66).

KLOPPENBURG, Dom Boaventura. **Igreja e Maçonaria**: conciliação possível?. 4. ed. Petrópolis: Vozes,1999.

LACOMBE, Américo Jacobina-BARBOSA, Francisco de Assis. Maçonaria. In:_____. **Enciclopédia Mirador Internacional.** São Paulo: Encyclopedia Britânica do Brasil Publicações, 1980, p. 7084-7090. 13v.

MAÇONS. Brasil. Grande Oriente. Constituição do Grande Oriente do Brasil promulgada em 23 de maio de 1951. Rio de Janeiro, 1951.

PORTO, A. Campos. **A Igreja Católica e a Maçonaria**. Rio de Janeiro, 1957.

Reg.:.Int.:. da Aug.:. e Resp.:. Loj.:. Cap.:. Rio Branco Quarta, Maranhão, 1906.

REGIONAL NORDESTE 5 DA CNBB. Assembléia do Povo de Deus. **Processo de construção do 4º Plano Pastoral**. São Luís: Regional Nordeste 5 da CNBB.

Regulamento particular da Aug.:. e Resp.:. Loj.:. "17 de outubro" ao Or.:. de São Luiz do Maranhão, Maranhão: Typografia "Rabello", 1911.

SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, **Declaratio Quaesitum est de associationibus massonicis**, 26 novembri, 1983: AAS 76 (1984), p. 300.

SEVILHA, de Dempsey. **Isto é maçonaria**. São Luís, 1982.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE HABERMAS:
O problema do Estado (pós) nacional em um capitalismo (pós) capital

*José Henrique Sousa Assai**

RESUMO

O ponto de vista político de Habermas sob a perspectiva relacional entre o estado (pós) nacional e o sistema econômico capitalista que obedece à lógica de um capital indômito. A tarefa da filosofia política, nesse caso, é autoclarificar as sociedades dos entraves gestados no interior desse processo.

Palavras-chave: Agir comunicativo. Estado Nacional. Capitalismo. Racionalidade. Filosofia política.

ABSTRACT

Habermas's political standpoint under the relational perspective between (pos) national state capital and the economic system capitalist that obeys to the logic of an untamed capital. The task of philosophy political, in this case, is to self-explain the societies about the problems produced inside this process.

Key-words: Communicative action. National State. Capitalism. Rationality. Political Philosophy.

* Mestrando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará - Bolsista da CAPES.

A TAREFA DA FILOSOFIA NO MOMENTO ATUAL

Habermas possui um status proeminente no cenário atual no tocante às reflexões filosóficas. Sem abandonar por completo a tradição kantiana, ele arrola novas bases categoriais para a filosofia, como, por exemplo, o lugar de ação da própria filosofia na atualidade. Após ocupar uma função de guardadora de lugar e intérprete (guarda um lugar para as ciências empíricas), a filosofia assume também uma dimensão esotérica.[1] Isto significa que, se por um lado, os elementos integrantes do mundo da vida (Lebenswelt) – cultura, sociedade e indivíduo – são objetivados como referências para as funções que o saber filosófico visa na sociedade contemporânea, por outro, este papel exotérico da filosofia é resultante de uma determinada concepção de modernidade oriunda de um diagnóstico epocal-filosófico: a autocrítica da razão. O saber filosófico distingue-se, portanto, de outros saberes no interior dos sistemas funcionais da sociedade como, por exemplo, o saber científico calcado em pressupostos empíricos. A especificidade da filosofia em relação à ciência empírica é que aquela detém para si uma imbricação particular entre direito, moral e arte investigando o aspecto normativo e avaliativo a partir de seu próprio enfoque. A filosofia, então, precisa no momento presêntico de uma fundamentação pós-metafísica que seja universalmente válida, para colocar-se 'pró' e 'contra' diante dos projetos particulares dos indivíduos. Assim, fica reservado à filosofia – depois de despir-se de sua pretensão metafísica[2] – o papel de autoclarificação das sociedades modernas mediante as esferas públicas nacionais que se configuram como grandes canais escoadores dos problemas da

---

1 HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Tradução Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

2 Id. Politik, kunst, religion. Stuttgart: Reclam, 2001.

sociedade como um todo. Em conseqüência disto, alicerçada em uma simbiótica relação com as ciências e o senso comum e compreendendo as diversas linguagens – tanto das ciências como naquelas enraizadas na prática do cotidiano – a filosofia tece sua crítica à colonização do mundo da vida (Lebenswelt) que, paulatinamente, é solapado pelas intervenções da técnica e da ciência, do mercado e do capital.

A filosofia e a democracia, portanto, são interdependentes na atual configuração sócio-política.

Com o êxodo da autoridade epistêmica da religião para as ciências empíricas, e isto inclui que a religião não é mais vista como algo privado[3] (Politik, Kunst, Religion), abre-se uma nova perspectiva no que tange aos diferentes discursos do/no mundo da vida: sentenças descritivas (Beschreibung) porque descrevem o mundo e sentenças normativas (Handlung) que configuram a ética enquanto elemento legitimante das normas e dos princípios normativos. E dentro da esfera normativa são articulados ainda três discursos: moral (reflexão filosófica), direito e política (democracia). Para Habermas é importante diferenciar o que é relativo à moral (discurso de fundamentação de sentenças normativas) e ética (discurso da autocompreensão). É exatamente neste ponto – no interior dos discursos normativos – que o presente artigo repousa sua reflexão, pois a tarefa da filosofia e dos seus partícipes – os filósofos – adquire um peso assaz significativo: na tentativa de autoclarificar às múltiplas e complexas sociedades mediante a inclusão dos mesmos nos espaços públicos, tanto a nível nacional como a nível pós-nacional, a filosofia responderá às perguntas fundamentais da vida, particularmente a vida política. Neste grande caleidoscópio hodierno subsidiado onto-filogeneticamente – indivíduos e sociedade – pelos espaços

---

[3] Id. Ibid.,p. 2.

públicos evoca-se o tema nuclear deste artigo: a estreita e complexa relação do estado nacional que, por sua vez, "pós-nacionaliza-se", ou seja, está para além da pura e simplesmente esfera nacional, com o sistema do capital que por meio do leitmotiv (fio condutor) da globalização modificaram uma determinada constelação histórica pressuposta por certa simetria extensional entre sociedade e estado. Disto decorre um conjunto de vivências associadas às realidades multiétnicas além do entrelaçamento de povos e línguas.[4]

O conceito pós-capital deve-se ao fato da mobilidade do próprio capital que dificulta a intervenção do estado nos lucros e nas fortunas.[5] A indomesticabilidade do capital nesses tempos atuais se configura para o "além do papel", isto é, adquire-se o capital não somente mediante o papel-moeda, mas ele é transladado para qualquer lugar e momento mediante a intervenção da técnica. Ora, tais assertivas são resultantes de uma determinada concepção de estado habermasiana que abordo agora.

O STATUS POSICIONAL DO ESTADO EM HABERMAS

Há uma diferença basilar assinalada por Habermas na relação estado e nação. Pelo primeiro, ele o conceitua juridicamente a partir de uma ótica objetiva, ou seja, o estado sempre se refere a um poder soberano que também possui uma dimensão espacial – uma determinada área – e social que é o conjunto dos indivíduos. A nação é compreendida como uma comunidade política homogeneamente articulada pela língua, cultura e história comum. Só após o século XVIII o estado e a nação se cooptaram tornando-se estado nacional e este, por sua vez,

---

[4] 4 HABERMAS, Jürgen. **Die achholende revolution**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. (Kleine Politische Schriften, 6).

[5] HARBEMAS, Jurgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

foi cunhado pelas novas formas democráticas de legitimação. Sim, o estado nacional possui um grande mérito: a nova forma de integração social. Resguardando a complexidade deste processo, o elemento decisivo neste caso é que na transição ao estado democrático de direito o indivíduo assume a condição de membro integrante do estado pelo exercício da autoridade política. De fato, aqui reside o grande diferencial entre, por um lado, o estado moderno, que detinha para si a soberania do poder estatal corporificado no príncipe e, por outro, a dicotomia entre estado e sociedade, e o estado nacional. A integração social no estado nacional deve-se ao fato da mobilização política de seus cidadãos. O estado nacional tornou-se, portanto, um paradigma ao mundo transformando-se em estado social. Só que agora tal estrutura conduz a um estiolamento do aparelho estatal em virtude de uma economia globalizada que foge às eventuais intervenções do estado outrora regulador.

Habermas aponta como saída para este dilema à construção de instituições pós-nacionais e isto significa que tal arquitetônica política leve a sério, para efeito de sua procedimentalização, a independência (Eigenständigkeit), a originalidade (Eigenwilligkeit) e a peculiaridade (Eigenart) dos estados atuais (A Constelação pós-nacional). Em outros termos, a integração social outrora estabelecida nos estados nacionais deve ceder lugar, em virtude da hodierna urdidura geoistórica pós-nacional, a uma nova forma de integração social: a solidariedade cosmopolita. Estas considerações nos remetem a um dos aspectos delineatórios que marcam a conseqüente destranscendentalização filosófica entendida por Habermas: [...] "a locação dos sujeitos socializados nos multifacetados contextos dos mundos da vida e o cruzamento da cognição com a fala e a ação".[6]

---

[6] HABERMAS, Jürgen. **Kommunikatives Handeln und destranszendentalisierte Vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001.

Há muito tempo Habermas vem à procura de um quantum racional que disponibilize um espírito unificador preservando as diferenças e respeitando a alteridade (Passado como futuro). É aqui que a teoria discursiva ganha sua notoriedade, pois ela incorpora quatro teorias complementares, dentre as quais uma é objeto maior de nossa reflexão: o agir comunicativo, da sociedade, da racionalidade e da modernidade. A expressão agir comunicativo indica precisamente aquelas interações sociais que assumem no uso orientado ao entendimento da língua um papel de coordenar as ações[7] e isto se legitima pelo fato de que todo discurso permanece enraizado no mundo da vida, ou seja, a realidade com a qual nos deparamos e também confrontamos nossas proposições já é nela mesma impregnada pela linguagem e esta por sua vez condensa todos os movimentos oriundos da/na sociedade.

Não é forçoso afirmar que o agir comunicativo traz em voga questões fundamentais: fundamentações epistêmicas para a verdade de proposições, pontos de vista éticos para uma autenticidade do caráter decisório da/na vida, experiências estéticas, explicações narrativas sobre considerações axiológicas das diversas culturas[8].

Lançando mão de discorrer ainda mais sobre a relação da pragmática lingüística com a interação social, o que não obscurece nosso enfoque, visualizamos novamente o aspecto da forteza de um capitalismo internacional e por isso mesmo pós-capital que restringe e põe em questão a tentativa de um pretenso controle do estado nacional.

Desta forma, a influência da lógica do mercado impulsiona uma nova leitura do status posicional do estado nacional que agora não guarda mais para si um controle

---

7 Ibid., p. 50.
8 Id. Ibid.,p.27

interno, mas ele mesmo se encontra projetado a um plano supranacional e, portanto, global[9]. Obedecendo esta lógica decorre necessariamente uma politica depauperativa do estado, isto é, a tese habermasiana sobre a crítica da colonização do mundo da vida. Sim, a realidade fática nos comprova incomensuráveis exemplificações da situação colonizadora vivida por muitos estados nacionais principalmente àqueles que fazem parte do cognominado bloco periférico.[10]

De acordo com Habermas, o esvaziamento do poder estatal deve-se a três fatores basilares: a vertiginosa perda da capacidade de controle, um alto déficit de legitimação nos processos de tomada de decisão e a incapacidade de fomentar planos administrativos – organização e condução – eficazes sob o enfoque da legitimação. Pelo primeiro fator entende-se à condição do estado em não obter condições de auto-proteção. Assim, a perda da autonomia revela que as ingerências externas possuem uma ação cada vez mais forte na esfera interna do estado nacional. É o que Habermas cognomina amplamente por "transgressões espontâneas de limites."[11] Quanto ao segundo, trata-se de que a crise legitimatória se põe especificamente quando as realidades daqueles que participam das decisões democráticas não coincidem com a esfera daqueles que foram atingidos pelas decisões. O que está em jogo aqui é a inserção do estado nacional diante de uma teia de acordos e instituições transnacionais, o que pode gerar o deslocamento das competências restritas a nível nacional para em nível pós-nacional. Sobre o terceiro repousa o fato de que o estado nacional não reúne mais condições de auto-gerenciar suas ações políticas.

---

9 HARBEMAS, Jurgen. **Era das tradições**. Tradução Flávio Beno Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

10 KESSELRING, Thomas. **Ethik der entwicklungspolitik**: gerechtigkeit in Zeitalter der Globalisierung. Murchen: Beck, 2003.

11 HARBEMAS, op.cit.

Com o enfraquecimento do espaço de atuação do estado junto com a globalização dos mercados marcada principalmente pelo câmbio imagético e acelerado do capital a prerrogativa do estado em organizar e conduzir a sua prática política entra em conflito.

De fato, o capital não se submete à obrigatoriedade de se fixar em uma determinada nação; pelo contrário, o fato de ir em busca de novas praças de investimento (Standort) faz com que o próprio capital transite livremente entre os novos e possíveis mercados.

Assim, o estado nacional perde a capacidade de esgotar os recursos fiscais da economia local e o estímulo ao crescimento gerando uma política de taxação. Na compreensão de Habermas, reside principalmente neste ponto o principal dilema do estado atual: "[...] o aumento das taxas de juros sobre a propriedade móvel justamente na tentativa de socorrer os erários públicos".[12]

Diante daqueles que apregoam uma leitura pessimista na relação do estado que se pós-nacionaliza a cada momento, sem perder cabalmente sua identidade nacional, para com um capital indômito parece que não há saída, ou seja, a indomesticabilidade do capital torna-se um motivo de "baixar a guarda", desistir de uma via palatável, pelo menos a nível sócio-político entre as nações; entretanto, urge evocar, como contraponto desta leitura, o mote habermasiano, em seu mais recente escrito político, que dita: "alternativas existem, apesar de tudo."[13]

Habermas sinaliza àquilo que ele chama de a "terceira via", isto é, a busca por uma saída da dilemática relação entre desconstrução da democracia do estado nacional e reconstrução do mesmo estado nacional em uma nova arquitetônica: a criação de unidades políticas mais amplas daquelas que têm sido fomentadas até agora sob a égide

---

[12] Id.Ibid.,p.109.
[13] Ibid. Ibid.,p.21.

de um modelo normativo de democracia. Sobre tal questão, Habermas sugere uma concepção procedimentalista ou política deliberativa.

Para além das discussões sob republicanismo e liberalismo, o conceito de política deliberativa ganha notoriedade justamente quando se leva a sério as condições comunicativas no qual o processo político é articulado sob o patamar da racionalidade. Esta, por sua vez, define-se em uma tríade raiz matricial: racionalidade discursiva e reflexão; racionalidade epistêmica e comunicativa. Sob o apanágio da teoria do discurso a política deliberativa propõe contemplar uma forma de procedimentalização do discurso e da prática ético-política.[14]

Assim, esse procedimento democrático visa acolher os discursos de auto-entendimento, os discursos sobre a justiça e as negociações gestadas no interior do estado nacional democrático que se lança para uma simbiônica realidade: o estado pós-nacional. Isto se legitima, conforme Habermas, porque sob a perspectiva discursiva o estado nacional, diante de seus novos desafios e realidades, leva em conta a intersubjetividade nos processos do entendimento mútuo no molde da institucionalização das corporações políticas e da rede comunicacional formada pela opinião pública de cunho político. Em suma, com a teoria do discurso os procedimentos e os pressupostos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade pública são colocados como escoadouros da racionalização discursiva nas decisões governamentais. O plano supranacional do estado social cunhado por Habermas sugere um processo de aprendizagem a ser formatado por todos. Diante de um esvaziamento e redução do estado nacional, e isto não significa que ele deixa de ser o principal ator político, resta-nos a posse da identidade coletiva e dos projetos que nele estão imbutidos. Pela

---

[14] HABERMAS, Jurgen. **Verdade e justificação**. São Paulo: Loyola, 2004.

primeira, entende-se o que nós, enquanto nação e estado nacional, queremos assumir como nossas opções fundamentais no mundo da vida. Só depende de nós definirmos as tradições com as quais ainda queremos contar. Por outro lado, um projeto é definido pela delineação temática e uma acurada análise dos principais problemas políticos. Com o advento da globalização e com uma nova ordem política a nível pós-nacional inúmeros problemas nos poliédricos mundos da vida tornam-se aviltantes, o que não significa afirmar uma escusa no caminho de vias resolutivas para os mesmos problemas.

O primeiro passo, acima de tudo, é, conforme Habermas, tomarmos por nossa própria conta a premente posição e necessidade em fazer algo para construir conjuntamente uma realidade mais palatável do que esta que até agora nos propomos.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional:** ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **Die Nachholende revolution**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 (Kleine Politische Schriften VII).

_____. **Era das transições**. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Kommunikatives handeln und destranszendentalisierte vernunft**. Stuttgart: Reclam, 2001.

_____. **Politik, kunst, religion**. Stuttgart: Reclam, 2001.

_____. **Verdade e justificação**. Tradução Milton Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

EMMANUEL LEVINAS E ALTERIDADE:
por um caminho outro que não o de Ulisses

*Antonio Evaldo Almeida Barros**

> A morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas "O itinerário da filosofia é o de Ulisses, cuja aventura no mundo, nada foi a não ser o retorno a sua ilha natal, uma complacência no Mesmo, no Idêntico, um desconhecimento do Outro. (LEVINAS)

RESUMO

Abordagem referente ao primado do Outro sobre o Mesmo em Emmanuel Levinas, apontando para a constituição de uma plena subjetividade, que não permita que o Outro seja absorvido e sacrificado pelo Mesmo. Analisamos aspectos da crítica levinasiana acerca da filosofia ocidental entendida como síntese universal e pensamento absoluto, identificada com o itinerário de Ulisses (Odisseu): complacência no Mesmo, desconhecimento do Outro.

Palavras-chave: Emmanuel Levinas. Alteridade. Totalidade. Infinito. Desejo

ABSTRACT:

Approach concerning the primacy of the Other on the Same in Emmanuel Levinas, pointing to the constitution of a full subjectivity which does

---

* Concludente do Curso de História da UFMA.

not permit the Other to be absorbed and sacrificed by the Same. It is analyzed aspects of levinasian criticism about western philosophy understood as universal synthesis and absolute thinking, identified with Ulisses' (Odisseus') itinerary: indulgence in the Same, ignorance of the Other.

Key-words: Emmanuel Levinas. Alterity. Totality. Infinite. Desire.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Já se encontrava no passado a guerra de Tróia, era já atravessada uma década daquela vitória dos exércitos gregos em que estava Odisseu (Ulisses) e nada dele voltar para casa. Todos os generais e reis que haviam participado da guerra já haviam retornado para as suas cidades, para as suas casas, mas nada de Ulisses, muitos até já o davam como morto, e, de fato, ele quase morreu. Depois da guerra, Ulisses querendo voltar para casa teve de vencer muitos desafios e obstáculos: ficou preso em uma ilha, atingido por tempestades naufragou, enfrentou a fúria dos deuses, de monstros, feiticeiras que se interpunham no seu caminho, ou melhor, na sua volta, no seu retorno para casa.

Sua mulher, Penélope, em Ítaca, o esperou, sempre acreditou no retorno de seu rei, jamais aceitou a proposta de um outro, nenhum dos tantos príncipes que lhe pediram para casar ela quis, sempre quis o mesmo, o mesmo Ulisses. E ela estava certa: ele retornou. Essa é a história do retorno de Ulisses à Ilha de Ítaca, da qual ele era rei, essa é a "Odisséia" de Homero.

A "Odisséia" (que ao lado da "Ilíada" constitui a obra iniciadora da literatura grega escrita), como se nota, narra as viagens de Ulisses, e faz isso em duas etapas: a primeira compreende os acontecimentos que em nove episódios sucessivos, afastam Ulisses de casa, forçado pelas mais diversas situações criadas pelo deus Posêidon; a segunda é composta por nove episódios que descrevem sua volta ao lar sob a proteção da deusa Atena.

Nada, absolutamente nada, é capaz de impedir o retorno de Ulisses para junto de seus mesmos, de sua Ilha Ítaca.

Na história do pensamento ocidental qual o lugar ao outro disponibilizado? Como é percebida a questão da alteridade nesse pensamento?

Para Levinas, o percurso da Filosofia Ocidental é como o itinerário ulissiano, é um sempre retorno para casa, uma volta ao Idêntico, ao Mesmo, um contexto em que a afirmação da Una Totalidade implica, necessariamente, a negação do Outro. A história da filosofia pode ser interpretada como

> [...] uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. (LEVINAS, 1988a, p. 67).

Na "Odisséia" de Homero nada é capaz de impedir o retorno de Ulisses para junto de seus mesmos, de sua Ilha Ítaca. A morada ulissiana enquanto morada da filosofia ocidental, do modo como se fez ao longo de seu itinerário, de seu percurso, colocou-se como a única possibilidade, numa viagem única, com um único destino onde tudo e todos são abarcados, em que é impossível pensar os outros a não ser pelos pressupostos do eu, o que decreta a morte daqueles. Nesse sentido, a proposta levinasiana é radical: o que Levinas nos quer propor é uma concepção de alteridade em que a relação com o outro seja uma relação de total separação, em que os outros são absolutamente Outros e jamais podem ser definidos, finitizados.

Trata-se de uma proposta que convida a filosofia ocidental transcendental a perceber que o tempo todo esteve em sua morada, nunca saindo dela, sempre olhou

para os vizinhos próximos como se na casa dos mesmos funcionasse a mesma dinâmica, existisse a mesma estrutura que na sua, sem nunca conseguir pensar o outro enquanto totalmente Outro. No entanto, porventura, a morada ulissiana não é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas?

De antemão, é importante evidenciar que Levinas costuma ser situado naquele conjunto de pensadores contemporâneos que fazem, de algum modo, sob algum aspecto, alguma crítica à *razão ocidental*, seja em alguns elementos ou na totalidade da mesma. Contudo, ele não fica no momento crítico, puramente negativo, muito menos na "[...] festa consumista da pós-modernidade." (SUSIN, 1993, p. 236), mas, ultrapassando esse momento, propõe um modo outro de o Idêntico e o não-Idêntico se relacionarem, e é com tal proposta que nos comprometemos a dialogar.

Considerando-se que, em nossos dias, é mais que necessário refletir acerca das relações entre os homens, bem como que tipo de homem/homens somos e notando-se ainda que cabe pensar e discutir sobre as implicações de todo e qualquer tipo de conhecimento cuja única coisa certa é a própria consciência do Eu que conhece, numa perspectiva em que, como salienta Pelizzoli (1994, p.48) "[...] o corpo do outro entra em minha percepção 'acoplado' ao vejo o 'outro eu mesmo.'" É que a proposta levinasiana nos parece ser plausível.

Pretendemos aqui discutir, colocando em pauta, alguns elementos que julgamos serem basilares para compreendermos a proposta levinasiana, o próprio sentido de sua pesquisa - e, talvez, de seu próprio percurso humano e/ou ético - em que é testificado o primado do Outro sobre o Mesmo, uma proposta crítica ao itinerário da filosofia enquanto identificado com o percurso ulissiano, um *desconhecimento do outro*, uma *complacência no mesmo*. Esperamos mostrar que a morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas.

Nesse sentido, este nosso diálogo prosseguirá - Para Além do Itinerário Ulissiano - pontuando três momentos que longe de se distanciarem, são complementares e interdependentes. Primeiramente, tentaremos nos aproximar da filosofia levinasiana destacando as raízes em que se fundamenta, particularmente, o judaísmo, o existencialismo heideggeriano e a fenomenologia husserliana, o que nos permitirá entender aspectos do processo de construção e efetivação da crítica de Levinas à filosofia ocidental.

Num segundo momento - que julgamos ser fundamental - discutiremos a reavaliação levinasiana do cogito e da idéia de Deus como Infinito em Descartes. Procuraremos salientar como, nessa idéia, Levinas encontra um paradigma para se pensar a relação entre o Mesmo e o Outro em que estes se mantêm absolutamente separados, uma relação que se dá como Desejo na perspectiva da responsabilidade do Eu pelo Segredo que é o Outro.

E, por fim, partindo das reflexões realizadas, buscaremos elucidar alguns elementos que apontem para o significado da ética entendida sob a óptica levinasiana como filosofia primeira - quando o outro é Absolutamente Outrem.

"A obra de Levinas é a vasta história de uma dificílima construção." (SOUZA, 2000, p. 53). Contudo, se quiséssemos expressar resumidamente, numa assertiva, o sentido da pesquisa levinasiana, talvez pudéssemos dizer que a sua tentativa foi de:

> [...] pensar a diferença ontológica sem a ontologia, o que significa concretamente sair do ser, mas também dos tranqüilos campos do saber que englobando e identificando o diferente, o asseguram. (BACCARINI, 2000b, p. 422).

Sua preocupação basilar será, então, dar garantia à multiplicidade e, portanto, à separação da diferença. Caminhemos...

2 PARA ALÉM DO ITINERÁRIO ULISSIANO: o primado do outro sobre o mesmo em emmanuel levinas

Busca-se evidenciar aqui o primado do Outro sobre o mesmo em Levinas, apontando para a constituição de uma plena subjetividade, que não permita que o Outro seja absorvido e sacrificado pelo mesmo.

2.1 Chegando à Filosofia Levinasiana

No pensamento levinasiano a questão fundamental é o tema do Outro. Emmanuel Levinas nasceu em 1906 em Kaunus, Lituânia e morreu em 1995, em Paris. Seu pensamento está, certamente, entre os mais sugestivos e os mais complexos da contemporaneidade. Foi discípulo de Edmund Husserl e de Martin Heidegger contribuindo para a difusão do pensamento fenomenológico na França. Cabe lembrar que Levinas dedica a Husserl o seu primeiro livro (*A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*) que é também o primeiro texto orgânico dedicado àquele filósofo na França. Após a Segunda Grande Guerra (que Levinas passa quase toda em um campo de soldados prisioneiros) elabora um pensamento filosófico original em que a fenomenologia está constantemente dialogando com a tradição hebréia do Talmud.

Do exposto acima, ficam já sugeridas as raízes fundamentais do pensamento filosófico levinasiano: o judaísmo, a fenomenologia husserliana e o existencialismo heideggeriano. Cada um daqueles veios exigiria, por sua complexidade, uma discussão aprofundada, o que não é nosso objetivo, em primeiro plano. No entanto, apresentaremos alguns subsídios acerca dos mesmos que julgamos serem fundamentais para posicionarmos Levinas

no bojo do pensamento filosófico contemporâneo.

Em primeiro lugar, no que concerne ao judaísmo, cabe sublinhar que não se trata de entendê-lo como uma religião histórica ou como uma tradição cultural-racial, mas sim como uma atitude de pensamento e de vida e como uma tradição cultural e religiosa. Tal tradição, para Levinas, tem o destino de ficar como verdade de natureza essencialmente não histórica, entendendo-se que a atemporalidade seria uma condição necessária para se atingir a verdade. Trata-se de uma verdade que se afirma para além da atualidade histórica, num sentido "totalmente outro" da 'história.

Nesse ínterim, faz-se mister pontuarmos uma questão, qual seja: "Por preconceito, ou ignorância, alguns dizem que Levinas não é filósofo, mas teólogo." (CINTRA, 2003, p. 195) ou que faz uma espécie de filosofia religiosa. Nessa direção, em sua História da Filosofia no Século XX, Delacampagne, por exatas dez vezes refere-se a Levinas sem, no entanto, em momento algum, apresentar elementos próprios de seu pensamento. Caracteriza o pensamento levinasiano ao lado de Martin Buber não como uma das "correntes do pensamento" que beberam na fenomenologia husserliana, mas como uma preocupação de ordem religiosa ou pelo menos espiritual "[...] inspirada na fenomenologia." (DELACAMPAGNE, 1997, p. 36). Para ele, se alguns temas fenomenológicos foram além do século XIX , "[...] isso se deve ao fato de que foram 'recuperados' e transformados pelo pensamento existencialista (Heidegger, Sartre) e pela **filosofia religiosa** (Levinas)." (DELACAMPAGNE, 1997, p. 49, grifo nosso). Falando das relações entre Derrida e Levinas, o historiador da filosofia sugere que aquele tenha se afastado deste por uma "[...] preocupação de **ir ainda mais longe** no sentido de uma emancipação da concepção mosaica da Lei." (DELACAMPAGNE, 1997, p. 266, grifo nosso).

A nosso ver, Levinas efetua um diálogo extremamente rico com a tradição filosófica ocidental, construindo ele

próprio uma filosofia, um pensamento filosófico, pensamento tal que exige um esforço centrado para seu entendimento. O fato é que - e isso não deve ser negado, pelo contrário - Levinas explora a zona de fronteira entre o filosófico e o religioso, contudo, sem ultrapassar nem confundir seus respectivos espaços.

Em segundo lugar, no que tange à relação entre Levinas e Heidegger, pontuamos a seguir algumas questões basilares de suas (des)aproximações. Previamente, fixemos o fato de que Heidegger é tão respeitado quanto criticado por Levinas. Se, em Heidegger, o problema-guia da filosofia é o "esquecimento do Ser", em Levinas é o "esquecimento do Outro". Sendo assim, a questão fundamental não é acerca do Ser, mas do próprio direito a ser.

Do mesmo modo que Heidegger, Levinas entende que a experiência determinante de nosso ser-no-mundo está na interrogação, na busca do por que?. Tal busca determina a condição metafísica propriamente dita do homem, dele fazendo o ser metafísico por excelência, sendo que a questão metafísica propriamente dita não é a questão pelo sentido do ser, mas sim o nosso próprio ser-em-questão. Contudo, para Levinas, no princípio está não uma descrição neutra do nosso ser-no-mundo, mas sim a evocação mesma do nosso ser-em-questão. A pergunta heideggeriana pelo sentido do ser permanece, contudo perde o seu caráter fundamental-ontológico. A questão radical é an-árquica, desprendida do fundamento. Nesse sentido, "a originalidade da questão está não na pergunta por que é que existe o ser antes que nada?', mas sim na interrogação ética: tenho eu direito a ser? Mais do que uma resposta teórica, o aparecimento da questão implica "[...] o reconhecimento prático da responsabilidade do Mesmo em relação ao Outro." (VILA-CHÃ, 2003, p. 19).

Na resposta à questão acerca do que seja o homem, encontramos um outro elemento em que Levinas distancia-se de Heidegger. Se em Levinas o humano é concebido exatamente pela abertura, pela disposição ao Outro, em

Heidegger o homem já está dado pelo modo-de-ser-aí. Em Levinas, o homem é percebido em um momento que se dá posterior à constituição da interioridade. Nesse sentido, o fenomenólogo lituano-francês não aceita a designação do humano como animal racional; para ele a interioridade, a individualidade constituída pode assim ser definida, mas o humano está além dessa designação, está na disposição de ser-para (Cf. SAYÃO, 2003, p. 52-54). O humano emerge quando o eu, ao invés de procurar satisfazer os seus interesses, estende a mão a outrem. (KUIAVA, 2003, p. 70). Enfim, o humano é o humano ético.

O fato é que Levinas repudia todo transcendentalismo, segundo ele, ainda presente em Heidegger, sublinhando o caráter ético-pessoal da presença da alteridade, irredutível a quaisquer totalidades. Trata-se, como veremos, de uma relação infinitiva, isto é, fundada na idéia do Infinito.

Quanto ao contato entre Husserl e Levinas, devemos dizer, antes de tudo, que Levinas foi um discípulo crítico de Husserl. Segundo Merleau-Ponty, a aquisição mais importante da fenomenologia está em "[...] haver unido subjetivismo e objetivismo extremos em sua noção de mundo ou de racionalidade" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 21). A fenomenologia, pode ser entendida como

> [...] uma espécie de 'depuração' das intenções racionalistas, *reduzidas que são estas a seus componentes estrito* [...] A filosofia, depois da fenomenologia, obriga-se de certa forma a reconsiderar suas bases 'epistemológicas' mais profundas, de certo modo sempre presentes em sua discursividade [...] Com a fenomenologia, os problemas filosóficos tradicionais assumem uma outra feição de sentido [...] O *mundo* assume um sentido inusitado de *intersecção de múltiplos sentidos*. (SOUZA, 2000, p. 46-47).

Levinas bebe na fenomenologia. Contudo, vai para além dela. Husserl, visando a busca do Fundamento, formula a noção de uma constituição transcendental da consciência, "[...] o resultado do primado concedido à manifestação e à presença, ou seja, à ultimidade da essência como condição de verdade e possibilidade mesma da filosofia - visibilidade do Mesmo para o Mesmo." (VILA-CHÃ, 2003, p. 19). Aqui, o Outro ainda é esquecido, tudo que é Outro retorna à imanência da subjetividade. Daí, a crítica levinasiana à fenomenologia husserliana que coincide com sua crítica à filosofia ocidental.

Diz-nos Levinas que o discurso primeiro do Ocidente está definido pela abertura do horizonte da totalidade: a filosofia nasce com um pecado original, com Tales determinando a Água como o princípio de todas as coisas, é a busca do Uno-Idêntico-Absoluto-Mesmo. Uma busca constante da unidade das coisas, um inteiro que, como aponta Anaximandro, tudo abarca e envolve e tudo governa. É com Parmênides que se dá a consumação do pecado: o princípio da Totalidade é o Ser, "[...] fora do ser o não-ser nada é [...] o que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser, portanto, é um [...]" (PARMÊNIDES, 1978, p. 140). A filosofia ocidental é parmenidea e o preço da Totalidade é que ela nos torna cegos e surdos diante do Outro. Mas, como evidencia Levinas, a verdadeira alteridade escapa do plano da Totalidade.

A lógica que domina o pensamento ocidental, segundo Levinas, sentencia que os seres - entes - devem sempre superar a multiplicidade (que é uma decadência do Uno), para alcançar o Uno, o Ser. Husserl, que:

> [...] percorre mais uma vez, o itinerário iniciado em Descartes, ao pensar a idéia de um fundamento absoluto do conhecimento a partir do sujeito e da consciência de si que dá sentido às realidades. (PELIZZOLI, 1994, p. 15).

É, nesta perspectiva (em que se dá a abertura do horizonte da Totalidade), criticado por Levinas:

> A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da idéia de horizonte que, para ele, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico: o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito. (LEVINAS, 1988a , p. 32).

A idéia de Horizonte, eixo da Fenomenologia de Husserl, se transforma num resumo do destino da própria filosofia: o ente é conhecido na medida em que o pensamento o transcende como ente, relacionando-o ao horizonte (o ser) em que se manifesta. O ente só pode ser enfrentado e conhecido na medida em que é ultrapassado pelo ser (o horizonte). Aquele nunca é percebido como totalmente ente, sempre se pressupõe que ele é a manifestação degradada do Ser. Só se pode percebê-lo enquanto ele é ultrapassado pelo Ser, é sempre em relação a Este, que é Totalidade, que ele pode ser compreendido. No entanto, desse modo, em que o conhecimento do eu é a única coisa certa, ocorre o desaparecimento do particular.

Levinas deixa claro que a relação do Outro com o Idêntico não pode se reduzir ao conhecimento daquele por este, nem vice-versa. Fundamentalmente, como perceberemos, o fenomenólogo rejeita todo transcendentalismo, destacando o caráter ético-pessoal da presença da alteridade. O fato é que Levinas

> [...] leva aos extremos a idéia da multiplicidade e da originalidade das múltiplas significações existentes e não pretende, a exemplo de outros fenomenólogos, como Husserl e Heidegger,

> encontrar uma estrutura mais original que em seus interstícios reproduz o mesmo fundo lógico da tradição [caindo] novamente nas teias de uma estrutura ego-ontológica que busca na multiplicidade uma essência comum. (SAYÃO, 2003, p. 61).

Quanto ao que deseja fazer, Levinas diz que se trata de uma defesa da subjetividade. Contudo, a sua pretensão não é captá-la "[...] ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia do infinito." (LEVINAS, 1988a, p. 34), idéia tal que Levinas considera "[...] excepcional, idéia única." (LEVINAS, p. 21). Diante disso, é preciso que entendamos a substituição do conceito de Ser Totalitário pelo de Infinito, momento fundamental na pesquisa levinasiana.

2.2 A caminho do desejo: a reavaliação levinasiana do cogito e da idéia de deus como infinito em descartes

"A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo." (LEVINAS, 1988b, p. 31). Ao outro não é dada a possibilidade de uma vivência concreta e sincera de sua diferença, de suas particularidades, uma vez que o conhecimento do eu é um saber verdadeiro, do qual o outro não escapa. No entanto, "Se o conhecimento resolve-se no âmbito do ego cogito, como fica a relação, a novidade e o conhecimento do outro? O que implicará o fato de entrar em contato com ele e conhecê-lo?" (PELIZOLLI, 1994, p. 11). Ora, o preço da Totalidade é que ela nos torna cegos e surdos diante do Outro. Porém, como evidencia Levinas, a verdadeira alteridade escapa do plano da Totalidade.

Disto, não podemos inferir que Levinas deprecie a razão ou a aspiração da razão à universalidade. Ele quer apenas propor um modo outro de o Idêntico e o não Idêntico se relacionarem.

O filósofo lituano-francês aponta alguns momentos sublimes dentro do pensamento ocidental: o Bem além do Ser de Platão, a razão prática não tocada pela razão pura de Kant, uma redução ética e intersubjetiva a partir de Husserl e, um outro momento que aqui sublinhamos como sendo fundamental para o entendimento de sua proposta, que visa constituir uma plena subjetividade: a Idéia de Infinito de Descartes.

De acordo com Souza, o infinito é um conceito fundamental de qualquer racionalidade, de qualquer elaboração do pensamento. Ele aponta que ao longo da história da filosofia, dos pré-socráticos até inícios do século XIX, é difícil encontrar algum pensador (que a história filosófica tenha consagrado como) significativo que não tenha com tal categoria se ocupado. Nota também, que nas suas compreensões clássicas aquela categoria costuma ser entendida em termos cosmológicos envolvendo temporalidade, espacialidade, grandeza e pequenez, e que muitas vezes se estabelece a partir de parâmetros estabelecidos por uma hierarquia de perfeições. Destaca ainda que o infinito ético levinasiano (diferentemente daquelas compreensões), dentre outras características, é marcado por apresentar-se não pré-definido por estruturas cosmológicas de compreensão da realidade e por não ser credor de uma ordenação ou hierarquização axiológica de bases ontológicas e enfatiza que "[...] a falta de ser não significa carência de sentido para o infinito ético [...]" em Emmanuel Levinas. (SOUZA, 2000, p. 117-125).

Colocado isso, devemos perceber que na reavaliação da idéia de Infinito em Descartes, feita por Levinas, encontramos um paradigma a partir do qual poderemos pensar a relação entre o Outro e o Mesmo em que aquele não seja absorvido e sacrificado por este. Trata-se, fundamentalmente, de uma tentativa de vivenciar a alteridade como separação absoluta e originária.

Os dois pontos centrais do pensamento cartesiano são: o cogito e a Idéia de Deus como Infinito. Segundo

Descartes, é impossível que nada no mundo seja certo, pelo menos uma coisa deve ser indubitavelmente certa, pelo menos nós, por estarmos pensando, temos certeza de que existimos. Diz Descartes: "eu sou, eu existo" e:

> [...] pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. (DESCARTES, 1983, p. 189).

Um cogito que propõe a própria consciência de fato e de direito, como absoluto, fonte e fundadora de suas próprias verdades, separada de princípios externos.

A reavaliação levinasiana da idéia cartesiana de Infinito consiste em ter percebido nela que aquilo a que a idéia visa é infinitamente maior do que o próprio ato por meio do qual pensamos, ou seja, entre o ato de pensar e aquilo a que o ato dá acesso há uma desproporção. Como vimos, para Descartes, uma vez que o pensamento não pode produzir algo que o ultrapasse, fazia-se necessário que este algo em nós fosse posto: uma prova da existência de Deus. Entretanto, o que interessa mesmo para Levinas não é essa prova, o que lhe preocupa é a desproporção que existe entre a realidade objetiva e a realidade formal da idéia de Deus, diante de um paradoxo anti-grego de uma idéia que em mim é posta, uma vez que foi dito por Sócrates que seria impossível que uma idéia fosse colocada em um pensamento sem que aí já não estivesse.

Levinas assume, desse modo, uma postura infinitiva e não definitiva, não aceita um pensamento que busca na realidade a essência da mesma. Assumir tal postura significa entender (e vivenciar) que o Outro não pode ser tornado finito, o sentido do Outro não é passível de abarcamento pelo Eu (Mesmo), é Infinito. Para ele, realidade e o Absoluto são eles mesmos totalmente Outros e, sendo

assim, indefiníveis. A alteridade é assumir tal separação (que é originária e absoluta): o Eu e o Absoluto do Cogito cartesiano são totalmente separados. A relação a Outrem tende, desse modo, a se fundar não na liberdade de poder compreendê-lo, acoplá-lo, mas na responsabilidade de senti-lo como total e absolutamente separado de Mim, isto é, infinitizável.

A substância pensante pode ter, mesmo não sendo ela própria infinita, a idéia do Perfeito, do Infinito. Fundamentalmente, como nos mostra Levinas,

> A noção cartesiana da idéia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. (LEVINAS, 1988a, p. 37).

Como notamos, na idéia de Deus cartesiana, não podemos pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma forma, na relação interpessoal, se trata de estar diante do outro, e não de pensar conjuntamente o eu e o outro.

Enquanto no Cogito cartesiano a consciência subjetiva é fonte e fundamento de suas próprias verdades, em Levinas há o entendimento de que é possível criar a **verdadeira subjetividade**: indivíduos que sejam outros entre si e em relação à plena alteridade de Deus.

A proposta de Levinas é a **separação**: separa-se Deus enquanto potência absoluta que vai além do pensamento humano, uma espécie de hermenêutica que busca a dimensão escondida - misteriosa - do ser. Se falo no outro, falo no outro que de mim é separado, outro que é outro absoluto, numa relação em que o Eu e o Outro são sempre Outro Absoluto. O Outro não é um objeto do qual tomamos posse ou que em nós se transforma, mas pelo contrário, ele retira-se para o seu "mistério". Assim, estabelece-se uma noção outra de subjetividade.

Funda-se uma perspectiva em que, o sentido do outro (Infinito) é bem maior que a consciência (finito). Dessa forma, a idéia de infinito em Levinas serve de paradigma teórico para a relação entre o Mesmo e o Outro na qual, como pontua Pelizzoli (1994, p.79) "[...] se mantém a exterioridade dos interlocutores, assegurando a um *cogito* a sua transcendência, sem que a totalidade exerça integração."

A aproximação do Outro produz a mesma ultrapassagem do ato por aquilo a que ele conduz. Se em Descartes a idéia de Infinito é teorética, em Levinas é um Desejo. Esta categoria, em nosso filósofo, constitui-se como uma "[...] expressão antropológica decisiva para expressar a *relação ao outro.*" (SUSIN, 2003, p. 277). Tal Desejo nunca pode ser satisfeito, ele

> [...] de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação; que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa. (LEVINAS, 1988a, p. 83-84).

Desejo é bondade. Desejo é eticidade. Desejo é diferente de necessidade, "O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu 'objecto', é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito." (LEVINAS, 1988a, p. 49). O objetivo do primeiro movimento do Desejo é o Outro, o Estranho. O Desejo "[...] é absolutamente não egoísta, o seu nome é justiça." (LEVINAS, 1988a, p. 51).

Desejar é, desse modo, antes de tudo, sair de si mesmo indo além do horizonte do abarcamento do eu, uma "busca sem retorno, sem correlação. Esse itinerário estabelece uma relação não alérgica com a alteridade. O desejo em Levinas, lembra Kuyava, faz referência a "[...] uma situação de bondade e justiça, enquanto relação

concreta com o outro." Sendo assim, "A relação com o transcendente é uma relação social." (KUYAVA, 2003, p. 69).

Nesse sentido, o Outro enquanto inabarcável mostra-se como Segredo. Este:

> [...] é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na **responsabilidade por outrem**, que no seu acontecimento ético é continua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta. (LEVINAS, 1988b, p. 72-73, grifo nosso).

Desse modo, a medida do Outro é, exatamente, a sua própria inadequação. Assim, o Outro é Segredo, é invisível. O Outro, nessa perspectiva, não pode ser "adequado", mas mantém-se enquanto vida concreta no seu acontecer ético cotidiano. Podemos dizer que o Segredo - assim pensado - provoca uma implosão com o próprio sentido de Totalidade. Ora, nos pensamentos da Totalidade não há espaço para o Segredo, uma vez que isto implicaria algo que não fosse abarcado, o que seria inadmissível.

2.3 A ética como filosofia primeira

Levinas, através de seu pensamento filosófico, sugere que todas as vezes que "pegamos" algo de fora que vai explicar o imanente, aí está localizado um desrespeito à humanidade, o outro é morto. A ética de Levinas é uma contestação a esse prisma, a esse itinerário assemelhado à "aventura" ulissiana.

Ora, a ética é uma ontologia fundamental, no contexto de uma relação ontológico-ética, uma abrangente atitude ética que entende e produz o ser como separação. Para

ele, é só no campo ético que se chega à mais profunda e verdadeira delineação da realidade. A ética, neste prisma, não deve ser entendida como teoria das normas comportamentais ou algo parecido, a perspectiva é uma outra. Trata-se de se compreender a atitude ética que produz a compreensão do ser como separação, numa relação ético-pessoal, frente a frente. O fato é que, no pensamento levinasiano, "[...] o sujeito se descobre enquanto tal na medida em que pode ser surpreendido pela exterioridade de um outro ser humano. Nenhuma razão pode integrar este face a face." (FABRI, 2003, p. 13).

A ética é, em nosso filósofo, uma ontologia fundamental. Isto implica, em primeiro lugar, apontar a primazia do Bem (primeiro a Ética, depois o Ser), uma primazia que não quer ser esclarecedora e, em segundo lugar, a recusa da implicação dialética: a oposição excludente entre o ser e o nada é, além de estéril, falsa, na medida em que pretende predeterminar a totalidade tanto do ser quanto do devir, desenvolvendo a partir de um princípio unitário absoluto a sua realidade, como ocorre em Hegel, para quem, segundo Levinas, "[...] a verdade, enquanto auto-realização do si-mesmo, depende de um entrelaçamento entre princípio e fim." (LEVINAS, 1988a, p. 85). De fato, para Hegel, toda a realidade pode ser entendida:

> [...] como História do auto-conhecimento de Deus, [...] como processo de realização da Razão integrando em si, ao modo de uma grande sinfonia, as particularidades ou diferentes momentos de uma verdade única e universal. (FABRI, 2003, p. 13).

No prisma levinasiano, o primeiro momento em que a relação com o outro rompe com o modelo do sujeito que toma ciência de um objeto é a que diz respeito ao eros.

> No eros exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro [...] o feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele. (LEVINAS, 1988b, p. 57).

Na relação amorosa não existe separação entre alteridade e dualidade, diferentemente do conhecimento, que suprime a alteridade, que no saber idealista, absoluto, objetivo, hegeliano, consuma a identidade do idêntico com o não-idêntico: "[...] a semente é em-si a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair fora-de-si, a fim de poder se tornar, desdobrando-se a planta para-si." (HEGEL, 1988, p. 43). O outro é naturalmente alteridade e isto não implica separação da dualidade, o outro é totalmente Outro e a sua identidade não toma a partir de si para definir a identidade de Outrem, como ocorre em Hegel, em que o Ser (Idêntico) é a identidade de si com o não-ser (não-idêntico), identidade que neste caso nega a dualidade. Na relação erótica o outro é absolutamente Outrem. Ele não é um objeto do qual tomamos posse ou que em nós se transforma, mas, pelo contrário, o Outro retira-se para o seu mistério, ele é, como vimos, Segredo.

Como fica claro, falar da Ética, do primado do Outro sobre o Mesmo em Levinas, implica falar em Infinito, num infinito ético. Na história da filosofia, aponta o fenomenólogo, a consciência de si é, ao mesmo tempo, consciência do todo, toda a filosofia ocidental é uma busca da totalidade, é como se a totalidade tivesse sido perdida e tal perda fosse um pecado que o espírito cometera, e que

para se redimir precisa reencontrar tal totalidade de modo que só assim o espírito seria satisfeito, o múltiplo é degradação, o caminho é aquele proposto por Hegel, o caminho da síntese; os opostos tese e antítese tornam-se um só, que se nega, aparecendo outra antítese e uma nova síntese é buscada até chegar ao espírito absoluto, ou melhor, Uno Absoluto; é como Ulisses, que vai de um lado para outro buscando rumar para um só e mesmo lugar, sua ilha natal Ítaca.

Contudo, para Levinas, a experiência que não se pode reduzir, a experiência última da relação não está na síntese, mas no convívio frente a frente dos homens em sociedade, uma referência ao significado moral: "A filosofia primeira é uma ética." (LEVINAS, 1988b, p. 69). Existem coisas que não se podem sintetizar, o não-sintetizável por excelência é a relação entre os homens, na relação interpessoal se trata de um eu que está diante de um outro. "A verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente." (LEVINAS, 1988b, p. 69), junções que, como notamos, não antagonizam, no sentido de distanciar radicalmente e separar alteridade e dualidade.

A ética, nesta perspectiva, "[...] é o que ontologicamente não se define, o que de certa forma nem ao menos *existe* para o ser, mas que *funda* até mesmo a possibilidade de o ser *ser*." (SOUZA, 2000, p. 123). Diante disso, pensar o outro como Absolutamente Outro implica em tornar a heteronomia "[...] o cenário concreto sobre o qual se pode erguer um novo sentido do humano" (SAYÃO, 2003, p. 49).

Como já salientamos, a crítica de Levinas dirige-se ao discurso ontológico que:

> [...] sucumbe à tentação de se fechar sobre si mesmo, esquecendo-se das rupturas inerentes ao movimento do logos, isto é, da tensão interminável entre o desejo filosófico

> de conhecer e a responsabilidade humana ressurgindo e nos chocando, em cada etapa da aventura do saber. (FABRI, 2003, p. 11).

Nesse sentido, de acordo com Levinas, a ética é a filosofia primeira numa perspectiva em que o outro tem a precedência sobre as aspirações de um eu que se apresenta egoisticamente estruturado.

3 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**: por um caminho outro que não o de ulisses

A racionalidade ontológica como expressão do Mesmo constitui-se, sobretudo, como busca de uma *resposta* última para a *questão-do-ser*. É apaixonada pelo resultado. A tradição ocidental manifesta-se como uma "filosofia da resposta", funda-se num modo de pensar que se centra na busca do resultado "[...] e, por isso, renitente à possibilidade mesma de um sentido outro, não alinhado pela ordem arquitetônica do ser." (VILA-CHÃ, 2003, p. 20). Esta nossa comunicação não quis e nem quer ter tom conclusivo visando fechar a discussão ou proporcionar resultados no sentido acima apresentado. Aqui há sobretudo uma discussão a ser sustentada.

Cabe, enfim, sublinhar, que a escrita levinasiana é original, sua preocupação é:

> [...] pôr à prova as armadilhas do discurso que absorve, sem remorsos, a alteridade que lhe resiste. A crítica de Levinas é clara: o discurso ontológico sucumbe à tentação de se fechar sobre si mesmo, esquecendo-se das rupturas inerentes ao movimento do logos, isto é, da tensão interminável entre o desejo filosófico de conhecer e a responsabilidade humana ressurgindo e nos

> chocando, em cada etapa da aventura do saber. (FABRI, 2003, p. 11).

Notamos que, segundo Levinas, o percurso da Filosofia Ocidental identifica-se com o percurso ulissiano, um sempre retorno para casa, uma volta ao Idêntico, ao Mesmo. A Totalidade nega o Outro. Porém, é preciso lembrar que a morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas. Levinas, então, nos propõe um entendimento de alteridade em que a relação com o outro seja uma relação infinitiva.

Partindo de Husserl, Heidegger e de uma forte influência judaica o filósofo lituano-francês constrói um pensamento original e não menos complexo. Encontra na idéia de Deus como Infinito em Descartes um paradigma para se pensar a relação entre o Mesmo e o Outro, em que estes se mantêm absolutamente separados. Uma relação que se dá como Desejo na direção da responsabilidade do Eu pelo Outro - Segredo. A Ética é, então, apresentada como filosofia primeira: tese fundamental em Levinas.

Enfim, o pensamento de Levinas se constrói, principalmente, como crítica à universalidade de uma razão totalitária. Levinas deixa-nos entrever que é possível um modo outro de pensar, não necessariamente em conformidade como os moldes daquela razão universalizante e identificadora. É possível um modo de pensar não determinado pelo princípio da identidade em que a exterioridade do ser - Outro - é abarcada e amuralhada pela interioridade do Mesmo. O ideal de pensamento proposto por Levinas foge do ideal de poder presente na história da filosofia enquanto espaço privilegiado da ontologia. O ideal de pensamento levinasiano aponta para o Absolutamente Outro que é o inabarcável por excelência. O Outro escapa à Totalidade.

O filósofo em questão nos oferece elementos para pensarmos uma antropologia e uma ética diferentes, fugindo de suas interpretações correntes que apresentam

e interpretam o ser no seu complexo, uma tendência marcadamente metafísica. Podemos dizer que as questões filosóficas, ético-antropológicas preocupam-se e fundamentam-se numa base metafísica, no Ser, no Uno-Único, no Absoluto, na Totalidade, na Transcendência, no Princípio, no Horizonte (Husserl e Heidegger), na Idêntidade (eu, si mesmo). Pensamos que o caminho aberto por Levinas nos convida a partirmos da perspectiva dos entes, da pluralidade (multiplicidade), da particularidade, do Outro, enfim, um prisma que se funda na idéia de Infinito como Desejo, vivência do Segredo, uma sempre responsabilidade do Eu pelo Outro, em que estes são total e absolutamente separados.

REFERÊNCIAS

BACCARINI, Emilio. Franz Rosenzweig (1886-1929) - O "novo pensamento" como narração da experiência de Deus". In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX.** São Paulo: Loyola, 2000a. p. 275-286.

____. Emmanuel Levinas (1905) - Dizer Deus "outramente". In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX.** São Paulo: Loyola, 2000b. p. 421-434.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. A história embebida da separação absoluta em Levinas. In: **Cadernos do I Encontro de Pesquisa em Filosofia** (Graduação e Pós-graduação) da UFMG. Belo Horizonte: DEFIL/UFMG, 2003a.

____. O Infinito levinasiano no contexto do pensamento de alteridade em (des)aproximação como a pós-modernidade. In: ANAIS DO XV SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. 2003b, São Luís. **Anais...** São Luís:UFMA, 2003b. p. 261.

BELLO, Angela Ales. Edmund Husserl (1859-1938) - Teleologia e teologia. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX.** São Paulo: Loyola, 2000. p. 65-74.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Ternura. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo ... [et al.] (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 195-222.

DESCARTES, René. **Meditações.** 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FABRI, Marcelo. Introdução. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Orgs.). **Éticas em Diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 11-16.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

KUYAVA, Evaldo A. Consciência Transcendental e Transcendência Ética. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI. et al. (Org.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 65-78.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988a.

____. **Ética e Infinito**: diálogos com Philipe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1988b.

____. **Transcendência e inteligibilidade.** Lisboa: Edições 70. [19-?].

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PARMÊNIDES (OS PRÉ-SOCRÁTICOS). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PENZO, Giorgio. Martin Heidegger (1889-1976) - O divino como o não-dito. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX.** São Paulo: Loyola, 2000.

SAYÃO, Sandro Costa. Sobre a Excelência do Humano: Questões sobre Ética e Sentido em Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo ... [et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 43-64.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade:** dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luis Carlos. Ética e Ótica em Levinas. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luis A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. Caminhos e descaminhos do desejo nos textos de Emmanuel Levinas e René Girard. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 275-290.

VILA-CHÃ, João. Enigma da Transcendência: Elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

"DIVERTIMENTOS DE NEGROS": manifestações religiosas em São Luís na primeira metade do século XIX

*Cristiane Pinheiro Santos Jacinto**

RESUMO

Estudo sobre a religiosidade negra em São Luís na primeira metade do século XIX a partir da análise de batuques e ajuntamentos de negros registrados em documentos oficiais. Busca-se apontar que embora fossem tratadas como meros "divertimentos" tais reuniões eram marcadas por aspectos religiosos. Faz-se ainda uma discussão sobre magia analisando-se práticas apresentadas nessa mesma documentação.

Palavras-chave: Religiosidade. Escravidão. Magia.

ABSTRACT

Study concerning black religiosity in São Luís during the first half of XIX century starting with analysis of batuques (generic designation of Afro-Brazilian dances) and gatherings of registered blacks in official documents. It was sought to point out that such gatherings were marked by religious aspects although they were treated as mere "amusements". It is still discussed about magic by means of analyses of pratices presented in this same documentation.

Key-words: Religiosity. Slavery. Magic.

---

* Aluna do Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão.

1 SÃO LUÍS NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIX: ser negro não é ser escravo

Durante os quase quatro séculos em que a escravidão existiu em nosso território, milhares de negros foram deslocados do continente africano para atuarem nas mais diversas atividades (JACINTO, 2004, p.4). No campo e na cidade os escravos negros faziam parte do cotidiano brasileiro durante toda a vigência do escravismo. Dias (1995, p.120) aponta que "Pela concentração numérica dos indivíduos, a escravidão ressaltava a sua presença avassaladora, que se fazia sentir tanto dentro dos fogos, como também no espaço urbano, onde impregnava e definia as relações sociais do quotidiano como um todo".

Embora haja uma predominância das análises das relações entre senhores e escravos, a sociedade brasileira nesse período apresentava-se de forma mais complexa. Como se pode perceber a partir do exame da sociedade maranhense. O fazendeiro português Raimundo Gaioso (FARIA, 1998, p.51) observando-a em fins do século XVIII e início do XIX a dividia em cinco classes sociais. As duas primeiras seriam, respectivamente, compostas pelos portugueses, que dominavam o comércio e os altos cargos da administração pública, por seus descendentes nascidos em terras brasileiras. Os membros dessas classes eram em sua maioria grandes senhores de terras e proprietários de escravos que dominavam o cenário econômico e político maranhense. Mestiços, mulatos negros escravizados e em último plano os índios, compunham as demais classes sociais.

Existem divergências com relação a essa classificação, mas a intenção é apenas demonstrar que o cenário social maranhense não se limitava a senhores e escravos. A miscigenação e as alforrias, ou seja, a liberdade concedida ao escravo, oferecia nuances que iam muito além do branco e do negro e da relação proprietário e propriedade.

As alforrias originavam os libertos, aqueles que

conseguiam livrar-se das amarras da escravidão. Eram concedidas pelo senhor em alguns casos no dia do batismo — "libertação na pia" —, em outros no momento da morte do proprietário, que em seu testamento, concedia a liberdade ao escravo muitas vezes em pagamento por bons serviços. No entanto, o mais comum era a conquista da alforria através da compra. Essa prática era recorrente desde o período colonial, embora não houvesse nenhuma legislação que a regulamentasse, fato que só ocorreu com a Lei do Ventre Livre[1] promulgada em 1871 que entre outros pontos garantia a compra da liberdade pelo cativo, caso este tivesse condições para tal (RIBEIRO, 1990, p.105).

Assim, na São Luís da primeira metade do século XIX os negros que trilhavam as ruas da cidade não eram necessariamente escravos, podiam ser libertos ou mesmo livres — caso fossem filhos de mães libertas ou livres. Esses negros, enquadrados nessas diferentes condições sociais faziam parte desse cenário, dividiam espaços cotidianos e estabeleciam relações entre si.

2 OS BATUQUES E FESTAS DESSES NEGROS

Em São Luís, os senhores de terras e comerciantes construíam suas casas. Aos casarões por eles habitados juntavam-se as casas dos demais moradores: pobres livres, libertos e escravos. A escravidão nos centros urbanos apresenta alguns diferenciais quando comparada às áreas rurais, devido às atividades desenvolvidas e a própria constituição do espaço. Os escravos além de trabalhar nos serviços domésticos, atuavam como alfaiates, carpinteiros, carregadores, vendedores, doceiras, costureiras entre outras tarefas que podem ser facilmente detectadas nos anúncios de jornais que tratam da venda e aluguel de

---

[1] Denominação dada a Lei nº2040 de 28 de setembro de 1871 que determinava a libertação dos filhos de escravas nascidos a partir da data de sua aprovação.

cativos[2]. Homens e mulheres escravizados percorriam as ruas da cidade e juntavam-se a libertos e livres no vai-e-vem cotidiano.

Uma Relação de casas habitadas por escravos de 27 de março de 1835, traz uma lista de 56 (cinqüenta e seis) casas alugadas e ocupadas por um total de 107 cativos. Tal regalia necessitava da autorização do senhor e, visando verificar se essa determinação estava sendo cumprida é que a relação foi elaborada pelos guardas de quarteirão. As casas normalmente eram divididas, morando mais de um escravo, às vezes do mesmo proprietário, ou mesmo de proprietários diferentes. Talvez amigos, casais de concubinados ou casados ou mesmo membros de uma mesma família que se uniam para ter momentos de maior *liberdade* ou para dividir os custos com o aluguel do imóvel.

As casas habitadas por libertos também eram relacionadas pelos guardas de quarteirão. Num total de 88 (oitenta e oito) casas ocupadas por 174 (cento e setenta e quatro) libertos, 56 (cinquenta e seis) tinham um único morador, nas demais o número variava de dois a nove, sendo mais comum as casas serem ocupadas por duas a três pessoas. A justificativa para a elaboração da Relação se deve ao fato de "[...] que por se ajuntarem em algumas delas escravos, devem ser conhecidas das autoridades policiais." (FALCÃO, 1835a)

Esses escravos e libertos habitavam casas espalhadas por toda a área que nesse período marcavam o limite urbano da cidade de São Luis. Além da localização dessas casas e do nome dos habitantes nas Relações, consta também, no caso dos escravos, suas profissões e o nome dos seus proprietários e na que se refere aos libertos uma série de observações sobre esses *ajuntamentos de negros*.

---

[2] Esta última era uma prática comum nos centros urbanos, onde muitas vezes os escravos funcionavam como principal forma de sustento dos seus proprietários ao serem alugados como prestadores de serviços.

Desse modo, essas casas não serviam apenas de moradia para aqueles que as haviam alugado ou que eram seus proprietários, eram também ponto de encontro, locais onde se realizavam *batuques* e festividades. No terceiro Distrito — que correspondia a um significativo número de localidades como Rua do Açougue, Da Manga, Beco da Lapa, do Giz entre outros —, mas precisamente,

Na Rua Formoza em hum chão fronteiro a casa n°34 costumão ajuntar-se nos Domingos e Dias Santos alguns negros escravos para dançarem e cantarem ao som de tambores conforme os uzos de suas nações porem consta que tem permissão do Juiz de Paz do Districto.[3] (FALCÃO, 1835a)

Para os guardas de quarteirão embora fosse necessário o monitoramento de tais ajuntamentos de negros, estes não passavam de *divertimentos*. Em uma sociedade em que o referencial de religião era o catolicismo, negros, escravos e libertos, dançando de acordo com os uzos de suas nações só poderiam estar amenizando as tensões da jornada de trabalho. Na descrição dos batuques o caráter festivo era destacado: tambores, violas, homens, mulheres dançando e cantando, às vezes ao longo de toda à noite, caracterizam o evento. Segundo Durkheim (1996, p.416), a idéia de uma cerimônia religiosa desperta a idéia de festa.

> Inversamente, toda festa, mesmo que puramente leiga por suas origens, tem certos traços de cerimônia religiosa, pois sempre tem por efeito aproximar os indivíduos, por em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes até de delírio, que não deixa de ter parentesco com o estado religioso.

---

[3] Em todo o texto foi mantida a grafia original dos documentos.

Ferretti (1995, p.19) analisando a Casa das Minas Jeje de São Luis, fundada na primeira metade do século XIX por negros de origem daomeana, comenta que "[...] grande número de rituais são ocasiões de festas em que os voduns vêm cantar e dançar, cumprindo sua missão", momentos que levariam a esse *estado de efervescência* destacado por Durkheim. São descrições como essa que nos levam a pensar esses batuques, considerados festas pelas autoridades policiais, como dotados de um sentido religioso. Assim, não gostaria de pensar nessas "reuniões" apenas no sentido de *divertimento*, penso ser possível vê-los como rituais marcados pela religiosidade.

Para Durkheim (1996, p.19):

> [...] os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias: as crenças e os ritos. Os primeiros são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados.

As crenças religiosas são comuns a uma coletividade, que adere a elas e pratica os ritos que lhes são solidários. Tais crenças são próprias do grupo e fazem sua unidade (1996 p. 28-29).

O culto é apresentado como essencial para a renovação da ação da fé, sendo este último, o elemento que dá autoridade aos ritos. Segundo Durkheim (1996, p.460) "O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente". Para esse autor todo culto apresenta um duplo aspecto: um negativo, outro positivo. O primeiro seria um sistema formado por ritos especiais que proíbem que o fiel tenha certas maneiras de agir, adquirindo a forma de interdição (DURKHEIM, 1996, p. 318). O culto positivo seria um

conjunto de práticas rituais que regulam as relações entre o homem e as forças religiosas.

Durkheim (1996, p.375) aponta que as cerimônias religiosas mobilizam a coletividade, os grupos se reúnem para celebrá-las; assim, seu primeiro efeito seria aproximar os indivíduos, multiplicando seus contatos, tornando-os mais íntimos. O culto positivo é caracterizado pela periodicidade:

> [...] o ritmo a que a vida religiosa obedece apenas exprime o ritmo da vida social e dele resulta. [...] As exigências da vida não lhe permitem permanecer indefinidamente em estado de congregação; portanto, ela se dispersa para se reunir de novo, quando, mais uma vez, sentir necessidade. (DURKHEIM, 1996, p. 377).

É a alternância dos tempos sagrados e dos tempos profanos. Os escravos e libertos tinham seu tempo marcado por essa alternância. Reuniam-se nos domingos e dias santos, quando eram liberados do trabalho, do tempo profano, e então podiam voltar a reunir-se constituindo assim o tempo sagrado.

Entre os cultos positivos, Durkheim (1996, p. 405-424) analisa o que ele denomina de ritos representativos ou comemorativos. Os ritos teriam a função de relembrar o passado e torná-lo presente, de certo modo, por meio de uma representação dramática. Assim, o rito é essencial para a manutenção das crenças, para impedir que elas sejam apagadas da memória, enfim:

> [...] para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva. Através dele, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua

> unidade; ao mesmo tempo os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais.

No caso dos negros que haviam sido forçados a vir para o Brasil como mão-de-obra, acredito que esses batuques significavam reviver sua vida de ser social, reforçar laços e buscar forças para enfrentar as agruras do escravismo ou o preconceito de uma sociedade, - no caso dos libertos -, em que a marca distintiva era a cor da pele.

Embora os africanos que chegassem ao Brasil fossem, teoricamente, incorporados ao cristianismo, sendo batizados e recebendo um novo nome que os identificassem como tal — ignorando sua denominação anterior —, isso não significava uma total adesão aos preceitos cristãos. Antonil (apud. SOUZA, 1986, p. 92) ao analisar a situação religiosa dos escravos no início do século XVIII aponta o pouco caso dos senhores como um dos elementos que levava a um catolicismo imperfeito dos cativos:

> [...] trazem-nos sem batismo, ocupam-nos em trabalho ao invés de os deixarem ir à missa nos dias santos [...]. Mesmo os negros batizados não sabem quem é o seu criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, à que vão os cristãos a igreja [...].

A essas deficiências soma-se o fato de que esses negros, que para cá vieram escravizados, não eram desprovidos de práticas religiosas. Passaram aqui por um processo de adaptação onde aos elementos do catolicismo associaram-se elementos de sua cultura de origem, procuraram caminhos para desenvolver integradamente suas manifestações religiosas, que perduravam após a

conquista da liberdade. Para Souza (1986, p. 94) "Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo[4] afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas".

O sincretismo religioso afro-brasileiro é um tema muito debatido. Para Ferretti (1995, p.16-18) todas as religiões são sincréticas. Esse autor pontua ainda que:

> [...] o sincretismo afro-brasileiro foi também um meio de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi um meio de ajudá-lo a viver e de lhe dar forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, de enfrentar problemas práticos, sem se preocupar com a coerência lógica do sincretismo.

Assim, por exemplo, ao mesmo tempo em que esses negros se reuniam segundo os "uzos" de sua nação, não deixavam de levar em conta as datas que compõem o calendário cristão. "Na Rua de Santa Rita [...] há hum ajuntamento de 150 negros, escravos, forros e que ocupão-se em dançar ao som de violas e outros instrumentos, pelo Natal último ouve festa arrojada." (FALCÃO, 1835a). A data significava, é claro, pausa nos trabalhos, mas era definida de acordo com os valores senhoriais. Desse modo, apesar

---

[4] Sincretismo é um conceito complexo que suscita muitas discussões. Ferretti (1995, p. 217) analisa essa questão de forma aprofundada e constata a existência de três variantes principais no conceito de sincretismo, que são próximas, englobando outros sentidos do termo, a saber: mistura, paralelismo e convergência.

desses ajuntamentos serem fruto das negociações entre negros e o grupo dominante, esse último conseguia impor as datas de suas celebrações.

Um outro exemplo desse sincretismo é o ajuntamento que ocorria na Rua do Passeio, em um terreno aparentemente abandonado, onde se reuniam mais de 300 (trezentos) negros congos nos domingos à tarde. Esta reunião além de *divertimentos*, segundo declara o guarda de quarteirão, tinha uma outra função, era ponto de encontro de uma confraria religiosa.

> Huma banca coberta com um pano preto he posta no meio do terreno e ali vão entregar os confrades as suas cotisações semanais [...] Dizem que destinão esses créditos para fazerem funerais aos irmãos que morrem sem proporções para os fazerem [...]. tendo a recepção do dinheiro vão dançar ao som de tambores a seu uso, alguns distinguem-se com penhachos postos nos seu chapeos, e saiotes brancos e por cintas de filelo verde. (FALCÃO, 1835a)

Penachos nos chapéus, cintas verdes e saiotes brancos, a indumentária provavelmente definia os chefes da irmandade, símbolos que marcavam as distinções dos grupos religiosos. As irmandades eram comuns e envolviam tanto brancos quanto negros, libertos ou escravos, normalmente, em irmandades separadas. O fato dos negros serem congos nos remete a etnia como fator de agregação e reconstituição das relações no âmbito do escravismo. Não é especificado se os negros são libertos ou escravos, mais um número tão significativo deveria ser composto por pessoas que estavam inseridas nessas duas condições.

Encontrei quatro ajuntamentos em que a "nação"[5] dos participantes é identificada: minas, angicos, ussas e congos faziam seus ajuntamentos em separado. No terceiro distrito, composto por cerca de 15 (quinze) ruas e becos se reunia na Rua de Santa Anna, na casa de nº44 cerca de 50 (cinqüenta) a 60 (sessenta) negros ussas "... para dançarem cónforme a uzança do seu país". No documento é destacado que desde o Dia de Reis não se reuniam. (FALCÃO, 1835a).

Oliveira (1995, p. 1) aponta que a reunião de escravos e libertos de origem africana em torno de grupos construídos com base nos *laços de nação* eram comuns nas comunidades constituídas em toda a América. Nem sempre essas *nações* eram equivalentes aos agrupamentos encontrados na África, houve um processo de adequação entre as formas de autodenominação dos diferentes grupos africanos e a classificação imposta pelo sistema escravista.

> Isso significou, para alguns grupos a aceitação dos novos nomes e dos conteúdos sociais a que estes se referiam. Em seguida, os próprios grupos foram adquirindo sentido em si mesmos, criando suas próprias regras e definindo, no embate da convivência social, os limites indicativos de afiliação ou exclusão que orientava o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais (OLIVEIRA, 1995, p. 1).

---

[5] *O termo nação aqui utilizado refere-se ao conjunto de africanos vitimados pelo tráfico transatlântico de escravos que tinham a mesma denominação de procedência.*

Um outro elemento usado como diferencial nos ajuntamentos era a profissão. No primeiro distrito composto pelas ruas da Cruz, da Savedra, Egito e Ribeirão:

> Pelas festas de anno e mesmo em alguns Domingos e Dias Santos, costumão ajuntar-se em cazas que alugão ou pedem emprestado, alguns molatos e pretos escravos e mesmo libertos pela maior parte alfaiates e ahi se dão os seus festins, em cujas occazião mutuamente se saudão e distinguem com os appelidos de seus senhores: algumas destas cazas são decentemente mobiliadas [...] algumas [são] notáveis pelos móveis e vestuario dos que as compoem e que seguramente demandão gastos superiores ás suas possibilidades. (FALCÃO, 1835a)

Nesse caso a maioria era alfaiate e isso deve ter funcionado como um fator de ligação que ia muito além de suas condições de escravos ou libertos. Mattoso (2001, p.143) analisando o mercado de trabalho na Bahia destaca que esses trabalhadores se reuniam por nações em *cantos* onde forros e escravos do mesmo ofício aguardavam a clientela. Na documentação analisada não tenho como diferenciar se os negros a que se refere são africanos ou crioulos — escravos nascidos no Brasil — ou se pertencem à mesma nação, mas acredito ser válida a afirmação da autora de que:

> Aos forros juntam-se sempre os escravos do mesmo oficio e as amizades assim forjadas no trabalho, entre os membros de uma mesma etnia, são sólidas, duradouras e estão na origem de inúmeras sociedades de

> alforriamento e confrarias religiosas, laços de ajuda mútua e da solidariedade entre os escravos da cidade. (MATTOSO, 2001, p. 143).

No segundo distrito formado pelas ruas dos Terreiros, de Santa Anna, Travessa de Joaquim Francisco e Fonte das Pedras também se reunia um grupo de profissão específica. "Nas vésperas dos Domingos e Dias Santos, costumão ajuntar-se nos trapiches os negros das tripulações das canoas e ao som de tambores dançõo e cantão conforme os uzos das suas pátrias [...]." (FALCÃO, 1835a)

A referência aos *uzos da pátria* nos faz crer que se tratavam principalmente de africanos. Não é desnecessário lembrar que em 07 de novembro de 1831, havia sido aprovada uma lei que proibia o tráfico de escravos e que no período imediatamente anterior a sua promulgação, tinha havido um grande aumento na entrada de cativos, visando suprir as possíveis deficiências de mão-de-obra que seriam ocasionadas por essa proibição[6]. Assim, por volta de 1835, provavelmente, era grande o número de africanos espalhados por toda a província e, principalmente, por São Luís que concentrava um significativo contingente de escravos.

Essas representações, que aqui estou considerando como rituais, para Durkheim (1996, p.413) expõem um outro aspecto da religião: o elemento estético e recreativo. Todo ritual é uma dramatização. É um ato que evoca sentidos entre seus participantes "[...] estranhas a todo fim utilitário fazem homens esquecerem o mundo real, transportando-os a um outro em que sua imaginação está mais à vontade."

---

[6] Sabe-se também que essa lei foi considerada "letra –morta", ou seja, não foi cumprida, havendo o definitivo fim do tráfico transatlântico de escravos ocorrido apenas a partir da Lei Eusébio de Queirós em 1850.

(DURKHEIM, 1996, p.14). Os negros estariam, nessas cerimônias, temporariamente livres da opressão da sociedade, embora não fosse incomum as reuniões serem dispersas pelas patrulhas da polícia "[...] porque além de não terem permição do Juiz de Paz para se reunirem com seus toques e vozerias incommodão aquelles que residem nas circunvizinhanças [...]." (FALCÃO, 1835a).

Parece-me que os poderes instituídos tinham uma atuação ambígua, pois ao mesmo tempo em que as cenas eram vistas com uma certa naturalidade, a força coercitiva da sociedade escravista estava sempre presente, visando ter o controle da situação. Ao concluírem a Relação, os guardas colocam como observação que:

> [...] em todas as reuniões que acima se mencionão, por ora não traz luz outro fim mais do que folgarem nos dias que lhe ficão livres do serviço. Os escravos salvas algumas excepções, conservão-se em humildade e temem a polícia [...]. (FALCÃO, 1835a).

Alguns desses ajuntamentos tinham a permissão do Juiz de Paz, e contavam também com a audiência de pessoas livres, como ocorria no quarto distrito, na casa da preta livre Angélica, de nação mina onde havia

> [...] nos Domingos e Dias santos hum adjunto pouco mais ou menos de 80 negros da mesma nação que se entretem em danças conforme o seu uso. A curiozidade ahi atrahe alguns indivíduos livres, para verem o festim. (FALCÃO, 1835a).

Parece-me haver uma certa condescendência com relação a esses encontros ou quem sabe o sincretismo que

caracterizava a religiosidade brasileira levasse essas pessoas a assistir tais rituais.

Um outro fator que merece ser destacado é que os proprietários de escravos tinham clareza da necessidade desses espaços para evitar rebeliões cativas. Segundo Souza (1986, p. 93), Antonil será um dos primeiros a perceber a importância, em termos de controle social e ideológico, dessas manifestações.

> Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores a criarem seus reis, cantar, bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito [...].

Segundo Bourdieu (1999, p.32), Marx e Weber compartilham da concepção de que:

> [...] a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a "legitimação" do poder dos 'dominantes' e para a "domesticação dos dominados".

Bourdieu conclui que há uma correspondência entre as estruturas sociais, mais precisamente estruturas do poder, e as estruturas mentais que se estabelece através da estrutura dos sistemas simbólicos.

Para Durkheim (1996, p. 416) a religião deve oferecer um espaço à liberdade, à arte ao jogo "[...] a tudo que diverte o espírito fatigado com o que há da sujeição excessiva no

trabalho cotidiano [...]". Após o cumprimento dos deveres rituais, retorna-se à vida cotidiana com mais força e energia. Talvez esse também fosse um elemento que contribuísse para a permissão dos senhores e até mesmo, em alguns casos, das autoridades para a realização desses encontros.

Afinal, levando-se em conta que havia "ajuntamentos" com até 300 negros, esse poderia ser um espaço extremamente propicio para a formação de alianças e possíveis planos de fugas e rebeliões, ameaças sempre presentes em uma sociedade escravista. Isso, no entanto, não parecia incomodar a alguns senhores. Anna Jansen, figura influente no cenário político e econômico maranhense, por exemplo, cedia espaço na sua fábrica de pilar arroz, denominada Tamacaca (sic), onde:

> [...] nos Domingos e Dias Santos, há avultada reunião de negros e negras, para dançarem a seu modo e algumas vezes nem a noite interrompe este festim. He uma das maiores reuniões deste gênero. (FALCÃO, 1835a).

A mesma proprietária é citada como possível patrocinadora de tais eventos.

Assim, percebe-se um espaço de negociação: senhores permitem que haja batuques em suas propriedades para evitar rebeliões entre seus escravos. Estes por suas vez, resignificam elementos da cultura do grupo dominante ao mesmo tempo em que constroem manobras para alargamento de suas ações. Ora, se a polícia diz que os escravos nesses ajuntamentos temem e conservam-se em humildade, deve-se pontuar o local dessa fala. Humildade e temor são expressões da polícia, aparelho do poder público e oficial que não deve se ver subvertido ou questionado. Sendo assim, o que pode ser verificado como humildade para um, pode ser entendido como estratégia para outro.

Desse modo, as relações na sociedade escravista eram marcadas por essa ambivalência. Havia um controle desses ajuntamentos — buscava-se identificar as casas e terrenos onde aconteciam, bem como os possíveis líderes —, mas havia também uma certa maleabilidade. As causas para sua desmobilização são sempre associadas ao barulho, que incomodaria os vizinhos. A única afirmação que faz referência a um perigo maior que cercaria esses eventos é feita no final do documento, quando ao comentar sobre o fato dos escravos dos proprietários mais abastados serem aqueles que normalmente desrespeitam mais as autoridades, os guardas chamam a atenção para a Revolução dos escravos no Haiti, que levou a independência dessa colônia britânica e ao massacre da população branca.

Não posso generalizar tal afirmação partindo da análise de uma única fonte, mas são essas as impressões que transparecem no documento. Uma análise mais ampla e profunda torna-se necessária para discutir melhor essa questão. Alguns estudos centrados na segunda metade do século XIX apontam para uma representativa resistência às práticas religiosas africanas. Ferretti (2004, p.20) aponta que por volta de 1876 "[...] o negro ainda não podia realizar abertamente seus rituais religiosos tradicionais". Tal afirmação pauta-se na prisão, naquele ano, da escrava Amélia Rosa acusada de liderar uma nova religião chamada "pagé". Haveria no início do século XIX uma tolerância maior aos rituais realizados pelos negros?

Na Relação de casas habitadas por escravos, datada de 27 de março de 1835, que entre outras informações traz a profissão dos cativos, um registro em especial me chamou a atenção: o das escravas Maria Salomé, negra, de propriedade de Anna Tenda (sic) e Dionísia, negra de propriedade de D. Leopoldina. As duas dividiam a mesma casa, a de n.º 07, no terceiro distrito na "[...] travessa que sai atrás do Curral." (FALCÃO, 1835b), e no item profissão eram indicadas como feiticeiras. Não há no documento qualquer observação a esse fato, passando-me a idéia de

que se tratava de uma profissão como outra qualquer. Tal atitude talvez possa ser entendida diante de um outro registro: no Beco da Boa Hora, que fazia parte do terceiro distrito, na casa n.º 07.

> [...] diariamente se ajuntão algumas pessoas para serem curadas de feitiçaria e para terem fortuna (segundo se diz) e parece que os pretos libertos João José da Crus e Silvério são os feitores destas obras; isto não merece atenção alguma porque pode ser só nocivo aos crentes, que com suas offertas vão alimentando taes velhacos (RELAÇÃO, 1835a).

A atividade era desenvolvida tanto por escravos quanto por libertos e, aparentemente, o descaso era fruto do fato de ser um expediente usado por membros dos grupos subalternos. Para Bourdieu (1999, p. 44) os atos religiosos desses grupos tidos como subordinados são classificados como magia. Segundo esse autor, levando-se em conta o grau de desenvolvimento do aparelho religioso e os progressos da divisão do trabalho religioso, da divisão do trabalho e da urbanização compreende-se a razão pelas quais a magia é associada, por um grande número de autores,

> [...] as características específicas dos sistemas de representações próprias às formações sociais menos desenvolvidas economicamente, ou então específicas das classes sociais mais desfavorecidas das sociedades divididas em classes.

Essa hierarquização é conseqüência de disputas dentro do campo religioso entre instituições que se pretendem legítimas e as que pretendem espaços dentro

desse campo. O próprio modo como uma denomina a outra já caracteriza essas disputas: as que se expressam dentro de um sistema hierárquico e institucionalizado se definem como religiões, enquanto que aquelas em que a hierarquia não se acha dentro dos padrões estabelecidos por essas instituições maiores e mais visíveis, são denominadas mágicas.

Durkheim (1996, p.28-29) aponta um outro elemento para classificar a magia, mas que também pode ser retomado diante desse exemplo. De acordo com esse autor, essa relação entre clientes faz parte da magia, esta não objetiva ligar os indivíduos.

> Entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mágico tem uma clientela, não uma igreja [...].

Mas, para Bourdieu (1999, p.45) a magia tende a aparecer como profanadora, no sentido de que contesta o sagrado ou aquilo que é apresentado como tal pelos sacerdotes. Portanto, a magia é sempre contestação da ordem, é resistência. No caso específico dos negros, que ocupavam a base da pirâmide social dentro desse sistema escravista, sem dúvida a manutenção de suas práticas religiosas era uma forma de resistência à imposição dos valores do grupo dominante, que só poderia associar essas práticas a magia, já que não se enquadravam ao seu padrão de religião.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil passou por um intenso processo de sincretismo religioso, aos católicos juntaram-se judeus,

africanos, índios que foram formando um campo religioso brasileiro com peculiaridades próprias. O que garantiu a continuidade de algumas práticas e crenças desses grupos.

Os negros, nesse momento meu foco de interesse, trazidos para o Brasil como mão-de-obra para atender às necessidades da economia, encontraram estratégias para manter seus elementos religiosos. Os batuques e ajuntamentos aqui analisados são considerados como um desses focos de resistência, embora aos costumes e usos da nação tenham se mesclado a referência a datas cristãs e formação de irmandades. Entendidos como culto positivo, enquadrados na classificação de rituais comemorativos, busquei apontar que embora fossem tratados como meros *divertimentos*, tais reuniões eram marcadas por aspectos religiosos.

Ainda que houvesse um controle, percebi uma certa maleabilidade das autoridades e proprietários no que concerne a esses ajuntamentos. O que me levou a pensar que no início do século XIX a repressão aos elementos da cultura africana fosse mais frágil que nos períodos posteriores. Estudos como o de Ferretti (2004) e Maggi (1992), além de outros, centrados na segunda metade do século XIX e no século XX apontam a forte repressão exercida pelos grupos dominantes aos cultos africanos. Essa repressão, no entanto, não correspondeu a um sufocamento dessas práticas religiosas, houve uma resistência desses negros que conseguiram conservar, em certa medida, as tradições religiosas do grupo.

A referência a profissões como de feiticeira ou mesmo a descrição de suas performances mágicas presente nos documentos me fez crer que essas práticas eram vistas com uma certa tolerância. Negros, escravos ou livres, compunham os grupos subalternos dessa sociedade, em que a cor era um importante elemento de diferenciação social. Nesse sentido, fiz uso das idéias de Bourdieu que aponta que as práticas dos grupos subalternos tendem a ser classificadas como magia e, busquei estabelecer um

diálogo com Durkheim com relação a essa questão.

Assim, retomando a análise dos documentos, creio que ao registrar tais ajuntamentos ou práticas como meros divertimentos ou *coisa de negros* esses guardas estavam, sobretudo, corroborando a posição social desses indivíduos.

Deixo claro, que nossa análise pautou-se na tentativa de perceber as representações contidas nas duas Relações citadas ao longo do texto e que as observações feitas, para serem passíveis de generalização, devem ser colididas com outras fontes e estudos. Assim, busquei perceber, nesse documento especifico, as impressões sobre essas manifestações. Deixando claro a necessidade de estudos mais aprofundados sobre essa questão.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. 5.ed. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 27-56.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FALÇÃO, Feliciano Antonio. **Relação das casas habitadas por escravos**. São Luís: Guarda municipal permanente, 1835a. Manuscrito.

_____. **Relação das casas habitadas por escravos**. São Luís: Guarda municipal permanente, 1835a. Manuscrito.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Trabalho escravo e trabalho livre na crise da agroexportação escravista no**

Maranhão. 1998. 242f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História Econômica Regional)- Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo (Org.). **Pajelança no Maranhão no século XIX:** o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo:** estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

JACINTO, Cristiane Pinheiro Santos. **Mulher, mãe, escrava:** vivências de escravas negras em São Luís no século XIX. 2004. Trabalho apresentado como requisito para aprovação na disciplina Sociedade, gênero e processo de subjetivação, Mestrado em Ciências Sociais, UFMA, São Luís, 2004.

MAGGI, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1992.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. Viver e morrer no meio dos seus. **Revista da USP**, n.28, dez./fev.1995.

RIBEIRO, Jalila Ayoub Jorge. **A desagregação do sistema escravista no Maranhão (1850-1888).** São Luís, SIOGE, 1990.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.

ACONSELHAMENTO PASTORAL NUMA PERSPECTIVA LIBERTADORA

Nelcy Teresinha Zwirtes[1]

RESUMO

Reflexões sobre o "aconselhamento pastoral e a poimênica". Esta é uma prática como prática pastoral ainda pouco conhecida na realidade das comunidades eclesiais brasileiras, talvez até latino-americanas. Discorre-se brevemente sobre sua história, suas concepções nas Igrejas Protestantes e Católicas e finaliza-se com algumas conclusões relevantes.

Palavras chaves: Aconselhamento Pastoral. Poimênica. Relação de ajuda. Sofrimento humano. Crises, conflitos pessoais e interpessoais. Libertação. Vivência da Fé. Contexto Eclesial. Contexto Social.

ABSTRACT

Reflexion concerning "pastoral cousseling and poimenic." This is a pastoral pratice still little known in the reality of Brazilian eclesil communities, perhaps even in Latin-amrican ones. It is discoursed briefly about its history, its conception in Protant and Catholic and lastly some relevant conclusions are drawn.

Key-words: Pastoral Couseling. Poimenic. Help Relation Human Suffering. Crises. Personal and Interpersonal Conflicts Liberation. Livin of Faith. Eclesial Context. Social Context.

---

[1] Graduação em Teologia e Ciências Físicas e Biológicas - Mestre em Teologia-Especialização em Ensino Religioso (Concluindo).

1 INTRODUÇÃO

Ao entrarmos no novo milênio levamos conosco a realidade de violência, de insegurança, das drogas, da busca de prazer e de solução para os problemas. Em meio a tantas necessidades e gritos os humanos se agitam, correm para terapias de entre-ajuda no intuito de encontrar o bem-estar, a felicidade, a beleza, a alegria, o sentido da vida. Querem "encontrar-se", viver uma "certa" estabilidade, segurança pessoal e social.

Neste contexto, surge o *aconselhamento pastoral* como uma relação livre entre pessoas que procuram por ajuda em momentos difíceis e conflitivos da vida a fim de encontrar a superação e direção da caminhada. Seu objetivo, além de descobrir o significado concreto da liberdade cristã, é ajudar para que possam viver a relação com Deus, consigo mesmas e com o próximo de uma maneira consciente e adulta.

O termo "aconselhamento pastoral" é uma tradução para o português da palavra inglesa *pastoral counseling*, usada especialmente no contexto norte-americano do séc. 20. Nasceu no berço da psicologia e psicoterapia não-diretiva e centrada na pessoa de Carl Rogers, cuja prática enfocava a auto-ajuda das pessoas através da compreensão dos seus conflitos interiores e da "re-educação" emocional que, além da solução do problema imediato, visava melhorar a sua capacidade de resolver os seus problemas futuros. Em outras palavras, que aprendesse a viver e administrar a sua vida com autonomia e responsabilidade.

A partir dos anos 50 a visão e o método rogeriano de aconselhamento foram amplamente divulgados em muitas igrejas dos Estados Unidos e desde 1970 na Europa. Nesta época constata-se também uma abertura da teologia e do trabalho pastoral, levando a uma diversificação metodológica e um aumento da qualidade e capacidade profissional dos conselheiros para as Igrejas. Essa experiência que chegou também ao Brasil, seguindo os

exemplos das igrejas citadas, destacando Portugal. Hoje, já se buscam nas universidades e faculdades religiosas de todo país os cursos de Graduação em Aconselhamento e os cursos de espacialização em Relação de Ajuda. Mais, está-se a caminho do reconhecimento pelo MEC como profissão dos profissionais da solidariedade e ajuda mútua.

Além da formação acadêmica, do conhecimento teórico, é preciso uma vivência prática. Por este motivo faz-se necessário a capacitação de agentes que possam assumir sua responsabilidade como cidadãos que se engajem em favor da melhoria das condições de vida do povo numa sociedade livre, democrática e justa. Se você é solidário, interessado nas pessoas, carinhoso, afetivo, acolhedor, você é um conselheiro em potencial.

2 ACONSELHAMENTO PASTORAL E POIMÊNICA: uma tarefa das comunidades cristãs

Aconselhamento pastoral é uma relação de ajuda às pessoas através da conversação e outras formas metodologicamente refletidas no processo de superação de dificuldades e falta de direção na vida. Seu objetivo é descobrir com as pessoas em diferentes situações, especialmente em conflitos e crises, o significado concreto da liberdade cristã, o direito de viver e a auto-aceitação que vêm de Deus. Outrossim, quer ajudar o ser humano para que possa viver a relação com Deus, consigo mesmo e com o próximo de uma maneira consciente e adulta. Para que isso possa acontecer, há necessidade de capacitá-lo para que possa assumir a responsabilidade como cidadão e se engajar na luta por melhores condições de vida do seu povo numa sociedade livre, democrática e justa.

O aconselhamento pastoral é uma dimensão da *Koinonia*, assim como a catequese, o culto, a missão e a diaconia. Ele é um serviço de orientação e de informação que inclui processos de aprendizagem e de compromisso com a missão do anúncio do evangelho, da mudança de

vida e do testemunho da fé através de uma vida cristã engajada.

Nas comunidades cristãs encontramos várias e diversificadas propostas como alternativas de intervenção juntos às pessoas em situações de crise e de conflito, o que pode acontecer nas diferentes fases da vida humana. Entre as propostas podemos citar a "psicologia pastoral", a "cura d´almas" e o "cuidado pastoral", sinônimo de "poimênica", indicando o cuidado e a atenção que devemos ter junto àqueles que precisam de acompanhamento. Bem explica SCNHEIDER-HARPPRECHT (1998, p. 292). falando dos fundamentos do aconselhamento pastoral:

> [...] descobrir com as pessoas em diferentes situações da sua vida e especialmente em conflitos e crises o significado concreto da liberdade cristã dos pecadores cujo direito de viver e cuja auto-aceitação vêm da graça de Deus.[...] é também ajudá-las para que possam viver a relação com Deus, consigo mesmas e com o próximo de uma maneira consciente e adulta. [...] inclui a capacitação das pessoas para assumirem a sua responsabilidade como cidadãos que se engajam em favor de uma melhora das condições de vida do seu povo numa sociedade livre, democrática e justa.

O aconselhamento pastoral é mais conhecido no âmbito das Igrejas Luteranas onde é assumido como prática da poimênica. A "poimênica", do grego "*poimen*", é a "arte de pastorear" ou de cuidar do outro. A poimênica, como cuidado pastoral, acompanha o ser humano por toda a sua vida, estando ele em situação de crise ou não. A tarefa do cuidado e da atenção acontece nas diferentes funções pastorais tais como: a catequese, a pregação, a ação social,

entre outras. Na Igreja Católica usa-se o termo pastoral para indicar este ministério.

São os participantes das comunidades cristãs ou fora delas que procuram ajuda e/ou prestam este serviço. Sendo assim, tanto a poimênica como o aconselhamento pastoral devem ocupar lugar especial na missão interna e externa da Igreja, como nos propõe Clinebell (CLINEBELL, 1998, p. 14).

2.1 Concepções de aconselhamento pastoral nas Igrejas Protestantes

A realidade contextual que nos cerca aumenta, muitas vezes, a angústia na vida das pessoas e as faz ir ao encontro de recursos internos e externos que lhes possibilite o resgate de sua dignidade o objetivo de sua vida. Na opinião de Clinebell (1998, p. 9). O aconselhamento pastoral deve visar a libertação e o crescimento do sujeito capacitando-o para a vivência da compaixão para com os semelhantes e, um envolvimento para o fortalecimento e o engajamento na luta por uma sociedade mais humana e mais cristã.

Como menciona Clinebell (1988,p.29), o aconselhamento pastoral deve potencializar o crescimento da pessoa em direção à integralidade de todos os aspectos da vida:

> [...] avivar a mente, revitalizar seu corpo, renovar e enriquecer seus relacionamentos íntimos, aprofundar sua relação com a natureza e a biosfera; crescer em relação às instituições significativas em sua vida, aprofundar e vitalizar seu relacionamento com Deus.

A exercício do aconselhamento pastoral assim entendido, lida com o "[...] processo de mudança de identidade, de posturas, de pensamentos, de sentimentos e relações interpessoais que se refletem no comportamento

das pessoas." (SHNEIDER-HARPPRECHT. 1998, p. 293). E, como prática metodologicamente refletida e organizada, ajuda às pessoas que apresentam problemas de saúde, psíquicos, sociais e/ou religiosos, através de encontros de curto ou médio prazo. Assim enfocado conduz para uma auto-ajuda através da compreensão dos conflitos interiores e da "reeducação" emocional, visando a solução de problemas imediatos e a capacitação para enfrentar os problemas futuros.

Conforme Clinebell (1998, p. 29), esta relação interpessoal ajuda e capacita as pessoas para se tornarem agentes de renovação em nossa Igreja e sociedade que necessitam de renovação. O ser humano liberto não permanece mais o mesmo. Ele sabe transformar a cura e o crescimento pessoal num serviço às pessoas em necessidade, estabelecendo novas relações sociais.

Há várias dimensões no aconselhamento pastoral, conforme nos mostra a prática nas Igrejas Protestantes.

2.1.1 O aconselhamento pastoral educativo

Segundo o autor, aconselhamento é um processo educativo que integra intuições e habilidades dinâmicas com o objetivo de promover a integralidade das pessoas, pois "[...] implica em comunicação personalizada de conhecimentos, conteúdos da fé, valores e aptidões de enfrentamento, como parte essencial do processo de aconselhamento." (CLINEBELL, 1998, p. 312).

Utilizando habilidades e sensibilidade, ele ajuda as pessoas a entender, avaliar e aplicar a informação relevante, para enfrentarem situações específicas em sua vida, estabelecendo um relacionamento mais harmonioso, na medida em que aprendem a ouvir disciplinarmente e responder aos seus sentimentos. Por isso o autor insiste para que os objetivos se direcionam para

> [...] descobrir quais fatos, conceitos, valores,

> conteúdos de fé, habilidades, orientação ou conselhos necessários para pessoas no enfrentamento dos seus problemas; comunicar os mesmos diretamente ou ajudar pessoas a descobrí-los [...]; ajudar pessoas a atualizar essa informação para compreenderem sua situação, tomarem decisões sábias ou lidarem construtivamente com os problemas. (CLINEBELL, 1998, p. 315).

Para que o exercício do aconselhamento educativo seja benéfico é preciso ouvir atentamente a pessoa e interagir com ela para descobrir suas necessidades e perceber sua estrutura interior e interpessoal. Jamais devemos oferecer informação ou conselho antes de entender as reais necessidades e sentimentos de quem nos fala, pois estaríamos enfraquecendo o diálogo e conseqüentemente a confiança do aconselhando no aconselhador.

O aconselhador compartilha aspectos de sua experiência, intuição e conhecimento que percebe úteis para a situação problemática do sujeito em aconselhamento para que ele possa encontrar seu próprio método. Jamais tenta convencê-lo a adotar determinado método para enfrentar os próprios problemas. Sua atitude é de encorajamento para lutar com o material comunicado, utilizando o que se aplica à sua realidade e esquecer o resto. No aconselhamento educativo, o objeto de maior peso é a *pessoa* e não as idéias. A assimilação cognitiva

> [...] fornece recursos aos próprios processos de pensamento da pessoa pelos quais ela busca abordagens construtivas para problemas atuais ou experiências futuras

(casamento, paternidade/maternidade, entre outros). (CLINEBELL, 1998, p. 316).

O aconselhamento educativo combina métodos de orientação indutivos e dedutivos, em proporções variáveis que servem para ajudar a pessoa a relativizar suas emoções e conflitos interiores, que dificultam sua capacidade de entender, avaliar, selecionar e utilizar as idéias relevantes.

A exemplo de um treinador em qualquer time de futebol ou outro jogo, o aconselhador educativo capacita a pessoa para tomar as próprias decisões e enfrentar as situações de forma positiva. Sua tarefa é transmitir conhecimento especializado. Ele deve estar atento e ajudá-la a interagir com os impulsos, medos, conflitos e preconceitos enfrentados antes de tomar uma decisão. Informação sábia e relevante sempre está relacionada com o mundo interior de significados e valores da pessoa.

O autor aponta duas categorias de aconselhamento educativo: o aconselhamento em que as pessoas vêm a pedido de alguém que as encaminham e aquele em que ela mesma toma a iniciativa, procurando orientação para seus problemas. Em qualquer método, é preciso relacionar-se afetuosa, empática e abertamente, estabelecendo um relacionamento forte e confiante; estabelecer uma estrutura de funcionamento para as sessões de aconselhamento; reduzir qualquer sensação de ameaça, de modo que a pessoa se sinta livre para revelar necessidades e preocupações; perceber a disposição da pessoa para aprender e a sua conscientização a respeito dos problemas; concentrar a discussão em sentimentos e problemas atuais; tomar tempo para ensinar habilidades úteis de comunicação, deixando tempo para exercitá-las durante e entre as sessões; oferecer artigos e capítulos de livros, criteriosamente selecionados, para serem lidos e discutidos. O aconselhamento educativo capacita as pessoas a descobrir

e desenvolver seus talentos e capacidades, dados por Deus, e estabelecer um relacionamento confiante com Ele. (CLINEBELL, 1998, p. 320).

2.1.2 Aconselhamento espiritual

Outro aspecto do aconselhamento pastoral é a sua dimensão espiritual. Este tem como objetivo "[...] ajudar as pessoas a crescer na profundidade e vitalidade de sua vida espiritual, de modo que ela potencialize todos os aspectos de sua vida." (CLINEBELL, 1998, p. 106). Os conselheiros são chamados a ser geradores de integralidade espiritual porque sua formação teológica os enriquece com recursos e aptidões que devem ser usados, seja como professores, orientadores ou treinadores da vida espiritual, em todos os aspectos do seu ministério.

Na tarefa de possibilitar cura e crescimento espiritual, o aconselhamento sensibiliza as pessoas para uma compreensão real das necessidades espirituais da humanidade e sua capacidade de ajudar os seres humanos para aprenderem a satisfazer estas necessidades da melhor forma possível. Os conselheiros as auxiliam para preencher símbolos e histórias tradicionais com significados pessoais novos e fomentar o crescimento em direção a uma fé mais madura e a um "[...] relacionamento com Deus que implique mais vitalidade e crescimento." (CLINEBELL, 1998, p. 100).

Ser eficaz nesta missão significa estar atento aos problemas apresentados e reconhecer a sintonia que existe entre os aspectos psicossociais e espirituais que aparecem afim de tratá-los devidamente. Muitos problemas apresentados pelas pessoas em aconselhamento são causados pela ansiedade existencial, pelo "não-ser" como nos diz Tillich (1972, p.13). A ameaça de não-ser provoca na pessoa a ansiedade existencial que pode se apresentar de três formas distintas: ameaça de destino e morte, de vazio e perda de sentido, de culpa e condenação. A ansiedade é a consciência da finitude. Na opinião de

Erikson, os jovens, no final da adolescência, estão altamente expostos a problemas relacionados com a sua identidade básica e, por isso, à ansiedade existencial. (ERIKSON, 1972, p. 133).

As pessoas usam muito a religião para enfrentar essa ansiedade existencial (psicologicamente falando), o que significa cultivar uma das formas da idolatria: a divinização de posses, saúde, sucesso, drogas, lazer, sexo, entre outras, transformando-os em "preocupação incondicional" (Tillich, 1972). Porém, "[...] a única maneira de lidar com a ansiedade existencial é uma vida religiosa autêntica, que possibilite a realização da imagem de Deus dentro da pessoa", como afirma Clinebell (1988). A religião que incrementa a vida capacita as pessoas a assumir a ansiedade existencial de forma positiva.

À medida que aprendemos a relacionar-nos com Deus, com os outros, com a natureza e com nosso próprio ser interior, satisfazendo as necessidades básicas, fazemos crescer o nosso desenvolvimento espiritual. E, satisfazemos as necessidades de:

> 1) desenvolver uma filosofia de vida viável; um sistema de crenças e símbolos vivos que dêem sentido a sua vida; 2) desenvolver imagens e valores criativos para orientar construtivamente seu estilo de vida; 3) ter um relacionamento e um compromisso crescentes com um Deus amoroso, interagindo e ativando a vida; 4) desenvolver seu self superior (Assogioli) ou sua alma como o centro de todo o seu ser; 5) renovar regularmente sua confiança básica (Erikson) para manter a esperança em meios às perdas e tragédias de sua vida; 6) descobrir modos de passar da alienação, da culpa, para a reconciliação do perdão; 7) desenvolver formas de fortalecer

> a auto-estima e de reduzir o narcisismo alienador (orgulho), acompanhadas da consciência de serem profundamente valorizadas por Deus; 8) ter momentos regulares de transcendência, "experiências-pico" (Maslow) místicas, em que experimentam o eterno em meio ao tempo; 9) pertencer a uma comunidade solícita (igreja) que as nutra e sustente em sua jornada espiritual. (CLINEBELL, 1998, p. 104).

As necessidades religiosas só podem ser satisfeitas adequadamente na relação com Deus que, segundo Tillich (1972), é a "realidade última". Vivemos uma crucial realidade de anseios, de confusão e de vazio espiritual que a velocidade da mudança social produziu, desestruturando sistemas tradicionais de crenças, símbolos, significados e valores religiosos das pessoas. A proposta do "aconselhamento pastoral na dimensão espiritual contribui para que possamos desfrutar uma relação aberta e crescente com Deus". Quando renovamos o sentimento de confiança básica e vivemos com alegria a nossa vocação tornamo-nos "[...] parceiros ativos, co-criadores do Espírito do universo na transformação do mundo" e resgatamos a nossa essência porque Deus criou o homem "à sua imagem e semelhança" (Gn 1,26-27). Descobrir e desenvolver a imagem de Deus na vida da pessoa é a tarefa-chave do trabalho de crescimento espiritual, continua Hoch (1999, p.13).

Dedicar-se a esta tarefa exige constante atualização. Para Hoch (1999), é preciso estar atento aos estudos realizados sobre o cérebro humano que aponta a necessidade de abrir o aconselhamento pastoral ao universo das emoções. Aspecto este que tem sido negligenciado pela Igreja, por muito tempo. A lógica do cérebro e a lógica da fé incluem a emotividade.

Toda a vida humana está marcada pelas experiências fortes das emoções e é nesses momentos que, normalmente,

a pessoa faz a experiência de Deus estar mais próximo ou mais distante de sua vida. São as escolhas que ela faz a partir de seu interior. Também a vida de Jesus foi assim. Nos momentos de profunda emotividade fez a experiência íntima de Deus Pai, que O sustentou e capacitou para enfrentar as realidades alegres e sofridas da convivência com a humanidade.

As pessoas e as experiências marcantes, perpassadas pelo amor, pelo afeto e pela solidariedade nos testemunham o Deus que se encarna, se aproxima da pessoa e usa de compaixão. A experiência de aceitação concreta possibilita à pessoa viver a sua fé. Por tanto, continua o autor, é preciso que o aconselhamento e a teologia, recuperem a lógica das emoções e a mística da fé. "Ou integramos as emoções na vida psíquica e na nossa fé ou acabamos vivendo nossa fé de uma forma parcial e, em casos extremos, até mesmo duma forma doentia." (HOCH,1999, p. 13).

Os conselheiros, seguidores de Clinebell, reconhecem que o aconselhamento pastoral espiritual deve orientar as pessoas no uso adequado da oração, da meditação e de outros subsídios religiosos (imagens, conceitos, histórias, orações, bíblia, entre outros), ferramentas valiosas que podem ajudá-las a abrir-se ao poder criativo do amor de Deus, que é testemunhado no "amor ao próximo" (1 João 4,20-21).

O texto "*O caminho da Sabedoria no aconselhamento pastoral*" de Daniel S. Schipani vindo até nós recentemente traz uma ótima reflexão teológica sobre a tradição bíblica da sabedoria que perpassa a missão dos conselheiros. O texto nos leva pensar o tema do aconselhamento pastoral de forma mais ampla do que "técnicas psicológicas adaptadas a um contexto religioso". Segundo o autor os aconselhadores pastorais participam da práxis de Deus. "Procuram ser inspirados, sustentados e orientados pelo Espírito de Deus." (SCHIPANI, 2004, p. 87). Eles assumem o papel de promover o crescimento, seguindo o caminho de Jesus, guiando as pessoas para a verdade.

2.1.3 Aconselhamento grupal

A dimensão grupal é outro aspecto importante a ser considerado no aconselhamento pastoral. Ele enfatiza o "estar junto com o outro", cooperando, recebendo e exercendo influência mútua. É uma experiência oposta, na perspectiva da separação e da individualidade. Nele existe uma constante troca de afeto mútuo entre os indivíduos. O apóstolo São Paulo, numa de suas cartas, utiliza a imagem do "corpo de Cristo" (1Cor 12), em que cada parte serve o todo e deste obtém sua identidade.

A participação do processo natural da vida, exige "ajustamento fisico, emocional, espiritual, sexual e social" das pessoas no contexto social em que vivem. Este ajustamento não tem prazo determinado para acontecer, pois depende de vários fatores que podem facilitar, dificultar ou até mesmo impedir o processo. Por isso, o aconselhamento em grupo nas comunidades eclesiais pode ajudar o processo de ajustamento de seus participantes, para que elas ativem seus próprios recursos na estruturação de sua vida e se responsabilizem pela direção que a ela darão (MULLER, 1999, p. 55).

Na opinião de Clinebell os grupos pequenos, com sua metodologia natural, testadá ao longo da caminhada da Igreja, são fatores dinâmicos de vitalidade da Igreja, fatores de potencializações e transformações pessoais. Eles oferecem oportunidades para desenvolver habilidades interpessoais, capacidades de liderança, aprofundamento espiritual e disciplina intelectual. "Pequenos grupos de comunhão e crescimento são a maneira mais eficaz de restituir à Igreja o poder transformador". (CLINEBELL, 1998, p.338).

Eles assumem também a função da cura e do crescimento, do aconselhamento e da terapia de crises, permitindo o desenvolvimento da confiança grupal e do relacionamento profundo.

O objetivo fundamental do aconselhamento grupal,

continua o autor, é o crescimento pessoal dos participantes, incluindo os aspectos emocional, interpessoal, intelectual, espiritual, fisico, político e social dos participantes. O próprio grupo torna-se um grupo de apoio e cura espiritual durante as crises pessoais dos individuos na busca de soluções para problemas comuns no modo de viver e aumentar a eficiência interpessoal. O grupo fortalece a identidade, desenvolve novas aptidões de inter-relacionamento, desenvolve a própria fé e os valores éticos responsáveis.

O grupo torna-se gradativamente uma "[...] comunidade terapêutica", (HOCH, 1998, p. 26). É um grupo de pessoas em situações de sofrimento que se encontra para compartilhar experiências, consolar-se reciprocamente, buscar soluções em conjunto para os seus problemas. É um grupo que busca viver relações genuinamente sadias através do afeto, atenção, complementaridade. A relação sadia com Deus expressa-se na busca das relações humanas mais sadias e no engajamento em favor das condições de vida do povo "[...] numa sociedade livre, democrática e justa" (SHNEIDER-HARPRECHT, 1998, p. 292). Conseqüentemente, ele vive uma outra dimensão igualmente importante que é a dimensão libertadora.

Na opinião de Hoch, o aconselhamento pastoral libertador é uma função comunitária cuja expressão é a da própria vida comunitária, pois as pessoas, em qualquer cultura, convivem, participam da vida pública e particular, comunicando-se sobre as suas dificuldades, nas diferentes relações sociais nas quais estão engajadas. O aconselhamento pastoral está a serviço da busca do povo de Deus por libertação global dos seres humanos e da sociedade. Seu objetivo consiste em dar atenção as manifestações pessoais e particulares de sofrimento ao longo do processo coletivo de luta. Em qualquer cultura, onde pessoas convivem, proporcionando calor, sustento, apoio e cuidado o aconselhamento pastoral acontece (HOCH, 1980, p. 17).

Ele exige que os conselheiros se tornem sensíveis ao sofrimento e estejam atentos aos componentes psicológicos do sofrimento causado pelo sistema, ajudarem a descobrir as causas estruturais que geram o sofrimento, continua Hoch. Devem contribuir para o crescimento integral da pessoa em todas as dimensões. Mas também devem cuidar de si próprios e buscarem uma estrutura interna que os "[...] ajude a suportar o desgaste resultante da luta ao lado do povo, de modo que possam levá-la avante sem vacilar." (HOCH, 1980, p. 39-40).

2.1.4 Aconselhamento pastoral culturalmente sensível

Estar com o povo, dar atenção para a cultura e às maneiras de se comunicar com as diferenças culturais é uma preocupação crescente no contexto latino-americano, onde diferentes formas de vida convivem com suas maneiras peculiares de lidar com as crises e as dificuldades.

Entende-se cultura como um processo histórico de significação através do qual acontece uma mudança tanto das pessoas como do mundo em que interagem; devido a isto constituem um mundo com novo sentido. Conforme Peresson (1994, p. 26, tradução nossa) a cultura é constituída pelo:

> Conjunto de imaginários coletivos, as representações mentais, os sistemas de significação e as estruturas simbólicas mediante os quais os povos ou um grupo social específico entende [...] o real, representa seu mundo, interpreta-o atribui-lhe sentidos e organização e o constrói conceitual e simbolicamente.

O autor continua esclarecendo que as culturas populares são extremamente religiosas. Ignorar o aspecto

religioso significa não entender o que o povo pensa e como ele se articula. O aspecto religioso é considerado um aspecto fundante, fazendo parte da própria cultura (PERESSON, p. 109).

O aconselhamento pastoral faz parte de culturas específicas que têm seu estilo de comunicação, de significado da linguagem não-verbal, de percepção do espaço interpessoal, de expressão da afetividade e de relacionar-se. O aconselhador deve estar atento às diferentes formas de expressão que vão acontecendo nas relações interpessoais, nos lembra Harprecht. Segundo ele, precisamos nos ajudar a compreender o jeito de cada cultura se expressar. Isto é, por exemplo, a voz alta da cultura ocidental branca, seu jeito de ter contato visual com o outro, de tentar ser objetivo, não expressando as emoções, completamente diferentes da cultura hispânica cuja fala é baixa, evitando o contato visual direto. (SHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 73).

Para este autor, o aconselhamento pastoral culturalmente sensível, deve ter grande consideração para com as manifestações de religiosidade popular, às práticas de aconselhamento e terapia integral, tais como benzedura e rituais de religiosidade afro, na América Latina. Elas são uma maneira próprias de fazer com que o aconselhamento oficial reconhecido como instrumento do poder pastoral possa aproximar-se do povo pobre e assumir a dimensão da cultura popular (SHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 302).

O Brasil é um país com uma grande diversidade cultural. Muitas culturas convivem sob a camada da cultura nacional unificadora que se identificam pelas dimensões da resistência, esperança e espírito lúdico. Esta diversidade cultural, segundo Schneider-Happrecht (1998, p. 310-311), "[...] resulta da história de colonização, imigração e escravidão, é uma realidade que deve ser considerada e assumida pelos aconselhadores na prática do aconselhamento pastoral." Nosso compromisso é evitar

um aconselhamento pastoral que seja dominação de uma cultura sobre a outra e assim repetir a história vivida em terras brasileiras.

Num contexto social em que as pessoas pobres sucumbem em sofrimento com um acúmulo de problemas esperando soluções imediatas, diz Schneider-Harpprecht, é urgente e necessário a implementação de um atendimento de curto prazo, próximo da moradia dos pobres, trabalhando vários métodos, integrando as necessidades de cura fisica, psiquica e espiritual. Os conselheiros devem inculturar-se no contexto das pessoas empobrecidas, valorizar as suas tradições e o saber da cultura popular, tornar-se cooperadores dos curandeiros. Devem relacionar-se com os diferentes grupos religiosos, reconstruindo e fortalecendo as redes sociais no grupo familiar e na comunidade que serve de apoio às pessoas (SCHNEIDER-HARPPRECHT, p. 77).

Os aspectos culturais sempre aparecem nas interpretações psicológicas, sociológicas e teológicas das histórias de vida dos aconselhandos e as perpassam durante os processos de aconselhamento. À luz da grande experiência pascal de Cristo, o aconselhamento deve possibilitar a libertação e a justiça nas relações familiares, íntimas e públicas das pessoas e assim fazer acontecer a inculturação do evangelho. Em outras palavras é o que Suess quer dizer quando escreve que o Evangelho de Jesus Cristo e as culturas se permeiam mutuamente, pois a inculturação é a libertação e o caminho da libertação é a inculturação. A libertação gera relações sociais, estruturalmente simétricas, que possibilitam o diálogo como pressuposto do anúncio da Boa Nova e da celebração dos mistérios da salvação. (SUESS, 1986, p. 171).

Schneider-Harpprecht insiste na necessidade dos agentes que fazem o aconselhamento terem uma postura aberta. Além de serem treinados em aconselhamento, devem conhecer sua própria cultura e avaliarem suas opiniões a respeito da cultura do outro. Reconhecemos que

isto é uma tarefa muito difícil na realidade da cultura brasileira, pois há uma grande diversidade cultural. É preciso ter consciência clara dos próprios valores e pressupostos básicos; considerar o indivíduo e o contexto político, econômico, social, histórico e religioso como fontes que influenciam determinadas situações e perceber o impacto que causam na vida das pessoas aconselhadas e reconhecer-se como cidadão do mundo, interagindo com os demais seres humanos.

A postura sensível à diversidade cultural exige constante atualização de conhecimentos e métodos, continua Schneider-Harpprecht. Precisamos encontrar formas mais ágeis e breves para a prática do aconselhamento com pessoas empobrecidas, colocadas em diversas culturas. O autor nos desafia a repensar o ministério do aconselhamento com olhos e ouvidos atentos para as necessidades concretas do povo empobrecido. (SCHNEIDER-HARPPRECH, 2000, p. 87).

2.1.5 Aconselhamento pastoral contextualizado

O aconselhamento culturalmente sensível que nos obriga a olhar para o contexto social também deve considerar a dimensão estrutural que interfere na vida e nas relações humanas. O aconselhamento não pode cair no individualismo ou ser presa da ingenuidade e ficar à mercê de ideologias estranhas da sociedade, diz Hoch (1998, p. 27-30).

Olhando para a história da Igreja, constatamos com alegria que, através da Teologia da Libertação, Ela voltou sua atenção, principalmente para o contexto da pobreza e da opressão. A Teologia da Libertação, por muito tempo, se ocupou do pobre como ser político, reconhecendo e se colocando a serviço de suas necessidades. A opção pelo mundo dos pobres situa o lugar teológico e reconhece os pobres como parceiros de prática da fé. E, isto tem conseqüências pastorais. Quem se propõe exercitar a

prática do aconselhamento pastoral deve expor-se à vida e ao sofrimento daqueles com quem trabalha. Deve "encarnar-se" (Fl 2, 6-8), inserir-se nos porões da humanidade para levar esperança e resgatar a vida. Portanto, é necessário que o conselheiro pastoral saiba abrir mão de sua sabedoria, do seu saber e estar disposto à troca de saberes com aqueles junto aos quais é enviado.

Concordamos com o autor quando diz que a pessoa, criatura de Deus, inserida num contexto mais amplo, é única, mas ao mesmo tempo é responsável pelos seus atos e livre de tudo que a prende. Ela vive situações únicas e singulares de conflito e de sofrimento. O aconselhamento como processo de libertação e de superação dos conflitos e sofrimentos deve contribuir para que a Cruz, símbolo de entrega, de confiança, de doação total seja conhecida e integrada em sua prática na vida das pessoas. O aconselhamento pastoral é responsável para que ela, a Cruz "[...] seja reinterpretada como símbolo prenhe de libertação." (HOCH, 1989, p.30).

Entendido desta forma, à medida que o aconselhamento pastoral sair do restrito espaço de quatro paredes, ele rompe com o estabelecido e procura estar junto às pessoas empobrecidas através de caminhos que integrem e façam acontecer uma transformação pessoal e estrutural. Ele assume uma tarefa conscientizadora sobre as estruturas opressivas que são geradoras dos problemas sociais. Ele se caracteriza pela postura de anúncio e de denúncia profética. Ele denuncia e esclarece as verdadeiras causas e as conseqüências da opressão. E ao mesmo tempo ele anuncia o "novo" (Isaías 65,17-25), uma realidade que garante vida digna para as pessoas, o grande sonho de Deus (HOCH, 1989, p.30).

Esta postura não anula o aconselhamento individual nem afirma que ele não seja mais necessário. O aconselhamento pastoral continua sendo uma prática pastoral importante e séria, exigindo que o conselheiro, com propósitos libertadores, mantenha contatos individuais

e grupais com as pessoas em sofrimento. Ele deve respeitar a situação real e concreta de cada um e intervir para que a pessoa assuma responsabilidade pessoal para superar a crise e para discutir problemas coletivos. Ao discutir os problemas coletivos vai encontrando estratégias de superação dos problemas pessoais e sociais, respectivamente.

Ouvir e falar são dois aspectos importantes no aconselhamento pastoral. Ouvir o outro, na opinião do autor, é uma atitude de respeito que permite a pessoa reconstituir-se e reconstruir a sua história em todos os níveis: econômico, social, político, religioso, entre outros. Falar é expressar em palavras o clamor sufocado de quem sofre. Ele deve contribuir para que o grito dos oprimidos se prolongue na organização contra a opressão; deve ajudar a organizar a luta pela transformação da realidade injusta e opressora, causadora do sofrimento humano. (HOCH, 1989, p. 35).

O aconselhamento pastoral libertador necessita de uma adequada metodologia; uma metodologia dialética que leve em consideração a palavra e ação do sujeito. Essa prática começa pelo sofrimento imediato e cotidiano dele e ajuda a indicar a relação que existe entre a situação pessoal e a realidade estrutural dentro da qual ele está inserido. O aconselhamento precisa estabelecer sua competência e delimitar seu campo de ação. Precisa contribuir para que o crescimento integral da pessoa se abra para áreas negligenciadas até o momento e acompanhar os agentes pastorais. (HOCH, 1989, p. 38).

2.2 O aconselhamento pastoral na Igreja Católica

No âmbito da Igreja Católica o "aconselhamento pastoral está dissolvido nas diferentes pastorais voltadas a grupos específicos" e é pouco conhecido e praticado. Em nível de Igreja latino-americana, começa a apontar como possibilidade a partir da experiência da Teologia da

Libertação que incorpora o contexto social, a questão cultural, a étnica e outras. Na realidade em que:

> [...] as opressões têm muitos rostos exige-se que o teólogo ou agente de pastoral seja companheiro em todos os momentos cruciais da vida do povo sofredor, especialmente naquelas áreas onde a pobreza desestrutura as pessoas por dentro. [...] (HOCH, 1989, p.20).

Entendemos também que a posição de Libânio, quando se refere aos desafios levantados pelo contexto social, esmagador das pessoas, reforça a necessidade do aconselhamento pastoral na Igreja Católica. (LIBANIO, 1998, p.52). Que começa timidamente nosso meio.

A recente publicação *dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde* (CINÀ, 2000, p. 1098-1105) enriquece o aconselhamento pastoral na Igreja Católica, pois o reconhece como um ministério da comunidade realizado através da relação entre um agente de pastoral competente e uma pessoa que procura ajuda para superar dificuldades e crescer em nível pessoal, interpessoal e espiritual. Como diaconia, ele é um meio pelo qual o amor de Cristo chega à pessoa para libertar, reconciliar e curar. A tarefa do aconselhador de ajudar pessoas assoberbadas por problemas existenciais, emotivos e espirituais nem sempre foi considerada com a mesma atenção em nossa Igreja como a direção espiritual. Foi confiada às disposições naturais e à boa vontade dos agentes pastorais com pouca ou nenhuma preparação para uma missão tão importante e responsável.

Sabemos que a direção espiritual sempre buscou a santidade da pessoa, ajudando-a a abrir-se à graça. O aconselhamento pastoral procura acompanhar as pessoas para enfrentar positivamente os seus problemas (luto,

falência, medo da morte, solidão, dúvidas, entre outros). Ele se distingue do aconselhamento psicológico e os elementos que lhe dão singularidade:

> Preparo do agente de pastoral (em filosofia, teologia, ética, religião, psicologia); papel simbólico e social; o contexto e o lugar em que se realiza o aconselhamento pastoral; os recursos religiosos (o uso da Sagrada Escritura, da oração, da sabedoria da tradição...); o objetivo final (o crescimento espiritual). (CINÀ, 2000, p. 1098-1105).

A psicologia oferece um conhecimento real da pessoa e as motivações que a levam a assumir determinado comportamento. Ajuda também o conselheiro a distinguir a verdadeira espiritualidade das manifestações patológicas, orientando-o para ser verdadeiro consigo mesmo. Ajuda o conselheiro a evitar projeções sobre as pessoas e propõe inovações na metodologia da relação e do diálogo.

O aconselhamento pastoral pode ser praticado formal ou informalmente. É formal quando estruturado segundo normas e metodologias particulares. É informal quando a "ajuda" acontece em um só encontro, ocasionalmente. Embora apresentem notáveis diferenças, eles têm em comum a perspectiva teológica, as atitudes do conselheiro e as habilidades técnicas.

O processo do aconselhamento pastoral, como vimos anteriormente, é vivido em três fases: acolhimento, discernimento e ação. Na *fase do acolhimento* o conselheiro possibilita criar um relacionamento interpessoal autêntico no qual a pessoa necessitada se sinta acolhida, tomada em consideração, compreendida, respeitada e amada. A *segunda fase é a do discernimento.* Ela visa ajudar a pessoa a descobrir as causas da situação problemática e a reconhecê-las como parte de sua vida, assumindo a responsabilidade por elas. O conselheiro pastoral deve

realizar o confronto, a auto-revelação e a prontidão. No momento do confronto, a pessoa é colocada diante da situação que vive e pode ver os aspectos positivos e negativos, a coerência e as contradições. No momento da auto-revelação, o conselheiro, com liberdade, comunica aspectos pessoais, opiniões, experiências, situações existenciais, tendências, sentimentos, entre outros. Através da atitude da prontidão a pessoa é conscientizada da maneira como se relaciona com o conselheiro. A terceira fase é *fase da ação*. É fase da mudança do modo de ser e agir da pessoa, superando a crise, tornando-se autônoma na administração de sua vida, pois o aconselhamento pastoral não tem a pretensão de criar dependência. Antes, busca "[...] articular redes de apoio nas crises." (SHEUNEMANN, 2003, p. 45-80).

Tudo o que falamos até aqui é importante. Porém, sabemos que a relação pastoral de ajuda ou aconselhamento pastoral, praticada ao longo dos anos, encontrou muitas resistências nos países latinos, onde, de modo geral sempre se buscou mais a direção espiritual, priorizando-se a santidade da pessoa, ajudando-a a abrir-se à graça. É bonito reconhecer que tanto a relação de ajuda como o aconselhamento pastoral são "[...] formas de acompanhamento em que os agentes de pastoral agem em nome do Senhor" sempre presente no encontro, e a perspectiva é a salvação." (CINÀ, 2000, p. 1098).

Importante reconhecer que o movimento em direção ao aconselhamento pastoral tão necessário e propício ao crescimento pessoal, até pouco tempo, era quase inteiramente uma experiência protestante. (MAY 1986, p.12). (OLIVEIRA, ROSSI, WANDERLEY, 1980), afirmam que o "[...] aconselhamento moral e espiritual é um ministério que recupera toda a atualidade e restaura a dignidade das pessoas." Contudo, a Igreja Católica negligencia tal ministério (BARRY; CONNOLLY, 1987, p. 143).

A história eclesial constata que, nós, Igreja Católica,

nos inclinamos com mais afinco às práticas do *acompanhamento*, *orientação* e/ou *direção espiritual*. Três termos que expressam a mesma prática religiosa na linha do cultivo e crescimento interior. Refere-se ao processo feito no contexto da fé e do relacionamento interpessoal entre duas pessoas (acompanhante, orientador ou diretor que ajuda e, uma pessoa que deseja ajuda para crescer) que se prestam ajuda mútua tendo como objetivo explícito o crescimento espiritual.

2.2.1 Acompanhamento, orientação e/ou direção espiritual

A orientação espiritual acontece em situações concretas em que pessoas buscam auxílio, assistência, atenção ou expressam um desejo por facilitar o processo de sua formação espiritual. Quando a orientação espiritual acontece numa relação formal e particular é chamada de direção espiritual (MAY, p.12), cujo objetivo é o *crescimento espiritual da pessoa* (BARRY; CONNOLLY, 1987, p. 19).

A direção espiritual se propõe a ajudar a pessoa no processo de relacionamento pessoal com Deus, a fim de que se sinta em condições de assumir as conseqüências desse relacionamento. Portanto, requer uma visão nova dos acontecimentos e da realidade, levando ao *esclarecimento* e *discernimento* sobre questões importantes da vida humana.

A prática da direção espiritual, continuam os autores, capacita a pessoa a prestar atenção à sua comunicação pessoal com Deus intensificando sua união com Ele. Ajuda a perceber o que acontece dentro de si quando está com o outro, partilhando reações, descrevendo sentimentos e atitudes profundas do seu ser; a partilha com a comunidade, através de encontros periódicos, impede a pessoa o fechar-se sobre si mesma.

Na direção espiritual, são partilhados a história de vida, de esperanças e o desejo de superação das dificuldades e angústias da pessoa. Ela envolve a pessoa

do dirigido e o diretor que escuta com empatia e atenção, ajudando com esclarecimentos. O diretor espiritual precisa cultivar atitudes de autoconfiança, cultivo da oração, da escuta, da tolerância face a experiências dolorosas e um profundo e autêntico amor pelos outros; enfim, precisa estar atualizado e ter uma sólida base de conhecimentos teológicos e noções de psicologia. (BARRY e CONNOLLY, 1987, p. 136).

Segundo May, a essência da orientação ou a direção espiritual consiste no desejo da pessoa querer ser solidária com os outros, prestar-lhe sua ajuda pela escuta e direção para a vida. Contudo, ao analisarmos as diferentes definições e distinções sobre o assunto, devemos lembrar que estamos usufruindo experiências que foram construídas ao longo de uma grande história percorrida com muitos sofrimentos, perseguições e equívocos e até, muitas vezes, ao uso incorreto dos mesmos. Pois sabemos que tanto a orientação espiritual quanto a direção objetivam acompanhar as pessoas para que possam dar sua resposta pessoal, livre e responsável à vontade de Deus (MAY, 1986, p.9).

Normalmente, a orientação espiritual era tarefa de sacerdotes ou religiosos reconhecidos como "mestres". Com a moderna redescoberta da importância da orientação espiritual, foram também admitidos no ministério da orientação espiritual leigos e mulheres "religiosas" (pessoas consagradas na vida religiosas pela profissão dos votos). Para evitar conotações autoritárias, muitas pessoas preferem o termo "amigo espiritual", termo que também tem seus riscos, pois trata-se de algo muito superior do que uma amizade. A orientação espiritual embora não seja um privilégio das pessoas de vida religiosa consagrada ou sacerdotal, é pouco conhecida ou buscada pelos cristãos em geral. Ela também é identificada como acompanhamento espiritual.

Para Gonzalez, é muito difícil dar uma resposta exata sobre o que é o acompanhamento. Para os padres apostólicos tratava-se da "arte das artes". Uma tarefa

delicada, tarefa de ajudar os irmãos a crescer na docilidade ao Espírito Santo, criando beleza, liberdade, crescimento e verdade. Como o Espírito é criativo, não existe um único modo de fazê-lo e as pessoas que o procuram também são muito diferentes, seja pela sua formação ou pela visão das coisas. É um processo que consiste em partilhar a história de vida, as esperanças e as frustrações. É um serviço radical que toma tempo e esforço para explicitar o Cristo na história, na vida e nos sonhos da pessoa acompanhada de tal modo que possa chegar à maturidade de Cristo (GONZALEZ, 1995).

O acompanhamento exige carisma, habilidade e experiência para intervir no processo de crescimento da pessoa, continua o autor. É um caminho pedagógico, processo gradativo que requer do acompanhante a capacidade de escuta, de acolhida e de deixar-se tocar por aquilo que o acompanhado é e vive. A tarefa do acompanhante exige preparação ampla, porém quando se associa somente à tarefa do psicólogo ela empobrece a realidade, continua Gonzalez. Como mestre e testemunho do amor de Deus o acompanhante tem a tarefa de convidar o acompanhado para a vida.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos de suma importância o trabalho do aconselhamento pastoral Protestante e da Orientação Espiritual na Igreja Católica, pois possibilita um diálogo entre as duas experiências e permite reconhecer possíveis contribuições para um trabalho pastoral libertador.

Ambas as experiências se propõem à libertação e à cura das pessoas em situações problemáticas, possibilitando-lhes tornarem-se autônomas na administração da sua vida, fortes para enfrentarem momentos difíceis e mais orientadas no processo de crescimento humano e espiritual.

Há pontos de aproximação e/ou de divergência entre

as duas experiências pastorais: além de buscar a libertação, a cura e o crescimento das pessoas, são experiências inspiradas nos gestos e atitudes de Jesus libertador, que vai ao encontro das pessoas necessitadas. A dimensão do aconselhamento pastoral culturalmente sensível e contextualizado da Igreja Protestante é indicado e assumido pelas pastorais sociais, da Igreja Católica. É um processo coletivo de enfrentamento da realidade opressora. O aconselhamento pastoral na Igreja Protestante é reconhecido e assumido como *diaconia* da comunidade junto às pessoas necessitadas. Como divergência entre as experiências, apontamos a negligência da Igreja Católica em relação ao aconselhamento pastoral, deixando-o à mercê da boa vontade dos agentes de pastoral, priorizando a formação de diretores espirituais.

O estudo dos modelos de aconselhamento pastoral nas Igrejas Protestantes também nos mostrou uma enorme riqueza que esta experiência concentra. Os diferentes aspectos revelam uma prática pastoral aberta, onde se faz um processo e se busca um relacionamento dialogal com as pessoas. Outra riqueza que destacamos é a integração da psicologia na prática pastoral, preocupando-se em preparar e atualizar constantemente os agentes para interagir qualificadamente com as pessoas em situações de crise. Destacamos também a importância do modelo de aconselhamento pastoral em que o cristianismo entra em diálogo com outras culturas numa postura autocrítica. Apontamos ainda o valor do trabalho pastoral contextualizado em que o aconselhamento pastoral se encarna na realidade de sofrimento, possibilitando assumir a cruz do povo oprimido em vista da sua libertação. Verificamos ainda a riqueza das dimensões espiritual, educativa e grupal do aconselhamento, buscando de fato um aconselhamento libertador.

Com relação à experiência pastoral na Igreja Católica, verificamos que a sua riqueza está na atenção que dá à vida interior e espiritual da pessoa, através de práticas

como a meditação, a imaginação ativa e a oração centralizadora. Transparece uma preocupação em priorizar uma espiritualidade libertadora existencial que favoreça um processo de libertação integral da pessoa, buscando ajudar as pessoas para que possam viver em harmonia consigo mesma e abrir-se para as necessidades do próximo, em atitude de compaixão e de solidariedade cristã.

Verificamos que a experiência da prática de direção e da orientação espiritual contempla mais as pessoas de vida religiosa e sacerdotal ou em formação. Esta experiência, não consegue atingir e responder à realidade do povo em geral. Nesta experiência, o aspecto "diretor e dirigido", tem uma conotação hierárquica e autoritária, sinalizando, nas entre linhas, uma atitude diretiva nas relações da Igreja. Por isso, a orientação espiritual corre o risco de tornar-se um instrumento de controle das pessoas, especialmente dos jovens formandos, nas casas de formação (noviços, seminaristas). Esta questão deve ser repensada.

Concluímos, que as Igrejas devem continuar sua caminhada, buscando pastoral inculturada, dialogal, profética e ecumênica, aberta aos sinais dos tempos. As Igrejas Protestantes têm muita experiência e muitos valores para partilhar e enriquecer a pastoral da Igreja Católica, especialmente no que se refere à prática do aconselhamento pastoral. A Igreja Católica tem para partilhar uma enorme riqueza da mística e da espiritualidade libertadora.

As diferentes perspectivas de aconselhamento pastoral indicam elementos importantes a serem considerados na proposta de um modelo de aconselhamento pastoral para o povo empobrecido, ressaltamos a importância do trabalho pastoral ser sensível ao contexto social, respeitando e trabalhando os diferentes aspectos culturais. Outro elemento é a busca de uma espiritualidade holística, aberta e libertadora, incluindo os aspectos educativos e grupais que ajudam as pessoas e as capacita

através de um processo aberto e contínuo que pode contribuir para criação de novos relacionamentos capazes de mudar a realidade social que oprime.

A história de cada pessoa não pode ser vista isoladamente. O aconselhamento pastoral, formal e informalmente, precisa possibilitar a vivência grupal, levando os participantes a descobrirem e integrarem a comunidade cristã, tornando-se solidários uns com os outros e atuando como parceiros iguais. Isto possibilita que a proposta do Evangelho se concretize e se "encarne" na vida, na comunidade e na sociedade.

O aconselhamento deve ser "encarnado" na realidade, ter os olhos abertos para o contexto familiar, educacional, religioso, cultural, reconhecendo a estrutura humana dilacerada e apontar recursos internos e externos que possibilitem o resgate da dignidade humana. Deve ter uma proposta clara do perfil de liderança que desejamos formar para a Igreja e para a sociedade.

O aconselhamento ainda é pouco conhecido e pouco se escreveu sobre o assunto, principalmente na Igreja Católica. Vivemos tempos de mudanças rápidas e profundas que influenciam o ritmo das pessoas e instituições, exigindo redefinições a cada novo momento da história. A Igreja, enquanto instituição humana, também experimenta este processo de mudanças que se manifesta de diferentes modos, com implicações na vida pessoal e dos grupos. As expressões da religiosidade sofreram alterações significativas no meio do povo. Sentimos a necessidade de uma mística profunda e inculturada, capaz de romper as estruturas do individualismo que sufocam o núcleo do sagrado que está em cada ser humano, capaz de comunicar a própria experiência de comunhão com a Trindade, abrindo-o para o serviço aos irmãos.

A religião necessita de criatividade para enfrentar o imediatismo, a superficialidade e a informatização que dificultam ou impedem-nos de estabelecer relações mais profundas conosco mesmos, escutando a voz interior e

entrando em contato com a Trindade que habita o íntimo de cada um de nós. O aconselhamento é uma relação de ajuda que, à luz da fé, possibilita libertação, cura e reconciliação. A Igreja precisa organizar-se, capacitar seus agentes para poder oferecer um acompanhamento personalizado ao povo.

A mística e a espiritualidade trinitárias são fontes que alimentam a vida humana e a estimulam a superar o individualismo e a fragmentação. É um processo de abertura a Deus e aos outros, é uma atitude de diálogo, de solidariedade, pela vivência do amor e da fraternidade. A espiritualidade é um modo de viver que proporciona paz e unidade interior, reconhecendo e testemunhando a presença de Deus no meio dos homens, da comunidade, na natureza e a comprometer-se com a construção do "outro mundo" que "é possível" para quem tem fé.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Márcio Fabri dos. **Teologia da inculturação e inculturação da Teologia.** Petrópolis : Vozes, 1995. 132 p.

BARRY, William A., CONNOLLY, William J. **A prática da direção espiritual**. São Paulo : Loyola, 1987. 205 p.

BOBSIN, Oneide, ZWETSCH, Roberto (Orgs.). **Prática cristã**: novos rumos. São Leopoldo : Sinodal, 1999. 207 p.

CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento pastoral**: modelo centrado em libertação e crescimento. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998. 427p.

CINÀ, Giúseppe, LOCI, Efísio, ROCCHETTA, Carlo. **Dicionário interdisciplinar da Pastoral da Saúde**. São Paulo: Paulus, 1999. 1407p.

ERIKSON, Erik H. **Identidade:** juventude e crise. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. 213p.

GONZALEZ, Álvaro. **A arte de acompanhar**. Manaus, 1995. Não publicado.

HOCH, Lothar Carlos. Aconselhamento pastoral e libertação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 29, n. 1, p. 17-40, 1989.

_____. Comunidade terapêutica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Fundamentos teológicos do aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 21-33.

_____. **Evangelho e emoção**. Teologia em debate, Porto Alegre, v. 01, n. 01, p. 12-47, 1999.

_____. Psicologia a serviço da libertação: possibilidades e limites da psicologia e na pastoral de aconselhamento. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 20, n. 2, p. 249-269, 1980.

LIBÂNIO, João Batista. Medellín, trinta anos depois. **Convergência**, São Paulo, n. 311, p. 143-154, 1998.

MAY, Gerald G. **Saúde da mente, saúde do espírito**. São Paulo: Paulinas, 1986. 123 p.

MULLER, Iára. **Aconselhamento com pessoas portadoras de deficiência.** São Leopoldo: Sinodal, 1999. 139 p.

OLIVEIRA, Francisco, ROSSI, Valdemar, WANDERLEY, Luís Eduardo. **Pastoral urbana**. São Paulo: Paulinas, 1980. 104p.

PERESSON, Mario L. T. Educar desde las culturas populares. **Cuadernos de educación y cultura**, n. 4, IV Simposio de Renovación Educativa. Santafe/Bogotá: Talleres de Dimension Educativa, 1994. 149 p.

SCHIPANI, D. S. **O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 122 p.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Fundamentos teológicos do aconselhamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 92 p.

_____ . Aconselhamento pastoral e diversidade cultural, **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, n. 01, p. 73-91, 1997.

_____. Aconselhamento pastoral. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina.** São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 291-319.

SUESS, Paulo. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos R. et al. **Inculturação e libertação**: semana de Estudos Teológicos. São Paulo: CNBB; CIMI, 1986, p. 160-175.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1972. 146 p.

PROCISSÃO EM TEMPO DE PESTE:
as ambigüidades de um rito

*Rosiana Freitas da Silva**

RESUMO

Estudo sobre as práticas da religiosidade popular durante o surto de peste bubônica que ocorreu em São Luís entre os anos de 1903 e 1904. Neste contexto, analisa-se a percepção que os populares tiveram da epidemia como castigo divino e as práticas do catolicismo popular utilizadas para solicitar a Deus o fim do flagelo. Centra-se a análise na função ritual desempenhada pela procissão de São Sebastião.

Palavras-chave: Peste. Pecado. Procissão. Ritual.

ABSTRACT

Study about popular religiosity pratices during the epidemic of bubonic plague occurred in São Luis between the yeares of 1903 an 1904. In this context it is anaysed the perception people had concerning the epidemic as divine pusnishment and the practices of popular Catholicism used to used to request God the end of the plague. The analysis is focused on the ritual function carried ou by Saint Sebastian procession.

Kew-Words: Plague. Sin. Procession. Ritual.

1 O BAILE

São Luís iniciou o ano de 1903 com uma grande festa de Ano Bom e com a esperança sempre presente de que a

---

* Aluna concludente do Curso de mestrado em Ciências Sociais – UFMA.

cidade viveria dias melhores. Transcorrendo o ano sem grandes abalos, além da já corriqueira disputa política entre os aliados de Benedito Leite e o grupo que lhe fazia oposição, os jornais[1] publicavam notícias que mais pareciam as mesmas dos anos anteriores: ruas sujas, animais apodrecendo nas calçadas, falta de água, o alto preço da carne e o roubo no quilo, as ruas sem iluminação, uma "mulher que na Rua dos Craveiros agarrou-se a outra por conta de ciúmes", a pândega que corre solta nos cortiços da cidade, os constantes desacertos da polícia. Mas a partir do mês de outubro, outra será a atmosfera respirada na cidade, registravam-se os primeiros casos de suspeita de morte por conta da peste bubônica.

Foi o Jornal Pacotilha que noticiou as primeiras suspeitas de falecimentos causados pela peste, embora nada pudesse ainda ser afirmado uma vez que a Junta de Higiene do município atribuía as mortes ao consumo de carne de gado contaminado (MELO, 2003, p. 52). A causa dada pela junta não era de todo absurda, levando-se em conta as péssimas condições de tratamento que a carne de São Luís recebia nos matadouros e nos locais de venda, problema antigo que, embora recebesse regulamentação desde os primeiros códigos de postura da cidade, que datam de 1842 (CARVALHO, 2000, p. 54), ainda abundavam em denúncias nos jornais do início do século XX.

Era explicável que mesmo sabendo da "real causa do mal" as autoridades públicas procurassem não assustar a população, escondendo inicialmente a presença da peste, pois em alguns casos o mal poderia regredir sem causar grandes mortandades. Havia ainda o fato de que o reconhecimento da existência da doença causaria dificuldades a economia do estado, em especial para o comércio com outras localidades do país que era feito principalmente através do porto.

---

[1] Neste caso refiro-me especificamente aos jornais A pacotilha e A campanha e seus números publicados no mês de janeiro de 1903.

Mas as epidemias não eram novidades em São Luís. Por conta das péssimas condições de higiene da cidade, tão rotineiramente denunciada nos jornais, vez ou outra a morte convidava seus habitantes para dançar sob o frenético ritmo das epidemias. Nos anos de 1837, 1838, 1854, 1870,1871 ela compareceu ao baile usando o traje vermelho da varíola, com o qual retornou em 1883 (MARQUES, 1970, p. 486; CORRÊA, 1998, p. 52). Diversificando as vestes, trajou-se de béri-béri em 1869, e de febre amarela em 1896 (AMARAL, apud MELLO, 2003, p. 45). Mas o traje com que chegou em São Luís em outubro de 1903 foi sem dúvida um dos mais exuberantes, a simples visão deste causava náuseas, febres, e enormes bubões pelo corpo de todos aqueles que ela convidava a dançar. Poucos foram os que, entrando na dança, conseguiram sair. A morte chegava vestida de Peste Bubônica e adaptando-se ao clima quente da cidade por aqui ficou durante mais de oito meses.

Durante o período em que dançou pelos palcos ludovicenses, a Bubônica alterou as relações entre os moradores e a cidade. A tomar pelas notícias dos jornais houve uma desestruturação dos elementos que constituíam o meio cotidiano, o que contribuiu para a propagação do clima de insegurança. Tudo era outro:

> Compridas e estensas tornaram-se as ruas, outrora animadas e encurtecidas [...] Monotonia geral. Lares cerrados, famílias vestidas de luto, [...]. Fogem-se os homens das reuniões. Há até quem já não estenda a mão aos amigos, receiosos do contágio do mal.[2] (JORNAL A PACOTILHA, 1904).

---

[2] Crônica a Peste (impressões), em JORNAL A PACOTILHA, 20 de janeiro de 1904. Embora tenha título semelhante ao do conto A peste, escrito por Astolfo Marque e publicado na obra A Vida Maranhense, não se trata do mesmo. Infelizmente não conseguir identificar o autor da referida crônica.

As noites de São Luís encheram-se de silêncio e medo, sempre reforçados com o "[...] rondar sinistro do carro dos defuntos." (JORNAL A PACOTILHA, 1904).

Mas a peste não alterou apenas as relações entre os indivíduos, colocou em relevo toda rede de relações com o sagrado. Foi no mundo do sagrado que muitos foram buscar explicações para a causa do mal, bem como formas de remedia-lo. Se os encontros sociais mais corriqueiros diminuíram em virtude da peste, aumentou consideravelmente o número de anúncios e convites para rezas e missas em louvor de São Sebastião, o advogado contra a peste (JORNAL A CAMPANHA, 1903; JORNAL A PACOTILHA, 1904).

2 DE ONDE VEM ESSA PESTE? Valei-me São Sebastião!

Descobrir a causa da peste era uma forma de tentar tornar cognoscível a escalada do mal. Até o final do século XIX desconhecia-se a explicação atual da transmissão da peste bubônica, mas, muitas explicações foram disseminadas tanto pelos homens da ciência, quanto por religiosos e pessoas simples. Delumeau analisando a "tipologia dos comportamentos coletivos em tempos de peste" na Europa entre os anos 1300 e 1800, ressalta a crença no contágio através da inalação do ar pútrido e principalmente do contato intra-humano, não registra, contudo, nenhuma associação entre os ratos e a peste (DELUMEAU, 1989, p. 110).

Mas as formas de contágio não explicavam a razão do mal. A simples configuração da doença como uma peste é representativa do fato desta ser vista como um castigo. A peste era descrita como uma praga, comparável às que atingiram o Egito; uma nuvem devoradora vinda do estrangeiro; um cavaleiro do apocalipse, um incêndio anunciado no céu pelo rastro de um cometa. Para os homens da Igreja, era uma chuva de flechas lançadas sobre os homens pela ira de Deus. A peste assumia assim o

caráter de punição (DELUMEAU, 1989, p.113).

Em 1904, já se conhecia o papel dos ratos na transmissão da doença, no entanto, a relação culpa/ infortúnio ainda era característico do universo mental de grande parte da população maranhense, que resistindo às explicações científicas, buscavam a causa do mal na relação dos homens com o sagrado. Ao contrário do que acreditava Malinowisk (1988, p. 27-37) não era a falta de uma explicação racional, nem de uma técnica que lhe desse controle sobre a doença que fez com que estas pessoas recorressem a explicações religiosas para o mal, mas sim o fato destas satisfazerem melhor a forma como estes compreendiam o funcionamento das forças da natureza, uma força comandada por Deus, que em momento de extrema ira mandava sobre os homens castigos em forma de epidemias.

O cronista maranhense Astolfo Marques registrou nas falas das personagens de seu conto A Peste[3] diversas explicações "sagradas" para o mal. Pulquéria, "uma velha beata", corria a cidade a chamar todos para a reza e concluía dizendo:

> Isto é castigo, Euzébia, que Deus'sta mandando. Bem frei Doroteu dizia os rios estão secando [...] a carne, nem mais se pode comer [...] é castigo, rapariga; são os nossos pecados... Vamos rezar pelos hereges, pelos descrentes!. Libânia, personagem do mesmo conto, atribui a origem do mal ao castigo de Deus por conta do fechamento da Igreja da Conceição. (MARQUES, 1905, p. 195-196).

---

[3] O conto A Peste foi publicado no ano de 1904 no jornal JORNAL A PACOTILHA, sendo republicado na coletânea Vida Maranhense de 1905 da qual retiro todas as informações utilizadas neste trabalho referentes ao mesmo conto.

Como terapêutica para o mal as pessoas puseram-se a rezar. Os primeiros meses de 1904 foram especialmente marcantes pela abundância com que proliferaram as missas, rezas e novenas em homenagem a São Sebastião, santo que na religiosidade popular estava associado à proteção contra as pestes. E assim, muitos daqueles que por medo da peste acabavam por evitar contato, paradoxalmente, se reuniam nas igrejas e casas onde corriam as rezas ao santo, tornando estes encontros um dos raros momentos de sociabilidade coletiva do período. Como bem lembra Durkheim (1996, p.437). "[...] uma infelicidade comum [...] aviva os sentimentos coletivos que, por isso, levam os indivíduos a se procurar e se aproximar." Nesse contexto, rezas, novenas e missas assumiam também a função de um rito positivo uma vez que através deles se reanimava o sentimento do grupo e sua unidade, ao mesmo tempo em que os indivíduos se reafirmavam como seres sociais. (DURKHEIM, 1989, p.448).

Embora os festejos em homenagem a São Sebastião fizessem parte do calendário religioso desde o período colonial, sendo sua procissão uma das quatro que as Ordenações do Reino fixavam como de comparecimento obrigatório (ARAÚJO, apud PEREZ, 2000, p. 9), a busca que fiz de notícias referente às homenagens ao santo no ano de 1903[4] leva-me a supor que este não recebeu naquele ano tantas homenagens quanto em 1904, demonstrando a influência da peste nesse aumento.

Diniz (2001, p.131) em estudo feito sobre as iconografias dos períodos de peste, afirma que as epidemias representaram para o clero uma oportunidade sui generis para renovar seus laços com a população descrente, daí que será ele um dos principais disseminadores da

---

[4] Neste caso a pesquisa foi feita nos jornais A pacotilha, A campanha, e O Diário do Maranhão no período de 1 a 25 de janeiro de 1903. Encontramos apenas uma referência da realização do festejo em homenagem ao Santo em o Diário do Maranhão de 21 de janeiro de 1903.

concepção da peste como retaliação divina aos pecados do homem e da religião como único meio de se manter imune a doença. Contudo, se na São Luís pestosa de 1904 grande parte da população acreditava na causa "sagrada" da peste e muitos corressem para as igrejas em busca de lenitivos, isto não significou que o clero católico tenha conseguido firmar monopólio sobre os meios de expiação dos pecados. Rezas, novenas e até mesmo procissões foram organizadas sem a presença de um representante oficial da Igreja. (JORNAL A CAMPANHA, 1903; JORNAL A PACOTILHA, 1904).

Estas atitudes, possivelmente, foram a resposta dos populares ao clima ascético que tomou conta do bispado do Maranhão desde a chegada a este do bispo Cândido Alvarenga em 1878. O bispo empreendeu uma série de medidas para por termo ao que Felipe Condurú Pacheco chamou de "[...] crosta atávica de religiosidade [...] superposta a um fundo de conhecimento pouco sólidos da religião." (1969, p.398).

O principal foco de censura do bispo foram as tradicionais festas do Largo "[...] que, aliás, eram muitas, diga-se havendo-as para todas as classes, gostos e devoções ou para devoção nenhuma." (PACHECO apud MELO, 2003, p.59). Grande parte desses festejos era organizada pelas irmandades, que através deles arrecadavam fundos para sua manutenção e de suas igrejas. Ao lançar essas práticas para o âmbito do profano, o bispo, na condição de representante legítimo da Igreja Católica, religião hegemônica, e de seu corpo eclesiástico, buscava ratificar seu monopólio sobre a gestão do sagrado determinando formas mais ascéticas de contato do mundo profano com o sagrado.

A igreja católica passava por um momento de maior racionalização de suas práticas, tentando adequar-se ao novo paradigma de verdade do mundo moderno: a ciência. Keith Thomas, em estudo sobre o declínio da magia na Inglaterra dos séculos XVI e XVII retrata um processo semelhante a este, e concluiu que, a partir do

desenvolvimento do pensamento científico-racional, até mesmo a religião teve que se adaptar as formas mais "racionais" de lidar com os fenômenos sagrados. (THOMAS, 1991, p. 519-520).

O catolicismo com o qual a maioria da população maranhense da época fora socializada era um catolicismo diferente daquele que agora o bispo tentava implantar. Era o catolicismo da tradicional Festa dos Remédios, tão famosa durante todo o século XIX; das procissões que misturavam devoção e festa; dos santos compadres, de santas comadres; um catolicismo mágico sobre o qual assentava-se grande parte de suas crenças e ritos. Veja-se, por exemplo, o caso aqui analisado das homenagens e adorações rendidas a São Sebastião nos anos das pestes, se for classificá-la enquanto um rito mágico poderia facilmente enquadrá-la na categoria de ritos que Van Gennep (1978, p.27-29), denomina simpáticos e indiretos, pois se fundam na crença da ação do semelhante (Santo pestoso) sobre o semelhante (indivíduo com peste), e na certeza de que as homenagens ao santo produziriam uma ação de retorno, o fim da epidemia. As orações que se multiplicavam pela cidade, deixam claro essa crença:

> Oh! meu São Sebastião
> Nosso Clamor escutai!
> Para esta nossa aflição
> A vossa vista lançai
> **Pedi a Deus de bondade**
> **Para nos seja clemente,**
> **Que da peste a mortandade**
> **De entre os Chistãos afugente.**
> [...]
> Por causa das culpas nossas
> Nos veio esta punição;
> **Mas por essas chagas vossas**
> Implorai nosso perdão
> Venha á nós Martyr Divino,

vossa augusta proteção!
Que as vozes do nosso hynno
Toquem o vosso coração". (JORNAL A PACOTILHA, 1904, grifo nosso).

Ao dizer que as práticas do catolicismo popular apresentam aspectos mágicos, não creio está me incluindo na tradição etnológica que trabalha magia como oposição a religião e, que acaba por reproduzir a discriminação às religiões dos grupos subalternos da sociedade, conforme crítica feita por Bourdieu (1974, p.40). Apenas concordo com Van Gennep (1978, p.33), que considera a magia como a técnica de todas as religiões animistas[5], e todos os ritos religiosos como técnicas mágicas.

O clima de ascese verificado no bispado de Cândido Alvarenga continuou com seu sucessor, dom Xisto Albano, e a relação do bispado com "os populares" tornou-se ainda mais problemática por conta de um episódio relacionado a grande campanha que este bispo empreendeu para arrecadar fundos para a construção do Paço Episcopal. Uma das medidas tomadas por ele para atingir seu objetivo foi tentar tomar para o bispado a administração da Igreja da Conceição, tradicionalmente nas mãos da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição. A irmandade, alegando ter construído a igreja com seus próprios recursos, recusou-se a entrega-la ao bispado e este, alegando ser a igreja de propriedade do bispado, entrou na justiça para garantir sua devolução e ainda dissolveu a irmandade (PACHECO, 1969, p. 473). Enquanto andava o processo, a justiça determinou o fechamento da igreja. Corria o ano de 1901.

Quando em 1904 a peste chegou, não foram poucos os que a associaram a um castigo pelo templo ainda permanecer fechado, tanto que no dia onze de janeiro do

---

[5] Como religião animista Van Gennep classifica todos as religiões personalistas, quer um animal ou vegetal, antropomórfica ou amorfa.

mesmo ano um grupo de pessoas reuniu-se defronte da Igreja da Conceição e pôs-se a abri-la, desobedecendo a ordem do bispo e da justiça, "[...] pois que o coração lhe dizia que o mal epidêmico que ora lavrava esta cidade vem como castigo ao interdito, lançado ao templo da milagrosa sancta [...]." (A CAMPANHA, 1904). Após a *invasão* alguns puseram-se a lavar o altar da igreja, enquanto outros rezavam agradecendo:

> Agora sim, não temos mais peste- diziam uns.
> _Deus compadeceu-se de nós! Exclamavam outros.
> ._Estamos salvos, dizia uma voz formidável que era a voz de todos. (JORNAL A CAMPANHA, 1904)

Mais uma vez, percebe-se o quanto a população associou a peste à culpa e, portanto, ao pecado. Daí que neste ano a procissão a São Sebastião tenha envolvido quase todas as irmandades da cidade e tenha aumentado seu percurso para envolver a Rua dos Remédios, local dos primeiros casos de peste (JORNAL A CAMPANHA, 1904.).

A partir de 15 de janeiro as diversas irmandades da cidade começam a anunciar nos jornais, convidando seus membros para a procissão a São Sebastião que ocorreria no dia 24 do mesmo mês. Procissão organizada pelo bispado, esta possivelmente contou com a maioria dos moradores da cidade, visto que "[...] a concorrência [...] a procissão do glorioso e mártir S. Sebastião [...] foi excepcional [...]" (JORNAL A CAMPANHA,1904).

Participaram da procissão as irmandades de São Benedito, Senhor Bom Jesus dos Navegantes, Nossa Senhora do Sacramento, Senhor bom Jesus da Cana Verde, São Luiz Gonzaga, São João, Boa Viagem, Nossa senhora do Carmo Nossa Senhora do Rosário,Senhor Jesus dos Martyrios , sociedade de São Vicente de Paulo e Filhas de

Maria. O percurso seguido passou pela rua de Santo Antônio, rua da Cruz, Paz, frente do Quartel, Rua das hortas, Independência, Remédios, sol e Recolhendo-se na Igreja de São João (A CAMPANHA,1904).

Ao levar a imagem de São Sebastião pelas principais ruas do Centro da cidade buscava-se, acredito, que sua potência sagrada pudesse expulsar a peste e colocar a cidade dentro de um cinturão sagrado no qual a epidemia não pudesse mais entrar. Uma parte significativa das pessoas que acompanhou a imagem nesta "peregrinação" acreditava que estando mais próximo do santo em um momento de martírio, poderia se proteger contra a ira divina, contra a qual São Sebastião atuaria como seu advogado.

3 **PROCISSÃO EM TEMPO DE PESTE:** as ambigüidades de um rito

Roberto da Matta em seu clássico livro Carnavais, Malandros e Heróis dedica algumas páginas a análise da função ritual das procissões. O autor desenvolve um conceito de ritual diferenciado daquele elaborado por Durkheim em As Formas Elementares da Vida Religiosa, uma vez que conceitua ritual não como uma ação especial que ocorre essencialmente em momentos regularmente diferenciado da vida cotidiana e cuja função é propiciar a comunicação entre o mundo profano e o mundo sagrado (DURKHEIM, 1996, p. 318 - 456), mas como um meio dramático de perceber, interpretar e atualizar a estrutura social, uma vez que nos rituais os elementos triviais do mundo social são deslocados, transformados em símbolos e em certos contextos produzem um momento especial ou extraordinário. O drama, a representação do mundo social seria um elemento mais característico do rito do que os componentes místico ou mágico, pois sendo o mundo social organizado com base em convenções e símbolos, todas as ações sociais são atitudes rituais ou passíveis de

ritualização. (DA MATTA, 1990, p.45-84).

Na análise de Da Matta (1990, p. 65) as procissões no cenário brasileiro teriam a função de um ritual de neutralização e conciliação das hierarquias sociais, uma vez que expressam, num momento celebrativo, tanto elementos de ratificação da hierarquização social (seu núcleo é formado pelas pessoas que carregam a imagem do santo e estas são em geral autoridades eclesiásticas, militares ou civis), como elementos que permitem um ambiente de encontro e comunhão entre as diversas classes que dela participam.

Se na conceituação de ritual Da Matta se afasta de Durkheim, quando passa a trabalhar a função do ritual ele apresenta uma análise que o aproxima do "pai fundador" uma vez que "lê" a procissão (assim como todos ritos que analisa) apenas pelo significado que esta teria para a sociedade, embora, diferente de Durkheim, enfatize sua função política mais que a social. Em sua análise os indivíduos são arrastados por uma força invisível que os faz participarem de um ritual cujo principal função seria "conciliar o povo com o estado por meio do culto a Deus (ou ao santo)" (DA MATTA, 1990, p.70). Assim a função político - social sobrepõe–se ao significado que é dado ao rito por aqueles que dele participam e o aspecto religioso do ritual passa para segundo plano.

Se fôssemos tomar todas as procissões como ritos de conciliação e neutralização das hierarquias dificilmente entenderíamos o que ocorreu em São Luís em 20 de Janeiro de 1904, quando, rompida com o bispado e em desafio a este a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição colocou na rua sua própria procissão de São Sebastião. Sobre este ato de "insubordinação" o jornal O Diário do Maranhão, porta-voz da "indústria e comércio" e, por conseguinte, da elite maranhense, lembrava que esta longe de ser um ato de religião e piedade era um agravo revoltante a Igreja Católica e que diante disto São Sebastião em vez de aceitar esse ato como manifestação de um sincero espírito a veria

como um ataque a sua pessoa e uma refinada hipocrisia merecedora de seu castigo (O DIÁRIO DO MARANHÃO,1904). Como já vimos esta não foi a única atitude de "insubordinação" dos populares frente aos representantes da religião oficial.

È bem verdade que não podemos generalizar achando que todos "os populares" tenham aderido ao *levante* e a procissão, pois também existiam aqueles que se faziam porta-vozes do discurso oficial e nele acreditavam sinceramente:

> Então você acha bonito aquilo, ali na Conceição, feita casa de Orestes? Qualquer um vai chegando com a sua reza, muito amanhada, num 'latim da roça' _ e é prece! Você acha mesmo que são Sebastião aceita 'essas preces e essas rezas' disque feitas de pirraça p'ra sinhô bispo? (MARQUES, 1905, p.204).

Mesmo que não tenha sido um episódio que envolvesse todos os membros das classes populares é significativo por apontar uma disputa por legitimidade dentro do campo da religiosidade católica, onde o clero é visivelmente questionado no seu monopólio da gestão do sagrado. Embora essa disputa de legitimidade já viesse ocorrendo a peste veio trazer-lhe novas cores.

Quanto à análise da procissão enquanto rito, ainda que não concorde com a forma como Durkheim resume todos os ritos a teatralização do culto à sociedade, creio que ele, por não negligenciar a importância que estes exercem como meios de tornarem possível a comunicação com o mundo sagrado seja o mais pertinente para este trabalho. Durkheim não dedicou nenhuma análise à procissão enquanto um ritual, mas creio que de forma geral ela possa ser vista como um rito positivo, pois, geralmente, são realizadas num estado de confiança, alegria e

entusiasmo e tem por objetivo elevar a energia religiosa dos indivíduos especialmente por meio de cantos e representações dramáticas que distraem e acalmam o espírito. As procissões são cerimônias coletivas que provocam, em muitos dos que dela párticipam, um estado de efervescência.

São de modo geral ritos representativos, pois cumprem também a função de relembrar ao homem sua eterna aliança com Deus e sua corte de santos e da enorme misericórdia deste, sempre pronto a atender aos desígnios dos homens, desde que estes reconheçam e se arrependam dos seus pecados. Em muitos aspectos misturam festa e devoção e acontecem em um tempo fora da lógica temporal cotidiana marcada pelo trabalho. Para demonstrar ao santo sua importância na vida do fiel, este sacrifica o tempo que rotineiramente dedicaria às suas atividades profanas no cumprimento de uma série de exigências para, agradando ao seu santo de devoção, demonstrar a importância deste em sua vida. Orações e penitências são apenas alguns das práticas rituais daqueles que participam das procissões, pois é comum que o desfecho final desta seja uma festa em homenagem ao santo.

Mas as procissões também podem ser analisadas como ritos de consagração uma vez que, de modo geral, todas elas baseam-se na noção de sagrado contagioso. O sagrado é marcado por uma espécie de fugacidade e parece sempre pronto a escapar dos pontos onde reside para invadir tudo o que está a seu alcance. (DURKHEIM, 1996, p. 338-339). Assim, vejo as procissões como um momento previamente determinado onde a cidade deve ser invadida pela potência contagiosa dos santos de sua devoção, o que explicaria que esta se dê em um movimento pelas principais ruas da cidade e não apenas em um ponto estático onde todos poderiam render suas homenagens.

Mas antes se ser invadida por essa potência sagrada a cidade é previamente preparada, pois, devido à barreira que separa o sagrado do profano, para entrar em contato

íntimo com às coisas sagradas ela necessita antes se purificar através de uma série de ritos ascéticos (DURKHEIM, 1996, p.328). No Brasil de modo geral, as procissões marcam o final de período dedicado ao louvor de um santo ou santa, no qual se desenrolam uma série de novenas, rezas e missas, introduzindo progressivamente o homem no mundo do sagrado, constituindo-se, portanto no que Durkheim denominou de ritos negativos. Através das orações a alma se purificava por meio da dor de se reconhecer pecadora. No cristianismo especialmente, a dor assume um enorme papel purificador, pois através dela o homem se assemelha ao Cristo morto; São Sebastião podia interceder junto a Deus no momento da peste, porque também ele já havia sido martirizado por ela.

Mas se em tempos normais as procissões assumem a forma de um rito celebrativo, marcado antes de tudo pela forma positiva e otimista com que é vivida, em tempos de peste ela me parece assumir uma outra função ritual: forma de expiação dos pecados, ou como chamou Durkheim, de rito piacular. Os ritos piaculares são cerimônias cujo objetivo é enfrentar uma calamidade ou simplesmente relembrá-la e deplorá-la. (DURKHEIM, 1996, p.425-426). É um rito celebrado na inquietude ou na tristeza. Era exatamente esse clima de tristeza e insegurança que se abatia sobre São Luís no período da peste e, como já vimos, foi o responsável por ter feito da procissão a São Sebastião naquele ano uma das mais celebradas em todos os tempos. Através da procissão e das outras homenagens rendidas ao santo os fiéis buscavam um *piaculum* para suas aflições e medo. Através desses rituais procurava recuperar sua esperança no amanhã.

É bem verdade que a procissão já fazia parte do calendário religioso da cidade, mas como já disse a peste veio lhe aumentar a importância, principalmente, porque através dela esperava-se que São Sebastião pudesse interceder junto a Deus para, perdoando os pecados humanos, pôr fim aquele flagelo que colocava em perigo a

própria existência do grupo. Um outro ponto em que se assemelha aos ritos piaculares de Durkheim é o fato da procissão também se fundar em uma espécie de auto-flagelação, uma vez que os fiéis se impunham uma longa caminhada sob o sol e muitos a seguiram descalços. (JORNAL A PACOTILHA, 1904). A peste operava assim uma espécie de adição simbólica ao ritual da procissão, uma vez que embora não lhe retirasse o caráter de ritual representativo, da aliança e dependência dos homens frente ao sagrado, lhe adicionava o significado de meio expiatório dos pecados, ou melhor, colocava este significado em primeiro plano.

4 CONCLUSÂO

Qual a função de um rito? Pergunta simples de resposta muito complexa. Durante este trabalho busquei demonstrar que um rito pode ter múltiplas funções dependendo da forma como é visto por aqueles que dele participam e principalmente do momento em que é realizado. Uma procissão, por exemplo, pode exercer a função de conciliadora das hierarquias sociais, como quer Da Matta, mas também pode ser instrumento de insubordinação a esta. Deste modo não acredito que se pode congelar o sentido e a função de um rito. E, principalmente, a análise de um rito feita sem levar em conta o que os envolvidos pensam será sempre muito limitada.

Da mesma forma, embora não desconheça que a religião funciona muitas vezes como instrumento de dominação sobre os grupos subalternos, acredito que esta análise não pode ser tratada como uma verdade a priori, uma máxima; necessita ser verificada em situações particulares, pois a religião também pode servir de instrumento de luta, uma vez que funciona como elemento de coesão do grupo e este necessariamente não precisa ser toda uma sociedade, podendo ser apenas uma parcela desta.

No Brasil, onde a religião ainda é um dos principais idiomas com os quais as pessoas falam de suas vidas e experiências, aderir a máxima de que a religião é o ópio do povo ou de que é instrumento de dominação é simplificar um cenário complexo por demais, onde os discursos religiosos legitimados sempre tiveram que disputar com variados tipos de práticas religiosas entre a população. Assim como não se pode congelar a função e significado de um rito, creio não se poder fazer o mesmo com a religião.

Quando iniciei este trabalho, minha idéia era tentar ver como o saber científico disputou com os saberes populares no momento em que São Luís era abatida por um surto de peste bubônica, acreditava que aí encontraria um conflito. Mas a pesquisa nos jornais acabou por me trazer dados de uma disputa maior, um momento em que a hierarquia eclesiástica era questionada em seu poder por pessoas que usavam nesta disputa as armas de sua crença e fé, instrumentos de luta forjados dentro das igrejas e rituais católicos. O cenário se mostrou mais complexo que eu imaginava, recortei-o para este trabalho, tratando apenas das diversas funções que um rito como a procissão pode tomar dependendo das circunstâncias em que é celebrado, utilizei a procissão de São Sebastião no ano da peste como exemplo. Acredito, contudo, que este momento mereça um estudo bem mais demorado, impossível de se desenvolver no espaço de um artigo.

Ao escrever estas últimas linhas só tenho uma certeza: nossos objetos são sempre bem mais complexos que nossas teorias, por isso não se pode ficar ao alto vendo a procissão passar.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

CARVALHO, Heitor Ferreira de. **A civilização nos trópicos**: um estudo do processo civilizatório de São Luís no século XIX.(monografia de conclusão do curso de história) Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.

CORRÊA, Maria da Glória Guimarães. **Nos fios da trama:** quem é essa mulher? cotidiano e trabalho do operariado feminino em São Luís na virada do século. 1998. (Dissertação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**, para uma sociologia do dilema brasileiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente** (1300-1800), uma cidade citiada. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. A Iconografia do medo. (Imagem, imaginário e memória da cólera no século XIX). In: ROURY, Mauro Guilherme Pinheiro.(Org.) **Imagem e memória**: ensaios em antropologia visual. Rio de Janeiro, Garamond, 2001. p 113-149.

DURKHEIM, Èmile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

DURKHEIM, Èmile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

JORNAL A CAMPANHA. São Luís, 10 de 1903 a 03 de 1904.

JORNAL JORNAL A PACOTILHA. São Luís, 10 de 1903 a 03 de 1904.

JORNAL O DIÁRIO DO MARANHÃO. São Luís, 1 a 1903 a 19 de 1904.

MARQUES, Astolfo. A Peste. In:___. **A vida maranhense, contos (1902/1904)**. São Luís: Typ. do Frias, 1905.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: edições 70, 1988.

MELO, Irisnete Santos. **Salve-se quem puder!** Discurso médico e condições sanitárias em São Luís na virada do século XX. 2003. 76f. (Graduação em História). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003.

PEREZ, Lea Freitas. **A festa na vida, significado e imagem**. Petrópolis: Vozes, 2002.

PACHECO, Felipe Conduru. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1969.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia, crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia das Letras,1991.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1978.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

*Elias Humberto Alves**

Resumo

Abordagem do princípio de não-contradição. Mostra-se, por meio de um breve panorama da história da lógica, como o princípio de não-contradição acabou sendo contestado por alguns lógicos, dando origem a um novo sistema de lógica.

Palavras-chave: Princípio de não-contradição. História da Lógica. Lógica Paraconsistente.

ABSTRACT

Approach of the principle of non-contradition. It is shown, by an overview on the history of logic, how the principle of non-contradiction was finnally contested, giving rise to a new sistem of logic.

Key-words: Principle of non-contradiction. History of logic. Paraconsistent logic.

Vamos fazer algumas considerações sobre o princípio de não-contradição, procurando mostrar como esse princípio acabou sendo contestado na História da Lógica, dando origem a um novo tipo de lógica, a chamada Lógica Paraconsistente[1].

---

* Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas. Faculdade de Filosofia de São Bento, São Paulo.

1 Para a apresentação do desenvolvimento histórico da Lógica, apoiamo-nos, principalmente, no texto de Serge Robert, *La logique, son histoire, ses fondaments*.

A Lógica nasce na Grécia Antiga, por volta dos séculos III e IV antes de Cristo, tendo uma origem comum com a Filosofia. Ela surge como uma teoria do funcionamento interno do saber racional, enquanto a Filosofia aparece como teoria do relacionamento desse saber com as condições materiais da existência.

De início, temos, com Heráclito, a afirmação do devir, da oposição dos contrários e, assim, do ponto de vista da lógica, de um princípio universal de contradição.

Contra Heráclito, Parmênides enuncia que o ser é e que o não-ser não é. Para ele, todo conhecimento de um objeto deve se basear na identidade do objeto com ele mesmo, portanto, numa rejeição da contradição.

A síntese da posição de Heráclito e Parmênides encontra-se na teoria de Platão. Com a dialética do *mesmo* e do *outro*, Platão se dá conta de que os pontos de vista desses dois filósofos são parciais e devem se complementar. Para Platão, todo conhecimento lógico deve se basear em um duplo princípio de identidade e de não-contradição, mas esses dois postulados devem se apoiar em um princípio mais fundamental de contradição. Podemos dizer que o *mesmo* é um princípio de identidade e de não-contradição, enquanto o *outro* é um princípio de contradição.

Contudo, em Platão, como em seus predecessores, não encontramos uma lógica constituída como algo diferente da filosofia. Uma lógica exige a constituição de uma linguagem apropriada na qual a contradição esteja excluída. A filosofia de Platão é o lugar de uma transição do saber pré-abstrato a uma teoria do saber racional, o que vamos encontrar em Aristóteles.

Segundo Aristóteles, a ciência, para se realizar, deve munir-se de uma teoria do conhecimento e de uma lógica. A teoria do conhecimento, ou *lógica material*, que os escolásticos vão chamar de "Lógica Maior", estuda as condições de verdade do conhecimento em geral e os problemas metodológicos das ciências. Por outro lado, a lógica propriamente dita, ou *lógica formal*, chamada de

"Lógica Menor" pelos escolásticos, ocupa-se, unicamente, da validade lógica dos diferentes conhecimentos, de sua não-contradição, sem referência às formas reais ou a um conteúdo pertinente, em relação à verdade.

Para Aristóteles, o raciocínio constitui o progresso do pensamento no conhecimento, tendo como objeto o estudo das ligações lógicas entre elementos já conhecidos. Todo raciocínio apóia-se em alguns princípios fundamentais, dos quais os mais importantes são o princípio de identidade (ou seja, que um conceito é o que ele é) e o princípio de não-contradição (um conceito não é o que ele não é).

Essas considerações a propósito do raciocínio vão levar Aristóteles à formulação da teoria do silogismo categórico, que constitui sua principal contribuição para a lógica. A teoria do silogismo é o primeiro grande sistema de lógica formal, que vai imperar por mais de dois mil anos de história das ciências e contra o qual, por reação, os sistemas modernos vão se dirigir.

Contudo, na Grécia antiga, ao lado do aristotelismo, duas escolas de filosofia também se interessaram pela lógica: os megáricos, com Diodoro, Filon e Euclides, e os estoicos, dos quais o principal representante foi Crisipo.

Filon apresentou, entre outras coisas, uma tabela de implicação, expondo as diferentes possibilidades formais de validade, mais ou menos como se fará na lógica moderna.

Quanto a Euclides, é ele o célebre formulador do *paradoxo do mentiroso*. Esse paradoxo chega a ser mencionado na Carta de São Paulo a Tito (Tito, 12-13). A formulação mais simples do paradoxo é a proposição "Eu estou mentindo". Tal proposição é, com efeito, contaditória, segundo qualquer uma das duas interpretações possíveis que podemos considerar, ou seja, se sou efetivamente um mentiroso ou não.

Esse paradoxo é o primeiro de uma série de paradoxos lógicos, que se mostrarão muito importantes, como veremos, no desenvolvimento da lógica no século XIX.

Quanto à lógica estoica, podemos constatar que ela

foi de uma riqueza admirável. O mais notável foi a antecipação que os estoicos fizeram da lógica moderna. De fato, eles definiram a disjunção inclusiva e exclusiva, estudaram diferentes tipos de implicação, vislumbraram algo equivalente às tabelas de verdade, decobriram, praticamente, o teorema da dedução e fizeram uma distinção virtualmente equivalente à de Frege, entre sentido e denotação. Tinham também uma idéia da diferença, que se faz, modernamente, entre linguagem e meta-linguagem.

Contudo, os inovadores da lógica moderna no século XIX, praticamente ignoraram a lógica dos estoicos. De fato, foi apenas em 1927, que o lógico polonês Jean Lukasiewcz mostrou que, de diversas maneiras, os estoicos foram os precurssores da lógica contemporânea.

Para ter uma idéia da escassa influência da lógica pós-aristotélica sobre os criadores da lógica contemporânea, basta nos referirmos a Kant que, em 1787, afirmava no Prefácio da *Crítica da Razão Pura* que, a lógica de Aristóteles não foi capaz de avançar um só passo, de tal modo que, ela pode ser considerada como completa e perfeita[2].

Apenas no século XIX, como veremos, vai haver uma mudança radical desse ponto de vista. Contudo, é preciso mencionar um precurssor dessa mudança, ainda no século XVII. Trata-se do grande filósofo e matemático Leibiniz (1646-1716). Sua importância na história da lógica é quase tão grande quanto à de Aristóteles.

A obra lógica de Leibiniz faz dele o pai da lógica simbólica. Ele introduz a idéia de emancipar a lógica formal dos caprichos das línguas naturais, para tornar possível o surgimento de uma lógica simbólica, de uma lógica construída sobre uma linguagem própria.

Entretanto, o sonho leibiniziano vai levar dois longos séculos para se realizar.

---

[2] Cf. Kant, **Critique of Pure Reason**.

Na primeira metade do século XIX, George Boole (1815-1864) vai empreender a tarefa de dissociar a lógica da filosofia. Assim como a matemática se constituiu como ciência independente da especulação filosófica desde a Antigüidade Grega, Boole vai procurar fazer o mesmo com a lógica.

A lógica formal, apoiada impropriamente, desde Aristóteles, na linguagem natural, vai, definitivamente, dar lugar a uma lógica simbólica. O sonho de Leibiniz vai se realizar, mas, por uma redução da lógica à matemática, muito mais do que por uma linguagem especificamente lógica. Em vez de ser uma teoria lógica geral, possuindo uma linguagem própria, a álgebra de Boole é apenas uma álgebra particular, ou seja, uma álgebra binária aplicada à lógica.

É importante ressaltar que é, graças justamente a importantes críticas a Boole, que, no final do século XIX, a álgebra da lógica vai evoluir em direção à lógica simbólica moderna.

Deveríamos assinalar as importantes contribuições de De Morgan (1806-1871) e de Venn (1834-1923), mas, certamente, as principais críticas foram feitas por Charles S. Peirce (1839-1914). Sua obra lógica permitiu a passagem da álgebra ao cálculo lógico. Ele se opõe a Boole, submetendo a matemática à lógica, em vez de reduzir a lógica à matemática. Contra a ausência de distinção, no simbolismo booleano, entre uma proposição universal e uma particular, ele sugere a noção de *quantificação*. Enquanto, na lógica tradicional, a quantidade estava ligada ao conjunto da proposição, ele sugere a ligação da quantidade a indivíduos quaisquer, distingüindo, assim, a proposição propriamente dita da quantificação.

Essa distinção tornará possível um cálculo quantificado de predicados. Peirce coloca, pois, as condições de possibilidade de um cálculo especificamente lógico dos predicados e das proposições.

Entretanto, para a constituição plena desse cálculo

Para se assegurar de que a lógica seja isenta de antinomias como essa, Russell elabora a chamada *teoria dos tipos*. Todo conceito pertence a um determinado tipo, dependendo de saber se o conceito representa um indivíduo (tipo zero), uma propriedade de indivíduos (tipo um), uma propriedade de propriedade (tipo dois), etc. Para que uma proposição seja bem formada, portanto logicamente aceitável, é preciso que seu predicado se aplique a um argumento de tipo imediatamente inferior. Desse modo, o paradoxo de Russell não é siquer formulável na teoria dos tipos.

Com sua teoria, Russell resolve não só a antinomia fregeana da teoria de conjuntos, mas todos os paradoxos clássicos conhecidos da lógica tradicional, como, por exemplo, o paradoxo do mentiroso. Dessa maneira ele estará apto a construir uma lógica mais potente que a de Frege e a empreender uma grande demonstração logicista da matemática. Essa dupla tarefa se realiza no *Principia Mathematica*, a monumental obra escrita em colaboração com o matemático Whitehead, entre 1910 e 1913. Essa lógica permanece em vigor até os nossos dias.

Depois de Russell, a lógica vai conhecer sua época mais frutífera. Desenvolve-se uma nova parte da lógica, o que hoje chamamos de meta- lógica.

Os trabalhos de Lovenheim (1915), Skolem (1920), Tarski (1930), Gödel (1930), Post (1936), Church (1936), Kleene (1936) e Cohen (1963) virtualmente criaram um novo universo.

Como vimos, a descoberta dos paradoxos na teoria de conjuntos foi um dos fatores determinantes do desenvolvimento da lógica moderna. Ora, esse desenvolvimento apoia-se fortemente na rejeição da contradição, na aceitação radical do princípio de não-contradição.

Por outro lado, de um outro ponto de vista, o princípio de não-contradição foi contestado, não pelos matemáticos, mas pelos filósofos. Hegel, último filósofo da época clássica,

foi um dos que contestaram esse princípio. A filosofia hegeliana baseia-se, fundamentalmente na construção de uma *lógica dialética*. Toda lógica formal apóia-se numa exclusão da contradição e, por esse motivo, isola a realidade sob um só aspecto. A lógica dialética hegeliana seria, ao contrário, a expressão do devir: seus tempos sucessivos são a afirmação da tese, a negação ou antítese e a negação da negação ou síntese.

A importância da noção de lógica dialética se deve, sobretudo, ao interesse que ela apresenta como modelo formal possível na tradição marxista que, a partir de Marx, apóia-se em uma crítica materialista do idealismo hegeliano.

Contudo, essas idéias estavam, em certo sentido, muito longe da lógica moderna, estudada, agora, muito mais pelos matemáticos e não mais pelos filósofos. A lógica moderna havia se convertido, de fato, em um ramo da matemática.

Entretanto, mesmo no interior da lógica moderna, da chamada lógica matemática, podemos constatar que o princípio de não-contradição sofreu contestações.

De fato, em 1910, o lógico polonês Jean Lukasiewicz argumentava que, tal como ocorreu com a geometria eucliadiana, uma revisão das leis básicas da lógica aristotélica nos levaria a uma lógica não-aristotélica. Sua sugestão foi justamente a eliminação da lei de não-contradição, que, segundo sua interpretação, não seria o princípio mais importante, mesmo para o próprio Aristóteles.

Eis algumas palavras de Lukasiewicz:

> Segundo Aristóteles, o princípio de não-contradição não é a lei mais importante, pelo menos não no sentido de que ele fornece um pressuposto necessário a todos os outros axiomas lógicos. Em particular, o princípio do silogismo é independente do princípio de não-contradição. [...] Além disso, há a

> questão de saber se seu domínio de validade é irrestrito ou se certas exceções são admitidas. Finalmente, qual é a justificação para considerar essas leis fundamentais como verdades irrefutáveis?[3].

Essas idéias de Lukasiewicz foram publicadas em um trabalho, em polonês, no Boletim Internacional da Academia de Ciências de Cracóvia, em 1910. Uma tradução inglesa desse trabalho apareceu somente em 1971. Por essa razão, as idéias de Lukasiewicz a esse respeito permaneceram praticamente desconhecidas. Por outro lado, ele próprio não chegou a construir um sistema lógico, onde o princípio de não-contradição não tivesse uma validade irrestrita. Isso foi feito, vários anos depois, em 1948, por um de seus estudantes. Esse estudante, o polonês Stanislau Jaskowski, foi o primeiro lógico a construir um cálculo proposicional onde o princípio de contradição não é válido, em geral.

Jaskowski chamou seu sistema de lógica discussiva (ou discursiva), sistema esse que seria utilizado para o estudo de diversas questões. A primeira delas seria o problema da sistematização de teorias que contêm contradições, como a Dialética. Outro problema seria o estudo direto de teorias cujos postulados ou pressupostos básicos são contraditórios. Um outro problema, ainda, seria o estudo de teorias, onde encontramos contradições causadas por conceitos vagos.

Seus trabalhos foram publicados (infelizmente, também em polonês), entre 1948 e 1949. Uma tradução inglesa apareceu na revista *Studia Logica*, apenas em 1969. Por esse motivo, suas idéias não tiveram uma divulgação ampla.

---

[3] Cf. J. Lukasiewicz. "On the principle of contradiction in Aristotle", **Review of Metaphysics XXIV**. 1971.

A idéia de eliminar o princípio de não-contradição foi retomada no Brasil, pelo lógico Newton da Costa. Em 1958, sem conhecer os trabalhos de Jaskowski, Newton da Costa começou a elaborar suas próprias teorias sobre a importância do estudo das teorias contraditórias. Segundo ele, as teorias contaditórias não podem ser excluídas *a priori*, pois a escolha dos postulados de uma teoria é livre, independentemente do fato de que certos princípios iniciais possam implicar em contradições. Para ele, quer as teorias sejam consistentes ou não, elas têm o mesmo estatuto lógico. A única particularidade das teorias inconsistentes é que elas devem se apoiar em sistemas lógicos diferentes do sistema clássico, sistemas onde o principio de não-contradição não tenha validade universal.

As idéias de da Costa tomaram forma definitiva em 1963, momento em que começou a publicar uma série de trabalhos, nos quais desenvolveu uma hierarquia de sistemas lógicos, construídos para o estudo das teorias inconsistentes.

Esse tipo de lógica passou a ser designado a partir dos anos setenta, como *lógica paraconsistente*. Nela se faz uma distinção entre *inconsistência* e *trivialidade*.

Dizemos que uma teoria é *inconsistente* se ela tem, como teoremas, uma fórmula *A* e sua negação, não-*A*. Uma teoria é *trivial* se toda fórmula da linguagem é um teorema da teoria.

Ora, se a lógica subjacente de uma teoria *T* é a lógica clássica, então *T* é inconsistente se e somente se *T* é trivial.

Assim, uma lógica é *paraconsistente* se ela pode ser empregada como lógica subjacente de uma teoria inconsistente, mas não trivial.

Nos sistemas de da Costa, encontramos não apenas o cálculo proposicional, mas também o cálculo de predicados, o cálculo de predicados com igualdade e o cálculo de descrições. Para esses cálculos, existe uma semântica bivalente, que é uma generalização da semântica usual para o cálculo clássico. De fato, os cálculos de da Costa

são subsistemas do cálculo clássico.

A partir do cálculo de predicados paraconsistente, é possível construir teorias de conjuntos paraconsistentes. Da Costa, estudou, principalmente, as teorias de conjuntos análogas aos sistemas NF de Quine. No que concerne às teorias de conjuntos paraconsistentes, podemos demonstrar que, se as teorias de conjuntos tradicionais são consistentes, então as teorias de conjuntos paraconsistentes correspondentes são não-triviais. Assim, podemos dizer que a lógica paraconsistente pode ser perfeitamente empregada nas teorias metemáticas, no lugar da lógica clássica.

Quanto às motivações e aplicações atuais desse tipo de lógica, vamos citar alguns itens apontados por Ayda Arruda no artigo "Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic".

Há, por exemplo, o estudo direto dos paradoxos na teria de conjuntos, em vez de, simplesmente, evitá-los. Esse estudo tem o mérito de permitir uma melhor compreensão do conceito de negação.

A lógica paraconsistente tem sido também empregada em certas tentativas de formalização da Dialética. Busca-se, por exemplo, encontrar certas relações entre dialética e diversos sistemas lógicos, em particular, as relações entre a lógica dialética e a lógica paraconsistente.

Podemos também encontrar aplicações da lógica paraconsistente em outros domínios, com o estudo dos chamados *dilemas morais*, na Ética, ou o estudo da lógica dos conceitos vagos na teoria dos *conjuntos difuzos*.

Aplicações importantes têm sido encontradas também no domínio da Informática e da Inteligência Artificial.

Finalmente, para concluir, queremos citar algumas palavras de da Costa, que colocam claramente, nos parece, onde se situa o impacto da lógica paraconsistente:

> O principal motivo para habitualmente se insistir tanto na consistência das teorias científicas, reside no fato de se pressupor

que a presença de contradições invalida qualquer teoria. Porém, tal modo de ver não se admite mais hoje, após a criação da lógica paraconsistente. Encontram-se envolvidos, além desse, outros motivos de natureza pragmática, como a simplicidade e a tradição, os quais somente com o tempo se poderá superar[4].

REFERÊNCIAS

ARRUDA, Ayda I. "Aspects of the Historical Development of Paraconsistent Logic", **Paraconsistent Logic – Essays on the Inconsistent**, Philosophia Verlag, München, 1989, p. 99-127.

COSTA, Newton. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**. S. Paulo: EDUSP, 1980.

KANT, Imanuel. **Critique of Pure Reason**. London: MacMillan, 1963.

LUKASIEWICZ, Jean. "On the principle of contradiction in Aristotle" **Review of Metaphisics XXIV**, 1971, p. 485-509.

ROBERT, Serge. **La logique, son histoire, ses fondaments**. Montreal: Le Préambule, 1978.

[4] Cf. COSTA, N. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS A SEREM PUBLICADOS NA REVISTA ECOS DO IESMA

Ecos é uma publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, esta revista divulgará a produção científica e cultural do Instituto, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Sociais e Religião.

Serão aceitos para publicação ensaios, artigos e resenhas inéditos, aprovados por pareceristas especialmente designados pelo Conselho Editorial.

Os editores reservam-se o direito de realizar as alterações nos originais necessários à homogeneidade formal da publicação, podendo também solicitar reforma aos autores.

Os textos deverão ser entregues gravados em disquete, acompanhados de uma cópia impressa, como, no máximo, trinta laudas, em papel A4, fonte arial, tamanho 12, entrelinhamento 1,5cm.

O título do artigo deverá se breve, especifico e descritivo.

O resumo deverá ser de, no máximo sessenta palavras, e vir acompanhado de cinco palavras-chave e traduzido para o inglês ou francês.

As citações deverão ser especificadas de acordo com as determinações da ABNT, as referências bibliográficas deverão figurar no final do artigo, cuja exatidão é de sua responsabilidade.

O autor receberá, como direito autoral, cinco exemplares do respectivo fasciculo.

REVISTAS EM PERMUTA COM A ECOS

- ENCONTROS TEOLÓGICOS
- ESTUDOS TEOLÓGICOS
- ITEPA
- RAZÃO E FÉ
- REDES
- FRAGMENTOS DE CULTURA
- TRILHAS
- SAPIENTÍA CRUCÍS
- TEOLÓGIA EM QUESTÃO
- ARCHIVIO TEOLOGICO TORINENSE

Adquira a revista **ECOS DO IESMA**, publicação semestral do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, caracterizando-se como um veículo de divulgação de trabalhos originais de caráter científico e cultural, nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas e áreas afins.

Neste número 2 a revista **ECOS DO IESMA** conta com sete artigos na linha em que se propõe a trabalhar, os demais números seguirão o mesmo estilo. Para receber regularmente a revista basta conferir as informações abaixo:

FICHA DE ASSINATURA

Nome:.....

Endereço:.....

Bairro:.....nº.....Cidade:.....UF.....

Cep:.....Telefone:.....Fax:.....

CNPJ/CPF:.....

ECOS DO IESMA

Rua do Rancho, 110 Centro – Cep: 65.010-540 – São Luís - MA

Fone: (98) 3231-3235 – Fax: (98) 3221-3972

E-mail: revistaecos@iesma.com.br

Preços:

Assinatura anual: R$ 20,00

Exemplar avulso: R$ 10,00

Forma de pagamento:

Depósito bancário em favor da SOMACS – Sociedade Maranhense de Cultura Superior (enviar comprovante de depósito para contabilização junto com a ficha de inscrição).

Caixa Econômica Federal
Agência: 0027
Conta Corrente: 4998-2

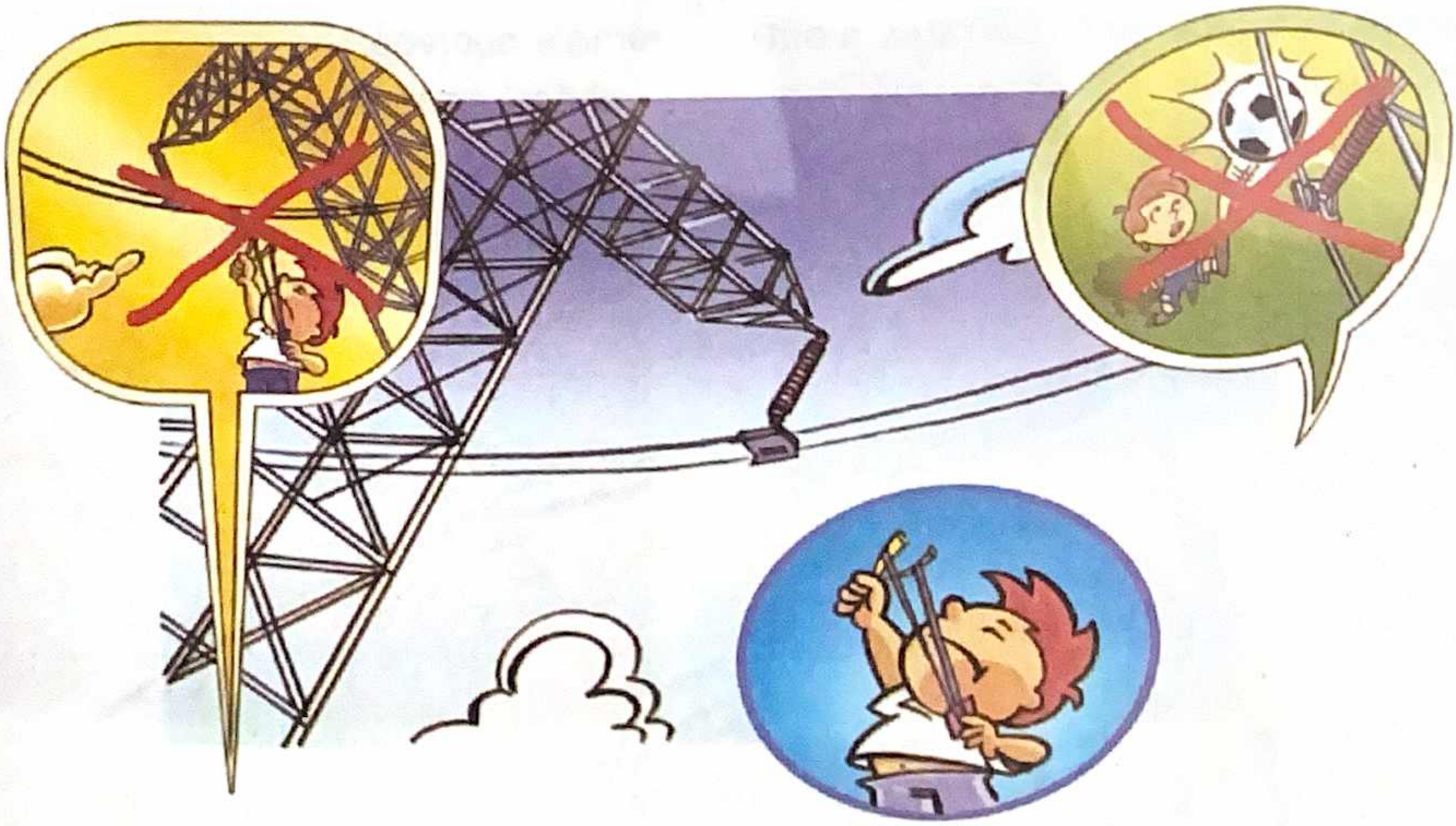
Bradesco
Agência: 408-1
Conta Corrente:84150-1

DEPREDAÇÕES

Depredação quer dizer destruição. Uma palavra que deve permanecer bem longe das linhas de transmissão, para que o fornecimento de energia não seja interrompido e as pessoas não corram riscos. Isso significa que nenhum componente das torres de transmissão pode ser destruído ou avariado.



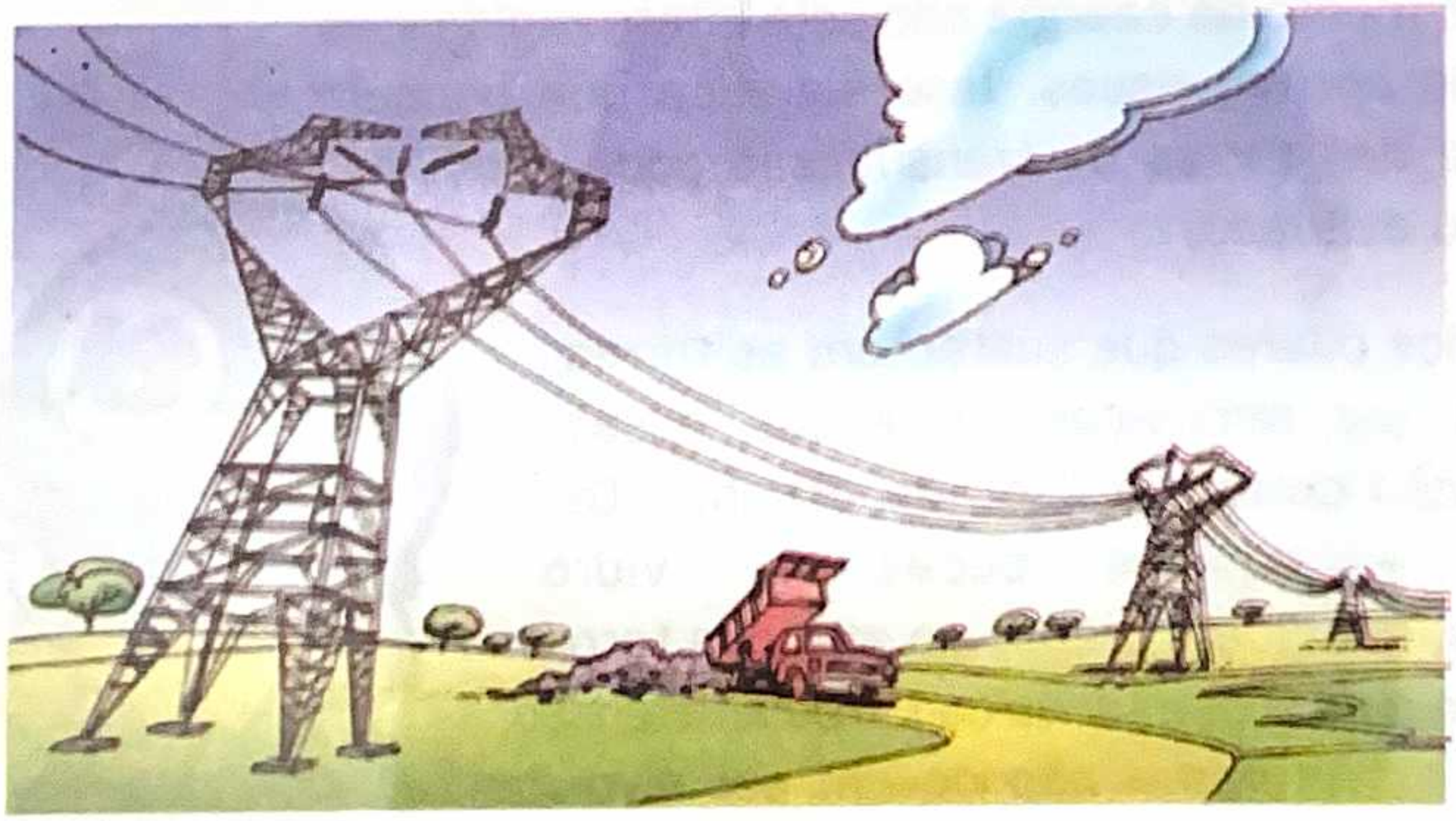
As pedras dos pilares que sustentam as torres não devem ser removidas, para que essas estruturas não corram o risco de desabar. Os isoladores – aquelas peças de vidro encadeadas, que ficam presas no alto das torres e que servem para sustentar os cabos de alta-tensão e isolar as estruturas – não devem ser alvo das brincadeiras da garotada, como pedradas, bolas, pipas, nem de adultos, que praticam tiro ao alvo nessas peças.



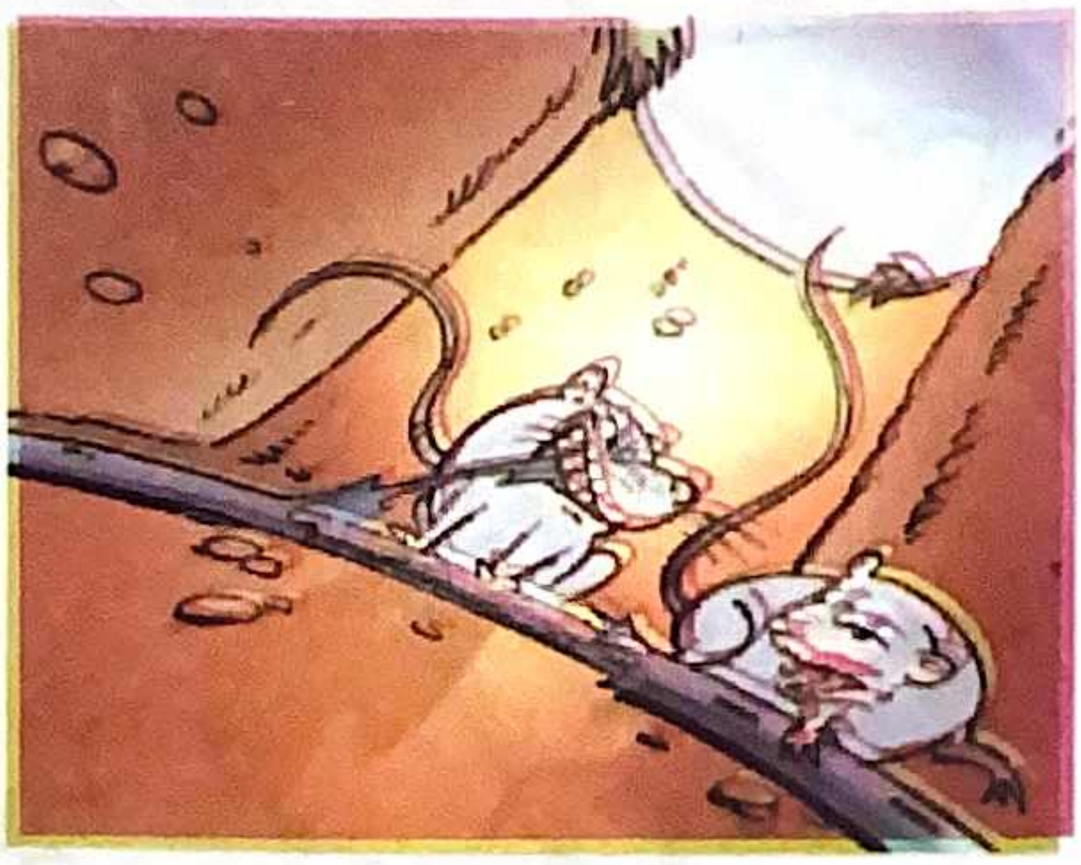
Eletronorte
Pura energia brasileira
Eletrobrás
Centrais Elétricas Brasileiras S.A.
Ministério de Minas e Energia
BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

LIXO

É proibido jogar lixo nas faixas de servidão.



O acúmulo de detritos nessas áreas é um problema dos mais sérios. Não só compromete o meio ambiente e a qualidade de vida das populações vizinhas, como estimula a procriação de ratos e outros animais nocivos. Os ratos roem os cabos elétricos e também podem causar desligamentos.



Eletronorte
Pura energia brasileira

Eletrobrás
Centrais Elétricas Brasileiras S.A.

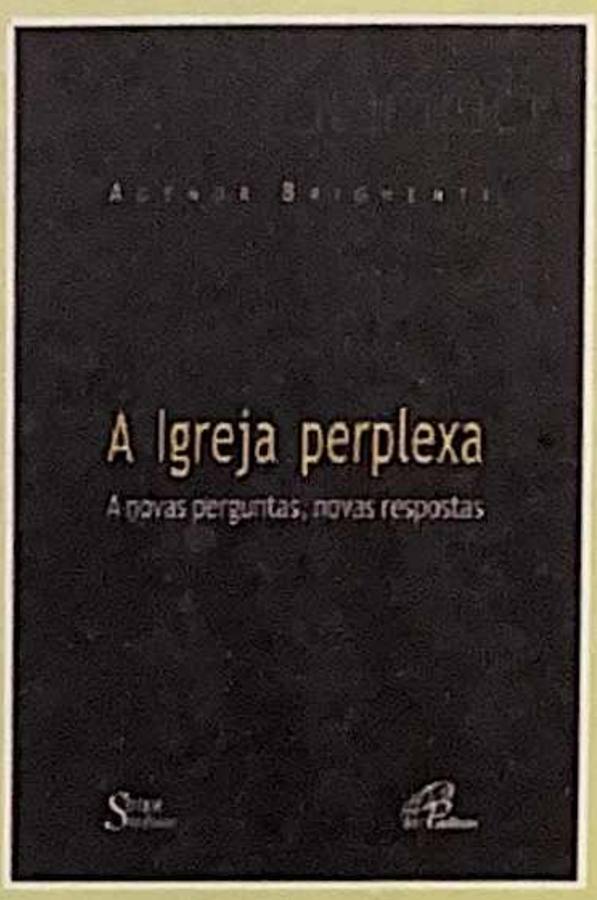
Ministério de Minas e Energia

BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

LANÇAMENTOS DA EDITORA PAULINAS

A IGREJA PERPLEXA A NOVAS PERGUNTAS, NOVAS RESPOSTAS

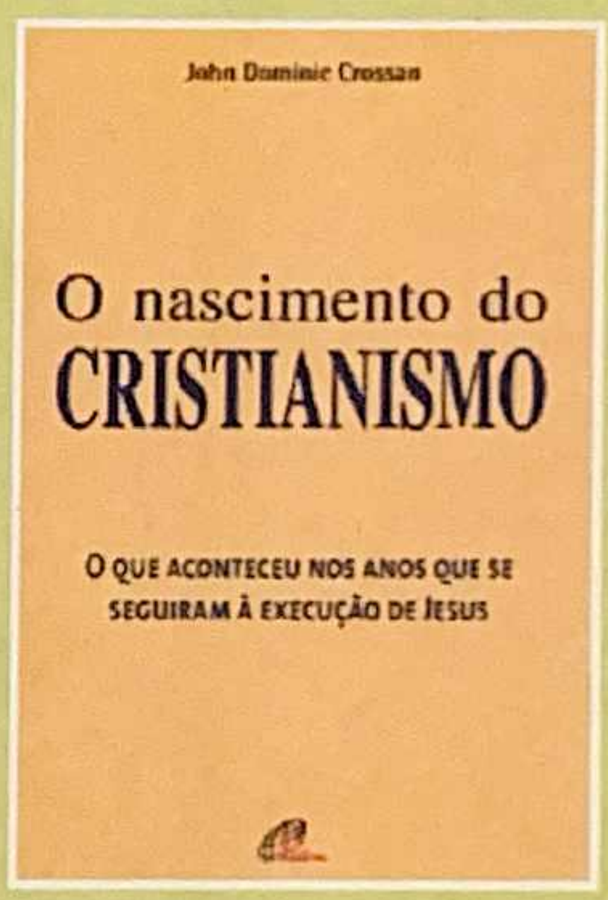
Autor: **Agenor Brighenti** Coleção: **Soter - S. Paulo** Páginas: **152**



No que tange à Igreja, nesse contexto de profundas transformações, o autor alerta que apresentam-se pelo menos três grandes tarefas. Em primeiro lugar, a necessidade de uma projeção da missão eclesial, em vista de uma consciência planetária e da sociedade pluralista. Em seguida, a partir desta projeção da missão da Igreja, analisar sua autocompreensão atual, num mundo que se tornou diferente. Isto é, a Igreja de sempre. Depois, pautar-se num novo fazer, que exige este novo ser Igreja. Essas questões foram elaboradas sob a ótica teológica, particularmente da teologia pastoral.

O NASCIMENTO DO CRISTIANISMO

Autor: **John Dominic Crossan** Páginas: 704



O autor apresenta a partir de uma perspectiva interdisciplinar envolvendo aspectos da antropologia, da história, da arqueologia, e da literatura. Analisa o período da história do cristianismo que vai da morte de Jesus aos primeiros escritos Paulinos. Período em que não haviam ainda registros gráficos do cristianismo.

DINÂMICA DA TEOLOGIA

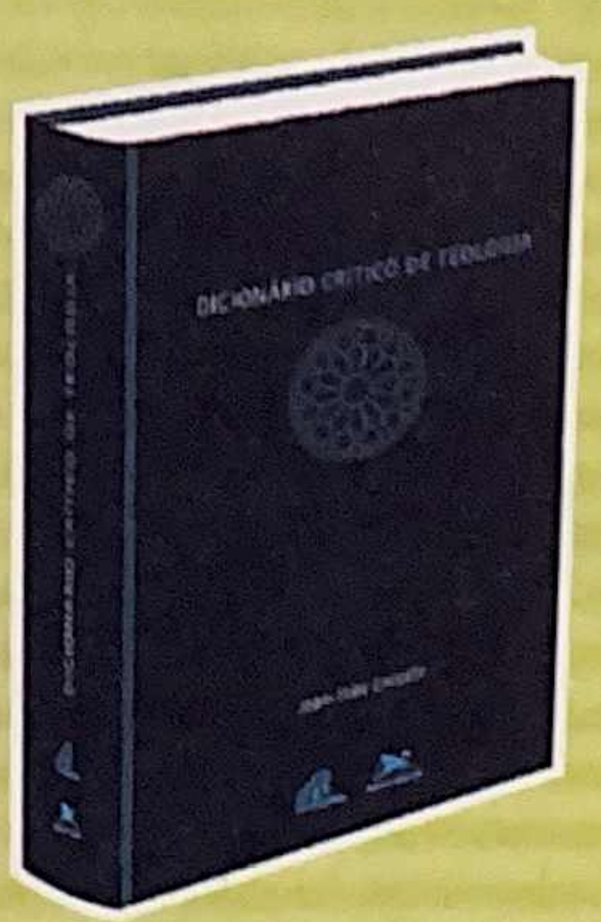
Autor: **Roger Haight** Coleção: **Repensar** Páginas: **280**



Trata-se de um ensaio de teologia fundamental que levanta as seguintes questões: de onde provêm as asserções teológicas? Que lógica distingue as afirmações teológicas de outras espécies de conhecimento humano? Para respondê-las, estas questões o autor propõe uma análise das fontes, da natureza, da estrutura, do método e dos objetivos da teologia, levando em consideração seus elementos primordiais: a fé a revelação, a escritura, a natureza do discurso sobre Deus e seu caráter interpretativo.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA

Direção: **Jean-Yves Lacoste** Páginas: **1967**



O dicionário reuni mais de 250 colaboradores, de uma centena de instituições, representando cerca de quinze nacionalidades, sob a direção de Jean-Yves Lacoste, é das mais relevantes publicações teológicas dos últimos decênios. Um instrumento universitário que oferece ao leitor mais de 500 objetos teológicos. Seguramente, pode-se esperar desta obra legibilidade, honestidade intelectual e de precisão histórica inerentes ao seu gênero cientifico.

Paulinas
LIVRARIA

Rua de Santana, 499 - Centro • São Luís-MA
Tel.: (98) 3232-3068 • Fax: 3232-2692
www.paulinas.org.br • e-mail: promosaoluis@paulinas.org.br

CONHEÇA O IESMA

O Instituto de Estudos Superiores do Maranhão IESMA, **oferece os seguintes cursos:**

- **Bacharelando em Ciências Religiosas**
  Curso Superior, em nivel de graduação, autorizado pelo MEC em 20 de maio de 2002, por meio da Portaria Nº 1.522. Consta de quatro anos de duração e as aulas são no período noturno. O ingresso é por meio seletivo realizado ao início de cada semestre.

- **Licenciatura plena em Filosofia**
  Curso superior, em nivel de graduação, autorizado pelo MEC em 01 de fevereiro de 2005, por meio da portaria n.º 353. O curso consta de 03 anos de duração, as aulas serão oferecidas nos períodos matutino e noturno. O ingresso é por meio de seletivo realizado no início de cada semestre.

- **Curso livre de Teologia**
  É um curso, em quatro anos, no período matutino, oferecido aos que se preparam para o presbiterado. Neste ano iniciarão as práticas com o MEC para conseguir o Bacharelado.

- **Pós-graduação lato sensu em Ensino Religioso**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão, que pretende capacitar professores para lecionar Ensino Religioso nas escolas públicas. O curso é oferecido na modalidade modular; iniciou em janeiro/2004 e terminará em abril / 2005.

- **Pós-graduação lato sensu em Educação de Jovens e Adultos EJA**
  É uma iniciativa inédita no Estado do Maranhão. Objetivo do curso é preparar professores, instrumentalizando-os para o exercício do magistério a Educação de Jovens e Adultos, na perspectiva de intervir e transformar a realidade. O curso é oferecido na modalidade modular. Iniciou no dia seis de março e terminará em abril / 2005.

- **Extensão em Pastoral Fundamental: Pastoral Litúrgica - Pastoral Catequética - Aconselhamento Pastoral**
  Acontecerá no turno noturno, de agosto a dezembro, com duas aulas por semana por curso. São abertos a todos os agentes de pastorais.

INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO

Credenciado pelo MEC - Port. 1521, DOU 22/05/02
Rua do Ranchão, 110 - Centro - Cx. P. 931 - Fone: (98)231 3235
Fax: (98)221-3972 CEP: 65.010-540 - São Luís - Maranhão
www.iesma.com.br