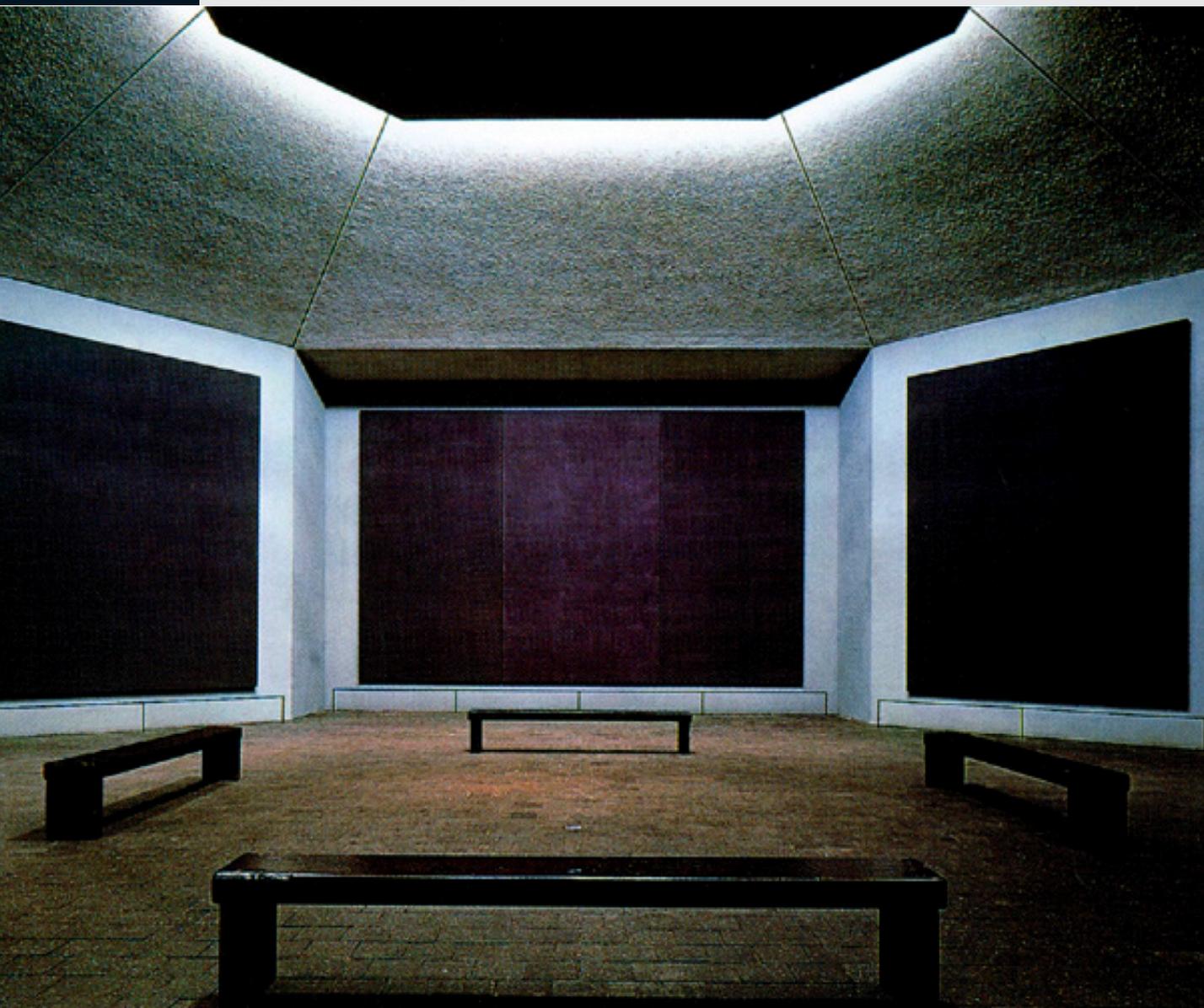


Natal-RN
v. 12 n. 1
jan./jun. 2011



DOSSIÊ

OLHARES DO FENÔMENO
RELIGIOSO E DO MITO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora: Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Herculano Ricardo Campos

Vice-Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: João Bosco Araújo da Costa

Vice-coordenador: Berenice Bento

CRONOS – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editores: Berenice Bento e Orivaldo Pimentel Lopes Jr

COMISSÃO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandro Galeno Araújo Dantas

Profa. Dra. Berenice Bento

Profa. Dra. Cimone Rozendo

Prof. Dr. José Willington Germano

Prof. Dr. José Antonio Spinelli Lindoso

Prof. Dr. Luiz Assunção

Profa. Dra. Norma Missae Takeuti

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

Organização do Dossiê: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior e Ilza Matias de Sousa

Diretora da EDUFRN: Margarida Maria Dias de Oliveira

Gravuras da Capa e do Miolo: Mark Rothko (1903-1970), pintor expressionista abstrato, nascido na Rússia e naturalizado estadunidense, fez oito impressionantes painéis para uma capela ecumênica em Houston, TX, que é considerada hoje patrimônio cultural dos Estados Unidos, dos quais podemos ver alguns nesta imagem.

Editor de texto: Liana Maria Nobre Teixeira

Projeto Gráfico e Editor de imagens: José Antonio Bezerra Junior

Auxiliar de Editoria: Mona Lisa Silva

A Revista **CRONOS**, do **Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFRN**, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. Sua proposta é difundir a pesquisa e a reflexão acadêmicas, relevantes em Ciências Sociais, oriundas de centros de investigação qualificados do Brasil e do exterior, procurando contribuir para o processo de reflexão e debate teórico sobre as transformações fundamentais e os desafios que se processam nas sociedades contemporâneas, na ordem, tanto internacional quanto nacional, regional ou local. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento pluridisciplinar e de entrevista realizada com um pensador social da atualidade.

CATALOGAÇÃO NA FONTE **Maria Lúcia Lagreca de S. Cabral**

Cronos: Revista do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da UFRN, v.1, n. 1 (jan./jun. 2000) – Natal (RN): EDUFRN – Editora da UFRN, 2000 - .

Semestral

Descrição baseada em: v. 12, n. 1 (jan./jun. 2011).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Fenômeno religioso – Periódico. 3. Sociologia da Religião – Periódico. 4. Mito – Periódico.

CDU 301 (05)
CDD 300.05

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – CEP 59078-970

http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/login – **e-mail:** cronos@cchla.ufrn.br

NATAL (RN) – BRASIL/2011

SUMÁRIO / SUMMARY

	EDITORIAL	5
	DOSSIÊ OLHARES DO FENÔMENO RELIGIOSO E DO MITO	8
	<i>DOSSIER GLANCES ON THE RELIGIOUS PHENOMENON AND ON THE MYTH</i>	
	<i>Maria Conceição de Almeida (UFRN), Ilza Matias de Souza (UFRN)</i>	
	Linguagem, mito e ciência: poiésis & poiésis	9
	<i>Language, myth and science: poiésis & poiésis</i>	
	<i>Bruno César Ferreira de Barros Correia (UFRN), Dannyel Brunno Herculano Rezende (UFRN), Orivaldo Pimentel Lopes Júnior (UFRN)</i>	
	Evangelismo e participação em Natal/RN: por uma cultura sociopolítica da mudança	25
	<i>Evangelism and participation in Natal/RN: a culture of sociopolitical change</i>	
	<i>Alberto Filipe Araújo (Universidade do Minho - Braga - Portugal), Iduína Mont'Alverne Chaves (Universidade Federal Fluminense - Niterói), José Augusto Ribeiro (Universidade do Minho - Braga - Portugal)</i>	
	O tema da iniciação no mito de Teseu: um olhar a partir do imaginário educacional	41
	<i>The initiation theme in the myth of Theseus: an imaginary educational glance</i>	
	<i>Carlos H. Cerdá (Universidad Adventista Del Prata - UAP - Argentina)</i>	
	La diversidad posmoderna frente al concepto antropológico dualista de la Filosofía Tradicional	62
	<i>The postmodern diversity against the dualist anthropological concept of traditional philosophy</i>	
	<i>Nildo Viana (UFG)</i>	
	Mito e Ideologia	79
	<i>Myth and ideology</i>	
	<i>Jair Araújo de Lima (UFRN)</i>	
	Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno	90
	<i>Fundamentalism: an introductory debate on conceptualizations of the phenomenon</i>	
	<i>Luciana Carlos Celestino (UNP)</i>	
	A donzela e a imperatriz: imagens de desvelamento, revelação e renascimento em duas narrativas tradicionais	105
	<i>The maiden and the Empress: pictures unveiling, revelation and rebirth in two traditional narratives</i>	
	<i>Carlos Alberto Genz (PUCRS)</i>	
	Um retorno às origens: dos mitos à educação ambiental	119
	<i>A return to the origins: of myths to environmental education</i>	
	ARTIGOS / ARTICLES	130
	<i>Fagner Torres de França (UFRN)</i>	
	Vida, política e mídia: a construção da imagem pública de Wilma de Faria	131
	<i>Life, politics and media: the construction of the public image of Wilma de Faria</i>	
	<i>Anna Christina Freire Barbosa (UFRN/UNEB)</i>	
	Democracia transnacional: notas acerca da (in)viabilidade de um projeto pós-nacional	148
	<i>Transnational democracy: notes about the (in)viability of pos national project</i>	

ENTREVISTA / INTERVIEW	157
<i>Entrevistado por Orivaldo Pimentel Lopes Jr. (UFRN)</i>	
A globalização religiosa – entrevista com Boaventura de Sousa Santos The religious globalization – interview with Boaventura de Sousa Santos	158
POEMAS / POEMS	167
<i>Orivaldo Pimentel Lopes Júnior (UFRN)</i>	
<i>Traduções / Translations: Janaina Alexandra Capistrano da Costa (UFT)</i>	
As poesias na “Fenomenologia da Religião” de Van Der Leeuw <i>The poems in the “Phenomenology of Religion” by Van Der Leeuw</i>	163
RESENHA / REVIEW	173
<i>Janaina Alexandra Capistrano da Costa (UFT)</i>	
E se ciência e religião fizessem as pazes? <i>And if science and religion make amends?</i>	175
DOSSIÊ DOS AUTORES / DOSSIER OF AUTHORS	178
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS / STANDARDS FOR PUBLISHING ARTICLES	184
SUMÁRIOS ANTERIORES / PREVIOUS SUMMARIES	191
TEMAS DOS PRÓXIMOS DOSSIÊS / THEMES OF UPCOMING DOSSIERS	202

EDITORIAL

Crono, Cronos, Chrónos, khrónos: lições do tempo

De letra a letra, Cronos translitera introduzindo um jogo possível na linguagem da realidade do mito antigo via diferentes grafias. Isso repercute no discurso mítico, diferindo-o, sob a aparente homofonia, num primeiro tempo. Mas o segundo tempo mostra-se um momento de percepção temporal fecundado por manifestações culturais. Na mitologia grega, estabelece-se tal homofonia, que, na verdade, resguarda dissociações de imagens e de sentidos, pois *Chronos* ou *Khrónos* significaria “o Tempo que tudo devora”, alimentando uma experiência saturnina, melancólica, enquanto *Cronos* ou *Krónos*, também chamado Aion, segundo Jung, corresponderia ao “Tempo infinito e a longa duração”.

O que resistiria de *Chronos* e de *Cronos* na contemporaneidade? Diríamos que uma arquivística e um processo de remissão etimológica em palavras como cronologia, crônico, crônica, que na língua portuguesa remete a Cronos. Na língua inglesa, entretanto as mesmas palavras recebem a etimologia khrónos: *chronology*, *chronic*. Poderíamos até afirmar que, nesse aspecto, essas palavras constituem-se em *corpse*s, equivalentes a cadáveres, o que permitiria supor que o tempo morreu para dar lugar à letra.

Por um lado, o tempo é experimentado como abjeto, ao participar dos limites e da finitude do universo humano. Por outro lado, “o tempo não pára”, na ironia poética de Cazusa. Novos mitos do tempo podem ser inventados... No curso do tempo. E do Cronos dos gregos à Revista CRONOS, faz-se a reinscrição do tempo como tempo da escrita, em jogo pela leitura a que esta se destina. Sob o signo de Cronos, esta publicação acolhe o discurso acadêmico em ordenação temporal e uma qualidade incontestada de suas matérias. A cada número se renova – pela evocação – o mito.

Palavras gregas que evocam mitos, e convidam à reflexão sobre a base de toda realidade. Esse olhar para além do visível à primeira vista é o que norteia, ou, melhor dizendo, “meridioniza”, esta revista. Sendo assim, faltava em sua coleção de dossiês, um que refletisse sobre o tema do mito. Coube a nós, do grupo de pesquisa *Mythos-Logos: Religião, Mito e Espiritualidade*, a tarefa de dar a abertura nessa infinita discussão.

Em nossa convocação, enfatizamos que não se tratava de um dossiê sobre a relação da religião com o mito, “mas de artigos sobre a religião e artigos sobre o mito, podendo ou não haver uma relação entre os temas”. Isso ficou bastante claro para os autores que enviaram trabalhos para o Dossiê. Após as devidas avaliações, selecionamos oito artigos.

O primeiro artigo “*Linguagem, mito e ciência: poiésis & poiésis*” não passou pelo processo de avaliação, pois foi fruto de um convite que fizemos à Profa. Maria Conceição de Almeida, para transformar sua preleção inaugural do Grupo de Pesquisa Mythos-Logos, em 2009 num artigo. Ela

nos pediu que seu trabalho fosse escrito a quatro mãos, o que foi feito, à escolha dela, pela Profa. Ilza Matias de Sousa, que integra este dossiê como poderá ser constatado. O artigo “*Evangelismo e Participação em Natal/RN*”, que também teve a participação de um dos editores havia sido submetido e aprovado antes do Dossiê, mas ficou aguardando a realização do mesmo.

Tivemos a participação de autores internacionais em nosso Dossiê, com a presença dos portugueses Alberto Filipe Araújo, Iduína Mont’Alverne Chaves e José Augusto Ribeiro no artigo “*O tema da iniciação no mito de Teseu*”, e do argentino Carlos H. Cerdá no artigo “*La Diversidad Posmoderna*”.

O artigo “*Mito e Ideologia*”, de Nildo Viana, um especialista no tema da ideologia a partir da visão marxista, abriu oportunidade para um diálogo muito enriquecedor. A princípio, o artigo destoava de nossa convocatória, pois operava numa perspectiva explicacionista (no sentido de “*to explain away*” ou “*resolver*” o mito e a religião), e não compreensiva. Mas a troca de emails ajudou a esclarecer vários pontos, e percebemos o quanto é importante ter um artigo que aponte aspectos nas diferentes teorias sobre o mito que precisam ser melhor abalizados. Muitas vezes o pesquisador precisa ser lembrado de que existem interesses subentendidos, em toda parte. Nessa mesma linha, temos o artigo de Jair Araújo de Lima: *Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno*, que faz sua crítica sobre as extrapolações inadequadas do conceito. Certamente que a crítica da modernidade continua válida, e somente depois de darmos a devida consideração a ela, podemos avançar para outras críticas e aplicações. Aliás, foi isso que o moderno Marx fez ao tomar a crítica de Hume e Feuerbach à religião para levar a discussão a um patamar mais elevado. Agora, podemos fazer o mesmo com as suas críticas.

O artigo de Luciana Celestino (*A Donzela E A Imperatriz*) e o de Carlos Alberto Genz (*Um Retorno Às Origens – Dos Mitos À Educação Ambiental*), bem como o que fala sobre o mito de Teseu, ao qual nos referimos acima, dão uma idéia da importância prática e do enriquecimento estético, em se estudar os mitos, não como curiosidades museológicas, mas como compreensão fundamental do ser.

Outrossim, tivemos a alegria de fazer uma entrevista com o Prof. Boaventura de Souza Santos, quando em uma de suas visitas a nossa Universidade, incluindo-a neste dossiê pela importância de suas reflexões. Na ocasião, em sua palestra, ele abordou rapidamente o tema da religião no processo da globalização contra-hegemônica. Pudemos entrevistá-lo sobre o tema, mas a entrevista permaneceu inédita, pois o periódico no qual ela seria publicada interrompeu sua continuidade, e agora vem muito oportunamente à luz.

Na sessão de poesias, fizemos um sobrevoo na obra magna de Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de La Religión*, nela colhendo um punhado de lindos poemas, e tentamos situá-los no contexto em que foram empregados. A escolha desse livro se deve ao fato de ser uma obra muito referida, mas de difícil acesso e, portanto, muito pouco lida. Contamos com o trabalho de tradução muito competente de Janaína Alexandra Capistrano da Costa. Na contextualização de cada poema, restringimo-nos ao registro daquilo que tornasse as poesias ainda mais encantadoras. Por isso não fizemos ali qualquer discussão com o autor.

Entretanto, queremos observar que na interpretação dos versos de Rilke: “Agrada-me ouvir o

canto das coisas. /Se as tocais: estão inertes, mudas. /Vós as matastes”, tivemos um olhar diverso do autor, o qual aproveitamos este espaço para externar: há um canto das coisas sobre o qual o poeta se debruça, numa escuta silenciosa, à procura de mundos sonoros, além dos sons fonéticos das línguas e da representação das palavras. Coloca-se, nesse caso, uma relação entre linguagem e morte, palavras e coisas, que aponta para o lugar de onde emerge outra relação – a do assassinato de que o “Vós”, certamente o homem, protagoniza.

Ali jazem corpos mudos, inertes, se as toca. O assassinato da linguagem traz a autoria humana: eis o assassino. Para Augusto de Campos isso mostraria, em Rilke, uma “concepção poética na qual o sujeito se deixa absorver pelo objeto”¹. O estudioso e poeta brasileiro remete também à busca que Rilke enceta para transubstanciar o mundo das coisas para a instância da arte, através da qual, estas atingiriam a eternidade. Fala Campos (1994, p. 13): numa carta de 08 de agosto de 1903, a Lou Andreas-Salomé, o poeta escrevia, significativamente: ‘No mundo, a coisa é determinada, na arte ela o deve ser mais ainda: subtraída a todo acidente, libertada de toda a penumbra, arrebatada ao tempo e entregue ao espaço, ela se torna permanência, ela atinge a eternidade.’

Nesse sentido é que se pode articular essa concepção que faz transitar a coisa, no poema, de um status ontológico do fenômeno do aparecer para a instauração do ser – a coisa é. Um fenômeno do religo do ser à coisa. Nisso, poder-se-ia afirmar com Karl-Josef Kuschel, encontrar-se-ia o “processo singular de metamorfose da essência religiosa em sua obra”. Esse olhar permite ampliar o efeito da introdução de Rilke no debate trazido por van der Leeuw em seu livro.

Agradecemos a todos os autores, avaliadores *ad hoc*, revisores, a Mona Lisa Silva nossa auxiliar de editoria, e desejamos que os leitores desfrutem desse dossiê e mantenham viva a dinâmica ininterrupta de reflexão sobre o mito e sobre o fenômeno religioso.

Ilza Matias de Souza
Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

¹ Rilke: poesia-coisa. Introdução, seleção e tradução de Augusto de Campos. Rio de Janeiro: Imago, 1994. p. 12. (Coleção Lazuli).

DOSSIÊ

OLHARES DO FENÔMENO
RELIGIOSO E DO MITO

Linguagem, mito e ciência: poiésis & poiésis

Language, myth and science: poiésis & poiésis

Maria da Conceição de Almeida - UFRN

Ilza Matias de Sousa - UFRN

RESUMO

Este artigo estuda a relação entre poiésis e singularidade na intercessão da filosofia, literatura, mito e ciência, a partir da discussão sobre a questão da nomadização e desterritorialização que permite articular alteridade e diferença no mundo contemporâneo, recusando o modelo estático da linguagem. Envolve múltiplas instâncias: mitologização, performance, estratégia irônica para a desconstrução da hegemonia científica.

Palavras-chave: Mitologização. Nomadização. Ficção. Performance. Singularidade.

ABSTRACT

This article study the relation between poiésis and singularity in the intersection of philosophy, literature, myth and science, based on a discussion on the issue of the nomadization and desterritorialization that allows one to articulate alterity and difference in contemporary world, rejecting the static model of language. Involve multiple instances: mythologization, performance, ironic unbuilding strategy for scientific hegemony.

Keywords: Mythologization. Nomadization. Fiction. Performance. Singularity.

Ao modo de um Deus cego no meio do deserto múltiplo, os mitos emanam signos no corpo da terra. De um signo a outro, subtraídos ao sentido já fixado, dão lugar à turbulência da matéria mítica, muda ou falante, estranha ao tempo do Cronos devorador, sob cuja regência o sentido resta ultrapassado. Em face ao deslocamento do mundo, eles são a própria vaga do mundo, entram na língua e nessa superfície exercem o tempo da poiésis, da criação.

Apesar de serem interiorizados nos modelos de representação e recalçamento, disciplinados como mitos de civilização (DELEUZE; GUATTARI, 2010), constituem estes mitos enunciados de devir, enunciados ambulantes, itinerantes, heterogêneos, reengendrando-se em seus itinerários sem destinos pré-estabelecidos.

No mito grego de Ulisses, tomado como o mito do homem moderno é que veremos a inscrição do lugar, do retorno ao mesmo; a circunscrição da odisséia enquanto instituição do lugar de memória. Uma espécie do *quo vadis*, mas para se instituir a volta, a chegada, o sedentarismo do

territorialista e sua fantasia do lugar fundado, como fantasia do lugar antropológico. Esse mito também serve para designar a entrada do homem moderno nas chamadas ciências régias ou imperiais (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Esses estudiosos franceses do pensamento contemporâneo, assim, falam, a respeito de tais ciências:

A ciência régia é inseparável de um modelo 'hilemórfico', que implica ao mesmo tempo uma forma organizadora para a matéria, e uma matéria preparada para a forma; com frequência mostrou-se como esse esquema derivava menos da técnica ou da vida que de uma sociedade dividida entre governantes-governados, depois em intelectuais-manuais (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 35).

Enquanto os mitos, estes podem ser se compreendidos como matérias "morfológicas vagas, nômades", que passam como o vento em regiões que se multiplicam na sua passagem. Tais matérias lançam-se nas ciências menores, descritas por esses estudiosos franceses em seu "Tratado de nomadologia: a máquina de guerra" (DELEUZE; GUATTARI, 1995), a partir da exterioridade em que os mitos se encontram em seu estado anterior aos aparelhos identitários de Estado.

Definem os autores as ciências menores como ciências que vão se ocupar com essas matérias não enclausuradas:

Há um gênero de ciência, ou um tratamento da ciência, que parece muito difícil de classificar, e cuja história é até difícil seguir. Não são 'técnicas', segundo a aceção costumeira. Porém, tampouco, são 'ciências', no sentido régio ou legal, estabelecido pela História (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 24).

Dizem ainda que a ciência régia "não pára de apropriar-se dos conteúdos de uma ciência nômade ou vaga, e onde uma ciência nômade não pára de fazer fugir os conteúdos da ciência régia" (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 34).

Essas apropriações, instaurações e fugas dão-se sob tensões que invadiram também o espaço do mito e o seu percurso narrativo, lançado à sua margem mais noturna, no trajeto de sua potência errante, negando o retorno à essência do ser (FAYE, 1996, p. 21).

É Jean-Pierre Faye, esse filósofo, romancista e poeta, que nos coloca diante dos desvios sofridos pelo mito (muthos) para se bem conduzir a "fábula da razão", desde a fábula grega, a fábula cartesiana, a "Grande Lógica hegeliana". A antecena e a cena narrativa mantêm, no mundo ocidental, a clara oposição ao mito, como parte da doutrinação do logos.

Tendo isso em vista, podemos afirmar que é mantendo a tradição das ciências régias que se definirão os pressupostos da identidade social, histórica, cultural, instituídos a partir da tautologia, nos projetos das metanarrativas educacionais. Instruídos por uma educação formal, que quase sempre privilegia valores e critérios como verdade, objetividade, demonstração e verificação, somos muitas vezes levados a crer que a ciência é a única linguagem capaz de explicar e fazer compreender os fenômenos do mundo, a vida da Terra, as dores do corpo e da alma, os processos sociais, o ecossistema, a origem do universo.

Esse entendimento, que tem protagonizado o progresso da ciência desconhece, entretanto, que, além dos conhecimentos científicos, outras constelações de saberes advêm das ciências vagas ou menores e operam igualmente compreensões e explicações dos fenômenos à nossa volta e dos quais somos parte, produto e produtores.

Um sistema de filtragem racionalizante busca eliminar essas outras constelações de saberes, as quais procedem como o retorno do recalçado e nos confrontam com ordenações absolutamente heterogêneas do conhecimento e da linguagem. Nesse sentido, poderíamos atribuir a essa questão do recalçamento do mito algo de perversão e monstrificação da alteridade, no espaço da ciência, quanto às práticas esconjuradas como enigmáticas ou mágicas e ritualísticas, com marcas digamos, de uma espécie de *pharmakós*, no sentido grego, e que escapa do saber analítico da tradição platônica.

Ao temer a invasão desse outro saber da *Métis*, que emergia, à margem da cidade grega, Platão assim cunha esse gênero de sabedoria prática e arte da camuflagem e classifica-o como fazendo parte da palavra do feiticeiro, do mágico, ou da palavra como veneno, sem retórica mimética e de verossimilhança, mas ligada à passagem direta ao ato. Algo estrangeiro ao Grande Logos da República, e perturbador, segundo Jacques Derrida (1991).

Por ser expressão de um povo em devir o mito é o *pharmakós* como uma palavra devolvida a esse devir, à nomadização, consistindo num simulacro do logos fragmentado e errante, sendo para Gilles Deleuze uma reversão irônica do platonismo do ser, do uno e do todo, ultrapassando “a dualidade entre o mito e a dialética” e reunindo em si “a potência dialética e a potência mítica” (DELEUZE, 1974, p. 260).

E não se funda no semelhante, antes o simulacro “encerra uma potência positiva que nega tanto o original como a cópia, tanto o modelo como a reprodução” (DELEUZE, 1974, p. 267), operando com a divergência, a constituição do caos, dirá, assim Foucault (*apud* DELEUZE, 1974, p. 268): “Instaura o mundo das distribuições nômades e das anarquias coroadas”.

Produzindo nos enunciados tanto o povo por vir, quanto a linguagem do pensamento nômade, o mito opor-se-ia ao pensamento da interioridade, se voltaria a uma experiência do fora, irreduzível ao Um, confundindo-se com o próprio movimento dessa exterioridade, sendo, desse modo, a própria terra do verbo ou palavra poética (DELEUZE; GUATTARRI, 1997). Nesse aspecto, o fora relaciona-se às “singularidades tiradas ao acaso (caras e coroas)” (DELEUZE, 1997, p. 150). Tal jogo de acasos encontra-se no cerne da poiésis.

Assim plasmando-se, o mito configuraria esse fora da maneira como Deleuze, a partir de Foucault, o concebe:

E o fora é isto: a linha que não cessa de reencadear as tiragens; e a cada vez, inventar as séries que vão da vizinhança de uma singularidade até a vizinhança de outra. Há singularidades de todos os tipos, sempre vindas do fora: singularidades de poder, tomada nas relações de forças; singularidades de resistência, que preparam as mutações; e até singularidades selvagens, que permanecem suspensas fora, sem entrar em relações nem deixar-se integrar... (somente aí o ‘selvagem’ toma um sentido, não como uma experiência, mas como aquilo que não entra ainda na experiência). (DELEUZE, 1997, p. 150).

Consideraremos, com Deleuze, portanto o mito, enquanto parte das morfológicas vagas e nômades, entre as singularidades “selvagens” (observamos que o conceito de singularidade não está vinculado a um sujeito da enunciação, a um singular oposto ao plural, nem se trata de indivíduos como no senso comum, sequer confunde-se com o UM).

Pertencem os mitos, dessa maneira, àquelas singularidades, feitas de agenciamentos coletivos, sem sujeito enunciador enunciado (DELEUZE, 1997). E é nesta perspectiva que a mitologia aparece no tratado de nomadologia como máquina de guerra.

Efetivamente, entre a potência da poiésis e as tentativas de sua cessação, há algo irreduzível às determinações culturais que residem nos mito. Determinações essas que, ao contrário, subsistem na própria concepção da ciência, a qual, na acepção moderna, tem uma existência não em tiragens ao acaso, mas impostas pelo imperativo da ciência soberana, interior ao Estado.

O pensamento científico procede pela mobilização de enunciados em um sistema articulado, conforme Michel Foucault (1995), escolhas teóricas organizadas, descritivas, propostas em hipóteses, provas. É uma ciência ligada à história natural, que produz um discurso da natureza indissociável da linguagem. Foucault cita e comenta Lineu, seu *Systema naturae*:

O método, alma da ciência, designa à primeira vista qualquer corpo da natureza, de maneira que esse corpo enuncia o nome que lhe é próprio e que esse nome evoca todos os conhecimentos adquiridos no curso do tempo, acerca do corpo assim nomeado: de modo que, na extrema confusão, descobre-se a ordem soberana da Natureza (FOUCAULT, 1967, p. 215).

O sistema remete ao século XVII, conjugando empiricidade e natureza, buscando superar a argumentação metafísica vigente até então, mas a custo de controlar o devir e organizar sistemas de representação que visavam a impor princípios unificadores.

Naquele século, dá-se a primazia da observação, experimentação e da verificação de hipóteses, tendo-se nisso os aspectos metodológicos da ciência moderna. Os signos se separam das coisas, conforme Foucault, a partir da perspectiva naturalista, que descrevem as línguas como naturais, contestando-se a origem divina da linguagem:

O signo não é mais do que um elemento separado das coisas e constituído como signo do conhecimento. O signo é, portanto, prescritivo, rígido, incômodo, e o espírito não pode apoderar-se dele. [...] o signo de instituição é o signo na plenitude do seu funcionamento. [...] É ele que estabelece a divisão entre o homem e o animal; é ele que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional (FOUCAULT, 1967, p. 90).

Essas concepções e posições naturalistas do signo constroem-se em enunciados demonstrativos, rigorosos, transmitidos e ensinados (FOUCAULT, 1995), territorializando-se em domínios científicos.

Concebendo uma arqueologia dos saberes e das representações, o filósofo coloca: “A partir do século XVII dá-se um valor inverso à natureza e à convenção: natural, o signo não é mais do que um elemento separado das coisas e constituído como signo do conhecimento” (FOUCAULT, 1967, p. 90). E, enquanto tal, o tecido objetivo da linguagem como lei natural se fecha, excluindo o outro narrado, o mito, de sua jurisdição. A isso se poderia atribuir um mal na linguagem da ciência.

No século XIX, Freud falará no transtorno da sedução e esse mal na linguagem científica, que, para o psicanalista, segundo Paul-Laurent Assoun (1990), é o que provoca o eclipse da razão, questiona o limite do conhecimento e o da própria linguagem. Discute esse psicanalista francês: “Para Freud, somos obstinadamente reconduzidos à ciência como medida de nossa finitude e forma de nossa ‘condição’: a suprema ilusão seria ‘encontrar alhures’ o que a ciência não pode dar” (ASSOUN, 1990, p. 207).

O outro ponto interessante dessa discussão articula-se à postura intelectual freudiana assumida, conforme Assoun (1990), como “instância da bruxa”. Ele afirma:

Freud reconhece explicitamente a necessidade, nesse momento em que o ‘material’ não fala mais e o entendimento colide com esse limite, de ‘recorrer à ajuda da bruxa’, para voltar a experimentar, logo depois, que os oráculos dessa bruxa metapsicológica não são, afinal, ‘nem muito claros nem muito detalhados’ (ASSOUN, 1990, p. 207).

Essa instância é para Freud também o que instaura o mal-estar da cultura. E o que, em meio à razão despota, põe a anomalia em funcionamento.

Contemporaneamente, na perspectiva de Jean Baudrillard, as imagens das ciências e dos cientistas elaboram o transtorno da sedução: “Falar de signos já é estar no domínio da sedução ou do diabólico. [...] e a sedução, por sua vez, é movida pelas coisas, pelos signos, pelo sangue e pela morte [...]” (BAUDRILLARD, 1989, p. 86).

O conhecimento científico estaria, assim como a cultura, a meio caminho do *logos* e da instância da bruxa e, em seus entrelaçamentos, encaminharia esse impensado, junto com as tensões e contradições, que, aí, se colocam entre signos e coisas, entre a ciência como fato e a ciência como discurso, linguagem, poiésis.

Se aceitarmos que a própria cultura se move a partir dessas relações tensionadas, diríamos que, no seu âmbito, ou no âmbito das suas produções, a sedução passa a ser uma nova retórica que precede à própria produção, mostrando que a verdade, a objetividade e a denominada neutralidade científica são instrumentações retóricas revestidas pela respeitabilidade mundial.

No livro *A invenção das ciências modernas*, a filósofa e historiadora da ciência Isabelle Stengers discute o limite difuso entre ciência e ficção. “A conduta de Galileu”, diz Stengers (2002, p. 200), “exige a afirmação do poder da ficção: é *contra* esse poder que a ciência deve se diferenciar e *graças* a ele que ela define e desqualifica tudo o que não é ciência”.

Abrindo a ciência ao diálogo com as outras narrativas do mundo, a autora declara que seu livro é uma tentativa de colocar a ciência “sob o signo do humor e do riso”. Ela reporta-se a um “humor que nos permitisse tratar os avatares de nossa crença na verdade, como processos contingentes, abertos à reinvenção de outros dados, como condição vital para resistir à vergonha do presente” (STENGERS, 2002, p. 200).

Como situaria Deleuze (1974, p. 143), o humor é um “novo valor”, é “a arte das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado”. É a ciência das essências vagas, nômades, como as morfológicas do mito, secretando-se dos interstícios das ciências régias, na ciência contemporânea.

O riso e a derrisão, provocando o deslocamento do pensamento científico, mostram no campo da ciência o lugar do não-normativo, do desvio, onde o cientista pode fazer brilhar o mito, ao invés de considerá-lo marginal e ridículo. Ir além do saber e pensar o impensável.

É no mínimo instigante a reflexão ousada, nesse sentido, de George Steiner (2003) no livro *Nostalgia do absoluto*. A nostalgia faz o absoluto entrar numa forma de humor que seria próprio de um sujeito antropomórfico. No entanto, o humor migra e transpõe-se para o termo “absoluto”, criando uma configuração estranha ao pensamento que este coloca.

Ali, por meio de argumentos contextualizados, cuidadosos e irretocáveis no que diz respeito à nostalgia do absoluto na ciência, Steiner expõe o vazio aberto pelo pensamento ocidental moderno e os efeitos de sua derrisão, pois o absoluto acabaria por ser algo monstruoso, grotesco e destruidor da razão mesma.

Para o autor, é justamente do interior desse vazio que emergem as narrativas da ciência, as quais repõem as estruturas das mitologias. Identificando o que seria uma construção mítica moderna, Steiner concebe o marxismo, a psicanálise e o estruturalismo como três mitologias racionais.

Abstraindo-se o exercício analítico desenvolvido no livro a respeito das concepções de Marx, Freud e Lévi-Strauss, importa sublinhar as reflexões de Steiner, sobre o que diz respeito ao valor, ao vigor e a importância dessas três grandes mitologias científicas ocidentais.

Tratar-se-ia de uma reabilitação do dispositivo narrativo mítico no interior da própria ciência. O livro *Nostalgia do absoluto* sintetiza, pois, estratégias de uma ciência aberta, uma obra aberta, um encontro entre o sensível e o racional.

Steiner coloca em outro livro, *Linguagem e silêncio: ensaios sobre a crise da palavra* esse entendimento acerca da mitologia lévi-straussiana:

Lévi-Strauss busca uma ciência da mitologia, uma gramática de constructos e associações simbólicos que permita ao antropólogo relacionar diferentes mitos como o linguista estrutural relaciona fonemas e sistemas de linguagem. Uma vez que o código de mitos é decifrado e, percebe-se, tem sua própria lógica e traduzibilidade, sua própria tabela de valores e significantes intercambiáveis, o antropólogo terá um instrumento de grande poder com o qual atacar problemas de ecologia humana (STEINER, 1988, p. 253).

Isso remete a um “pensar mitologicamente”, refere-se Steiner (1988, p. 254). Por fim, sentencia a respeito do pensamento mitológico lévi-straussiano: “Como armazéns e transportadores (o tubo a vácuo e o impulso eletrônico) da vida sentida e da conjectura humana, os mitos abarcam as palavras, mas vão , além delas em direção a uma sintaxe mais flexível, inventiva e universal” (STEINER, 1988, p. 254).

Entretanto, como a hesitar na escolha do caminho, hoje, ainda, “a ciência é a questão” Michel Serres (1990, p. 01), esse filósofo da nova humanidade incandescente, vai pensá-la num “terceiro-mundo ou terceira ordem do pensamento”. Numa terceira-instrução, modo terceiro, mestiço, pró-míscuo, provocador de um saber das misturas, da alegria, uma espécie de gaia ciência nietzschiana, ciência do engendramento, do devir e do tempo, à disposição de gerar, produzir uma gênese poética e ficcional, “no desvanecimento das referências” (SERRES, 1993, p. 12).

Esta ciência que Serres convoca para figurá-la recebe um revestimento arlequinal saído do teatro italiano das máscaras carnavalescas, bufão de traje multicolor, inserindo-se na ordem ontológica, múltipla e diversa, ondulante e plural. Mas tal construção mosaical não é o que se dá com os

modelos das ciências sedimentadas. Mesmo que encontremos, na contemporaneidade, experiências que evidenciam antes descontinuidades que linearidades devoradoras.

No prefácio à edição brasileira do livro *Hermes: uma filosofia das ciências*, ele escreve: “Neste caso, não é preciso, de modo algum, filosofias duras, armadas até o pescoço para partilhar o espaço com o que há de tão duro quanto elas, mas pensamentos doces, que possamos partilhar entre nós” (SERRES, 1990, p. 02).

O fio condutor dessa “doce mensagem” será Hermes, um mensageiro, alegre, brincalhão e até trapaceiro, cujo nome latino, Mercúrio vinha da palavra *mercês*, mercadoria. Hermes era igualmente representado na figura de um homem de cuja boca saíam correntes que saíam pequenas correntes que se iam prender nas orelhas de outras figuras humanas, expressando, assim, que ele se comunicava pelo poder de sua oratória (COMMELIN, 1985).

É interessante que essa escolha de Serres para nomear sua filosofia das ciências coloque em perspectiva esse mito para produzir o que Serres (1990, p. 153-154) lança na forma de travessia de discursos: “é preciso atravessar a fronteira, praticar um rasgo, abrir-se”.

Perguntaríamos, utilizando, a indagação deste filósofo hermenêutico: “O objeto dessas ciências seria, justamente, o improvável?” (p. 160).

Afirmaríamos, desse modo, que as próprias ciências são afetadas pelo pathos do caos e dos ruídos, das entropias, enfim, como a remeter às imagens e aos mundos, ainda incognoscíveis, que habitam um seio obscuro. Nesse sentido, diríamos com Paul Feyerabend (1989, p. 26): “A distinção entre ciência e mito não é assim tão evidente”.

Ainda, respondendo ao seu entrevistador, Christian Descamps, Feyerabend (1989) – em cuja formação reuniu a ciência (física) e a arte, o teatro, do qual se distanciou depois, o que, para ele, foi “o erro mais grave de minha vida” – declara:

Veja, por exemplo, na área da cosmologia, o caso da teoria do ‘Big Bang’: essa extraordinária explosão lembra bem certos mitos. Do mesmo modo, o fato de que uma lei da natureza pode ser modificada pela influência de forças opostas lembra o mito de Hesíodo, no qual uma certa harmonia foi imposta por Zeus, que, ao encerrar os Titãs no inferno, também eliminou as forças opostas (FEYERABEND, 1989, p. 31).

No interior dessa dinâmica de construção da ciência, vimos, então, residirem ninhos de reservas poéticas, míticas, forças psíquicas de criação não racionalizáveis, imagens arquetípicas e não traduzíveis mimeticamente pelas objetivações da realidade. Daí porque, enquanto linguagem que pretende constituir referencialmente narrativas sobre o mundo, tais reservas consistindo nelas mesmas um campo de virtualidades de sentidos, necessariamente estabelecem elos com processos de subjetivação que interpelam a dita realidade objetiva.

Mesmo que os defensores de um racionalismo exacerbado desclassifiquem as forças psíquicas e antropológicas de um imaginário fundador na construção da ciência, dessas reservas partem sempre as narrativas do mundo, sobre o mundo, nem sempre atendendo a mecanismos sensório-motores de reprodução, antes se apresentando como reconstrução indireta, metafórica do real, na agitação das matérias que se rompem, multiplicam-se, dilatam-se, diluem-se até.

Um exemplo magnífico dessas relações entre linguagem e ciência, ciência e imaginário é a teoria das catástrofes, de René Thom (1989). E nesta a função quântica ressalta o léxico criativo misto de poeticidade e natureza, corroborando para a bela forma taxinômica: a prega, o franzido, o rabo da andorinha, a borboleta, o umbigo elíptico, o umbigo parabólico – todas essas expressões de Thom têm, segundo o entrevistador Descamps, no prefácio escrito para a publicação das entrevistas, “uma tonalidade poética [...]”.

Nessas experiências científicas, imaginação e imaginário científico colaboram no sentido de ultrapassar os limites do racional e do irracional. Tal conjunção é certamente responsável pela antecipação de mundos e realidades. Max Milner (1994), ao estudar as relações entre ciência e imaginário, postula certa simetria entre ambos. Coloca o seguinte:

Ele (o seu ponto de vista) consiste não em opor uma visão poética a uma visão científica do mundo, mas sim indagar as modificações que o pensamento científico traz não só para os conteúdos do imaginário, mas também para o seu regime e suas ‘estruturas antropológicas’, se ousar empregar aqui esse termo (MILNER, 1994, p. 28).

Esse estudioso, que é professor de Literatura Francesa, na Universidade de Paris 7, afirma que encontrou nessa área o campo privilegiado para analisar as metáforas e metamorfoses no imaginário científico, referindo-se à importância dos românticos alemães nessa constituição. Milner (1994) cita Hoffmann e afirma como este subverterá as relações entre o real e o irreal no processo literário do conto fantástico, utilizando-se de anamorfoses, imagens fantásticas que desrealizam o real, ou ao contrário, presentificam o irreal.

Outro romântico alemão que Milner cita, no seu texto, é Goethe. No *Fausto*, este faz alusão ao fato de Colombo antes de descobrir o Novo Mundo, já o levar em sua imaginação. Ele, Goethe, que, na sua época, coloca os pressupostos racionalistas e mecanicistas em questão, aponta para o papel da imaginação nas chamadas descobertas e conquistas coloniais. Imaginação que em Colombo se plasmava no olhar maravilhado para a América, podendo-se dizer que os próprios instrumentos de ótica foram afetados pela subjetivação do olhar colombiano produzindo a visão do fantástico.

É também em Johann Goethe (1991) que, no século XIX, aparece o problema do mito, como subjacente à existência, de maneira silenciosa, incorpórea, puro som e não convertido à representação, mas enquanto virtualidade, diríamos, hoje, à luz de Deleuze (1974).

O mito é motivado na obra goethiana como um difusor de dissonâncias entre forças obscuras, o caos e o cosmo. O problema do mito, nele, ainda é instrumental, pois serve também para combater os excessos do historicismo vigente, mas é igualmente e, sobretudo, uma forma de instinto de devir que, para ele, interessa tanto às artes quanto às ciências.

Podemos ver em Goethe formas de reencontro com o mito, enlaçando a ciência e as artes, em recriações irredutíveis ao Uno, inventando novos corpos, conforme se mostra no segundo ato, “Quarto gótico”. No laboratório, Wagner, seu discípulo, conversa com Mefistófeles e diz-lhe: “Mais sopro e voz sustai na boca agora,/Uma obra esplêndida vem vindo à luz”. A seguir: “Um ser humano se produz”. Nasce um homúnculo. Wagner, admirado, exclama: “Deveras, é um menino encantador!” (GOETHE, 1991, p. 277).

O homúnculo leva ao Fausto desmaiado e a Mefistófeles numa viagem fantástica pelo mundo antigo da Grécia, aonde Fausto vai à procura de Helena de Tróia, que lhe diz ser destinada aos desejos ferozes e violentos dos homens.

O filósofo Walter Benjamin (1993), nos inícios do século XX, elabora a sua teoria da arte sobre os românticos alemães, apontando para as relações destes com o mito grego, dentro das discussões dos “puros conteúdos” mitológicos:

Os puros conteúdos como tais não podem ser encontrados em obra alguma. Goethe denomina-os de arquétipos. As obras não podem atingir aqueles arquétipos invisíveis – mas – intuíveis – cujos guardiões os gregos conheciam sob o nome de Musas, elas podem apenas em maior ou menor grau assemelhar-se a eles (BENJAMIN, 1993, p. 116).

E quanto ao assemelhar, diz, Benjamin (1993, p. 116): “Não pode, em princípio, conduzir à similitude, e não pode ser atingido via imitação”.

O mito, nessa ótica benjaminiana, segundo seu crítico Rainer Rochlitz, é concebido como uma apreensão do poeta ou do escritor, capaz de “dar a uma configuração de vida a necessidade de uma lei natural” (ROCHLITZ, 2003, p. 73). Apreensão que poderá corresponder ao intuível goethiano.

Rochlitz vê igualmente que se dá, na obra poética, o trabalho do mito, enquanto poematizado. Nesse aspecto, define: “O mito invocado por Benjamin poderia ser a estilização, no poematizado – ou no conteúdo filosoficamente decifrável do poema –, de uma vida verdadeira, de uma vida exemplar segundo condições históricas e individuais determinadas” (ROCHLITZ, 2003).

Releve-se, contudo, que nessa direção interpretativa, Benjamin (1993) divergir de Goethe, se atentarmos para a problemática do Fausto, no qual não há exemplaridade, ao contrário, ele seguiu a via diabólica, tendo só no final da peça-poema, através da intercessão de sua amante morta, a possibilidade de salvação e redenção, junto a “Mater Gloriosa”, Virgem, Mãe, Deusa-Rainha (GOETHE, 1991, p. 451), invocada pela alma de Margarida, sendo, então, alçado aos céus. Diante do argumento cristão, realmente, pode-se conceber até uma espécie de pedagogia cristã, a que, finalmente, cede o poeta/teatrologo goethiano.

Mas o mais relevante e atual é ter Benjamin compreendido o lugar da poiésis na construção goethiana do mito: “Benjamin esforça-se precisamente em mostrar como o poeta passa de uma versão ‘mitológica’, marcada por referências à mitologia grega, a uma versão ‘mítica’ na qual ele elabora seu próprio mito, sua própria coerência poética” (ROCHLITZ, 2003, p. 73).

Rochlitz considera as afirmações benjaminianas sobre o mito e a mitologia, citando-o: “Ao apoio da mitologia segue-se a coesão do próprio mito” (ROCHLITZ, 2003, p. 74). É também ele, o filósofo berlinense que legará para a modernidade concepções mitopoéticas que darão lugar às imagens das cidades modernas e, nessas sociedades, as mitologias da infância e a relação dessas sociedades com os novos objetos míticos tecnológicos. Benjamin garante à modernidade o sentido poético do mito. Considera também ele que o mito deixou de servir de justificação da supremacia cultural etnocêntrica, modo discursivo do *ethos* grego, atravessado que está pelas tradições judaico-cristãs.

Essa discussão do mito e do mitológico em Benjamin, a partir das discussões empreendidas na análise de sua obra por Rochlitz, conduz-nos ao pensamento deleuziano sobre as relações entre a mitologia e a literatura, que as posiciona na direção de constituí-las como problemata. Entre o mito e o discurso literário dão-se linhas de fuga criadoras, produzindo novos enunciados e desejos e agenciamentos e desterritorializações, como assim se formula em Deleuze (2006, p. 20): “A mito-

logia não nasceu de uma simples vontade, e os povos admitiram bem cedo não compreender seus mitos. É nesse momento que uma literatura começa”.

E são diversas as maneiras como a literatura metamorfoseia o mito, performando-o, tentando destruí-lo ou criando novos mitos, como, por exemplo, o que aconteceu com o romance quixotesco, que é colocado na categoria de mito, na dimensão da chamada literatura universal.

A questão é que na literatura, a narração é submetida a uma enunciação e nela se desenrola. Diante disso, coloca-nos Tiekō Yamaguchi Miyazaki (1991, p. 125): “ao contrário do mito, cuja verdade tem a garantia de um destinador de fora, a literatura, desprovida dessa instância de sanção, gira ao redor de si mesma, na esperança vã de poder esquecer a instância que traz a marca de sua origem: a instância de enunciação”.

Diz-nos também Miyazaki (1991, p. 122) que “no fulcro mesmo do literário está o mito enquanto objeto de desejo, virtual”. Entretanto, delimitar os territórios torna-se propício quando as sociedades já não são capazes de apreender o significado mítico da realidade, devido ao domínio do empírico e das técnicas.

Afirmando o mito, negando-o, esquecendo-o, apagando-o, as literaturas que se instalam como universos estéticos, autônomos, no mundo ocidental moderno e individualista, trazem, todavia, o rastro do seu trilhamento. Desse modo, Deleuze (2006, p. 20) pode enunciar: “A literatura é o ensaio que procura interpretar muito engenhosamente os mitos que já não são mais compreendidos, porque já não se sabe sonhá-los nem reproduzi-los”. Daí que as utopias e as ficções são metamorficamente interpretações míticas, não mais reconhecidas ou identificadas como tal.

Na literatura, o mito pode enredar-se e desenredar-se como em Guimarães Rosa. O discurso literário abre seu espaço para a experiência mítica, para a experiência ancestral, assim como para as experiências da modernidade e as suas metamorfoses poéticas do mito, pois este urde, no literário, o agenciamento de uma multiplicidade de aspectos, de vários discursos no trabalho do escritor. Agenciamento este que se situa criticamente a partir de rupturas, da desconstrução da lógica ocidental e, igualmente da superação da dialética, o que articula o autor mineiro ao pensamento do século XX, configurando-se, neste, nomes como Foucault, Derrida, Deleuze.

Numa espécie poética de aforismo, Guimarães Rosa (1985, p. 39) assevera: “O polvo se embrenha em seu despenteado: desmedusa-se”. Aí, propõe-se o desenredo do mito da Medusa, na imbricação com a metamorfose animal. Ou nesse outro, explicita-se o enredamento do mito no caos marinho em que os animais estão à espreita de suas sombras, de alguma treva “– como os mariscos nos rochedos-”: “Tântalo é o peixe: que não pode cuspir nem ter a boca seca” (ROSA, 1985, p. 40). É o excêntrico, o inédito que se instaura nessa experiência singular, experiência do fora irreduzível, já que não mais pertence a um modelo antropológico ideologizado, nem propõe uma reduplicação da realidade mimética.

Tântalo, na mitologia grega, é filho de Júpiter e da ninfa Plota, que revelando os segredos dos deuses, foi condenado eternamente a uma sede abrasadora “no meio de um regato fresco e límpido que incessantemente se furta aos seus lábios ressequidos, e angustiados pela fome, estando debaixo de árvores, às quais o vento zeloso eleva bem alto os frutos, cada vez que a mão de Tântalo tenta colhê-los” (COMMELIN, 1985, p. 146). O Tântalo peixe processa realidades extremas e provoca uma desordem nas taxinomias.

No diálogo poético com o mito, Jorge Luis Borges (1993, p. 26), um dos grandes nomes da literatura hispano-americana, traça o labirinto mais terrível, feito de tempo e esquecimento:

O labirinto

Zeus não poderia desatar as redes
de pedra que me cercam. Esqueci
Os homens que antes fui; sigo o odiado
caminho de monótonas paredes
que é meu destino. Retas galerias
que se curvam em círculos secretos
ao cabo dos anos. Parapeitos
que gretaram a usura dos dias.
No pálido pó decifrei
rastros que temo. O ar me trouxe
nas côncavas tardes um bramido
ou o eco de um bramido desolado.
Sei que na sombra há Outro, cuja sorte
é fatigar as longas solidões
que tecem e desviam este Hades
e ansiar meu sangue e devorar minha morte.
Buscamos-nos os dois. Oxalá fosse
este o último dia da espera.

Ou provoca o mito até destecê-lo poeticamente (BORGES, 1993, p. 27):

Labirinto

Não haverá nunca uma porta. Estás dentro
E o alcácer abarca o universo
E não tem nem anverso nem reverso
Nem externo muro nem secreto centro.
Não esperes que o rigor de teu caminho
Que teimosamente se bifurca em outro,
Tenha fim. É de ferro teu destino
Como teu juiz. Não aguardes a investida
Do touro que é um homem e cuja estranha
Forma plural dá horror à maranha
De interminável pedra entretecida.
Não existe. Nada esperes. Nem sequer
No negro crepúsculo a fera.

Nesse último poema, Borges suscita o mito pelo paradoxo. A própria palavra poética torna-se mortificante, dilacerada. O labirinto é o próprio vazio. É o terreno desertificado da modernidade. O terreno vago. Destrói-se também um centro unitário do sentido e do tempo. O futuro do presente – “não haverá – decreta o impossível tempo – nunca”. Poder-se-ia dizer que se chega ao crepúsculo do mito, como um correspondente acontecimento do crepúsculo dos deuses, que, falaria Nietzsche (1978), se preparou por toda a parte, no ocidente, ao fundar uma realidade científica para o mundo. Um mundo “imprométivel”.

Apesar do “negro crepúsculo” que se oferece à vidência borgiana, quando já não se sonha o mito, nem se é capaz de reproduzi-los, dadas as errâncias intermináveis da memória e o peso da indiferença dos tempos, a literatura pode ser a experiência larvar desse outro estado mítico.

O teórico soviético Mielietinski apresenta, em *A poética do mito* (1987), a partir da leitura de Joyce, Thomas Mann, García Marques, Kafka, Joyce entre outros autores do cânone ocidental – mas também se refere a outras literaturas como as afro-asiáticas – a concepção de uma poética da mitologização e a relação do romance moderno com uma ficção que performa o mito. Para esse autor, no ocidente, a própria literatura constituir-se-ia como o “novo ‘mito burguês’” (MIELIETINSKI, 1987, p. 334). Ele assim dirá do mitologismo do século XX:

O miologismo é um fenômeno característico da literatura do século XX quer como procedimento artístico, quer como visão de mundo que dá respaldo a esse procedimento (evidentemente não se trata apenas do emprego de alguns motivos mitológicos) (MIELIETINSKI, 1987, p. 350).

Quanto à literatura de García Márquez, Mielietinski (1987) afirma: “Uma das manifestações originais do mitologismo de García Márquez é a complexa dinâmica da correlação vida-morte, memória-esquecimento, vivo-morto, espaço-tempo”.

Finalmente, coloca:

Ao mesmo tempo, na fantasia artística e mitológica e na fantasia humana em geral há certa identidade, na medida em que ela não é ‘superável’ por um conhecimento racionalista puramente científico (embora na ciência atual haja classificações segundo as qualidades sensoriais secundárias, o que lembra de longe o princípio da mitologia antiga), na medida em que ela não se reduz inteiramente à sua expressão histórico-concreta (MIELIETINSKI, 1987, p. 441).

Outrossim, nos rumos da etnologia contemporânea, diríamos que ocorre uma poeticidade da mitologia, tanto ligada à ficcionalização, quanto aos elementos de linguagem e da matéria sensível que conduz à poesia e à estesia.

Fala-nos Marc Augé (1988), em *A guerra dos sonhos: exercícios de etnoficção*, nos novos regimes de ficção:

A etnoficção poderia definir-se a partir desses dois pontos de vista: por um lado, tentativa de analisar o estatuto da ficção ou as condições de seu surgimento numa sociedade ou num momento histórico particular; por outro lado, tentativa de analisar os diferentes gêneros ficcionais, sua relação com as formas do imaginário individual ou coletivo, as representações da morte etc., em diferentes sociedades e conjunturas (AUGÉ, 1988, p. 125-126).

A ficcionalização, a mitologização e a poiésis encontram-se na contemporaneidade num momento fecundo para o redimensionamento das ciências, desterritorializando o despotismo das tecnologias, reconduzindo à heterogênesse do pensamento e das práticas.

Em entrevista para *La Quinzaine Littéraire*, Foucault (*apud* ARAUJO, 2004, p. 15) declara:

Quanto ao problema da ficção, ele é para mim um problema muito importante; eu me dou conta claramente que nunca escrevi nada a não ser ficções. Eu não quero dizer por isso que estejam fora da verdade. Parece-me que é possível aí fazer trabalhar a ficção na verdade, induzir efeitos de verdade como um discurso de ficção, e de fazê-lo de tal forma que o discurso de verdade suscite, fabrique qualquer coisa que não existe ainda, e assim 'ficcione'. 'Ficiona-se' a história a partir de uma verdade política que a torna verdadeira, 'ficciona-se' uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.

O que vemos ressaltar-se é a crise das epistemes e, digamos assim, a instauração da perda da aura da verdade cientificizante. Referindo-nos a Jean Baudrillard, poderíamos dizer que a ciência e a racionalidade têm de se haver com estratégias irônicas: "Transgredimos tudo, inclusive os limites da cena e da verdade" (BAUDRILLARD, 1991, p. 61).

No próprio centro dos sistemas racionais estabelecem-se essas estratégias que ironizam o poder e a relação de forças instituídas nesse centro. Diz-nos também Adriano Faccioli (2010, p. 36):

A ironia [...] aparece nos limites da realidade, possui um estatuto ontológico. Quando nos deparamos com ironias é porque nossos conceitos e expectativas oscilaram, As questões últimas ou limítrofes nos remetem para o que é da ordem da ironia. Perguntar-se acerca do sentido da vida, por exemplo. Para nós, seria uma ironia se a vida não tivesse sentido.

O objeto científico alterado parodiza-se, reduplica-se, como num jogo de espelhos deformantes. Torna-se paródico em suas formas e produz efeitos da realidade ou sua simulação, ativando o dispositivo ficcional:

Talvez quando se tiverem multiplicado as experiências como a do *Capricorne One*, em que uma expedição a Marte, fundamental para o prestígio dos Estados Unidos, que fora impedida no último momento, acabou por se desenrolar inteiramente nos estúdios da televisão do deserto, com retransmissão simulada, mas perfeita, em todos os ecrãs da terra (BAUDRILLARD, 1991, p. 74).

O poeta e o homem de ciência alcançam uma percepção intuitiva e criativa da poiésis, sem o preconceito humanista e sua autoridade, contrariando uma atividade identificatória, taxonômica, reduzida a regras e leis.

Isso levou Isabelle Stengers a colocar as ciências sob o signo do acontecimento e das singularidades, subsumindo a tese deleuziana, o que é discutido por Marcia Moraes, no artigo "Sobre a noção de rede e a singularidade das ciências" (2001-2002). Afirma a respeito:

Analisar as ciências sob o signo dos acontecimentos, tese deleuziana de Isabelle Stengers (1993), é aceitar - contra qualquer critério a-histórico e a-político - a possibilidade de um paralelo com a maneira pela qual Deleuze & Guattari caracterizam a filosofia, isto é, como um processo contingente (MORAES, 2001/2002, p. 57).

Isto é, consiste num processo em meio a multiplicidades, sem uma origem pré-fixada.

Moraes aponta para a concepção de *performance* que Stengers utiliza para pensar deleuzianamente os atores heterogêneos, ou aliados que engendram os agenciamentos científicos, de modo que a ciência torne-se

lugar de cruzamento da *poiesis* com a *praxis*. *Poiesis*, porque ele é o lugar de fabricação de um fato por meio de um dispositivo experimental. *Praxis* porque o fato não é um fim em si mesmo; ao contrário, ele abre um domínio de ação díspar, ele se endereça a outros atores e é disso que depende a sua existência (MORAES, 2001/2002, p. 59).

A própria noção de “experimental” no meio das ciências é um dispositivo que atua como uma ficção. Diz a autora do artigo sobre Stengers: “Falar de uma singularidade das ciências, como faz Stengers, significa afirmar o caráter contingencial das práticas científicas e, mais do que isto, significa considerá-las a partir de distribuições de errância, instáveis por natureza” (MORAES, 2001/2002, p. 57).

A partir dessas posições, Stengers traz a perspectiva de rede (Bruno Latour) e a inserção da noção da singularidade (Deleuze), aliando ambas, para mostrar que nos processos científicos as gêneses são fabricadas, inventadas, ficcionadas, aludindo nós, aqui, ao sentido foucaultiano.

Moraes faz as seguintes colocações constantes dos posicionamentos da tese de Isabelle Stengers:

Tal análise engendra conseqüências estéticas, políticas e éticas. Estética no sentido de que uma prática científica faz existir seres até então inéditos e, mais do que isto, a prática científica produz, dentre os homens, aqueles que se engatam na sua prática. Desse modo, o efeito estético da singularidade das ciências diz respeito a um processo de dupla produção: de um lado, os artefatos e de outro, os cientistas. Nas palavras de Stengers, estética designa de início uma produção de existência que releva da potência de sentir: potência de ser afetado pelo mundo sobre um modo que não é aquele de interação sofrida, mas de uma dupla criação de sentido, de si e do mundo (MORAES, 2001/2002, p. 60).

Também a defesa da função estética e sensível, desta vez das narrativas míticas e das singularidades aí constituídas, singularidades intensivas, nômades e móveis, num contingente de multiplicidades, dá-se no trabalho etnológico de Paes Loureiro (2003, p. 278): “uma metodologia pendular entre o documento (o científico e extra-estético) e a emoção (o estético)” permite operar um “corte cinematográfico, montagem poética”. Tendo como referência a exuberância do panorama amazônico que hibrida homem-rio-floresta, o etnólogo-poeta fala de “uma relação estetizadora tão dominante que, muitas vezes, se converte numa ética de relações sociais” (PAES LOUREIRO, 2003, p. 278).

Vislumbra-se uma condição poética do pensamento que se espalha rizomaticamente e nomadiza as ciências, as artes, a literatura, a filosofia, a etnologia e outros saberes e práticas contemporâneos, em meio ao emaranhado de acontecimentos em aproximação espacial ou temporal, mas organizados como redes, sem cair na determinação.

Mas nem nestes campos, nem no mito, nem na ficção a poiésis se esgota no acontecimento. Quando os mecanismos de poder sedimentam as realidades dentro de um horizonte normativo e

articulam epistemologias abortivas no tratamento dos modos de inteligibilidade que dão sentido às ciências, solicita-se o desempenho do sensível.

Encaminhamo-nos para o que Deleuze e Guattari (1995) denominarão de linhas de fuga linguagéticas. O mundo se transformou em lugares de relatos. Se considerarmos a questão platônica do “muthos”, como “palavra, discurso, relato, rumor, mensagem, conselho, resolução, fábula” (FAYE, 1996, p. 29), confirmaríamos mesmo que a contemporaneidade vive a ironia do objeto, sem tentativas de reconstituição da unidade perdida.

Enquanto isso, da fonte vem uma matriz sem fundo histórico. Na linha de visibilidade, linguagem, mito, ciência, literatura, artes escapam do olho orgânico da unidade didática e social do conhecimento e fazem passagem pela errância e pela estranheza, atraídos pelo pensamento do outro. Pelo pensamento outro.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Guaracy. Foucault: a ficção do lado de fora. **Suplemento Literário de Minas Gerais**, Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, ano 38, n.1274, p.14-16, nov. 2004.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- AUGÉ, Marc. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnoficção. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papirus, 1998.
- BAUDRILLARD, Jean. Novas interrogações das ciências humanas. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde**. Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. **As estratégias fatais**. Tradução de Manuela Parreira. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.
- BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução, prefácio e notas de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Iluminuras, 1993.
- BORGES, Jorge Luis. **Elogio da sombra**. 5. ed. Tradução de Carlos Nejar e Alfredo Jacques. São Paulo: Globo, 1993.
- COMMELIN, Pierre. **Mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1985.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. L. Orlandi *et al.* São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. O pensamento do fora. In: BADIOU, Alain. **Deleuze: o clamor do ser**. Tradução de Lucy Magalhães, revisão de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. p. 149-152. Anexos.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.
- _____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. v. 5.
- _____. **O anti-Édipo**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- FACIOLI, Adriano. **A ironia: considerações filosóficas e psicológicas**. Curitiba: Juruá, 2010.
- FAYE, Jean-Pierre. **A razão narrativa**. Tradução de Paula Martins. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

FEYERABEND, P. Novas fronteiras da ciência. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde**. Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de António Ramos Rosa e prefácios de Eduardo Lourenço. Lisboa: Portugalia; São Paulo: Martins Fontes, 1967.

_____. **A arqueologia do saber**. 4. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. Tradução de Jenny Kablin Segall. Prefácios de Erwin Theodor e Antônio Houaiss. Posfácio de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas Limitada, 1991.

MIELIETINSKY, E. M. **A poética do mito**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

MILNER, M. Metáforas e metamorfoses no imaginário científico: o exemplo da ótica. In: HENRIETTE, Bessis *et al.* (Org.). **Ciência e imaginário**: Centre de Recherche sur l'Imaginaire. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994. p. 27-53.

MIYAZAKI, Tiekô Yamaguchi. Que pode a criatura, entre criaturas, senão fazer literatura?. **Revista de Letras**, São Paulo: UNESP, v. 31, p.117-126, 1991.

MORAES, Márcia Oliveira. Sobre a noção de rede e a singularidade das ciências. **Revista Documenta**, ano 8, n. 12/13, p. 57-70, 2001/2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas**. 2. ed. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antônio Cândido de Mello e Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores).

PAES LOUREIRO, João de Jesus. Olhar ontológico. In: ALMEIDA, Maria da Conceição de; KNOBBE, Margarida; ALMEIDA, Angela Maria de (Org.). **Polifônicas Idéias**: por uma ciência aberta. Porto Alegre: Sulina, 2003. p. 277-279.

ROCHLITZ, Rainer. **O desencantamento da arte**: a filosofia de Walter Benjamin. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção, revisão de Márcio Selligmann. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ROSA, João Guimarães. **Ave, palavra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SERRES, Michel. **Filosofia mestiça**: le tiers-instruit. Tradução de Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

_____. **Hermes**: uma filosofia das ciências. Organização de Roberto Machado e Sophie Poirot Delpech. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

STEINER, George. **Linguagem e silêncio**: ensaios sobre a crise da palavra. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **A nostalgia do absoluto**. Coimbra (Portugal): Relógio D'Água Editores, 2003.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Ed 34, 2002.

THOM, R. Novas fronteiras da ciência. In: DESCAMPS, Christian (Org.). **Entrevistas do Le Monde** Tradução de Maria Lúcia Blumer. São Paulo: Ática, 1989.

Evangelismo e participação em Natal/RN: por uma cultura sociopolítica da mudança

Evangelism and participation in Natal/RN: a culture of sociopolitical change

Bruno César Ferreira de Barros Correia - UFRN

Dannyel Brunno Herculano Rezende - UFRN

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior - UFRN

RESUMO

Estudos realizados na comunidade de Felipe Camarão, Natal-RN, têm demonstrado que a intensa presença das igrejas protestantes não tem redundado na diminuição dos altos índices de violência e, de forma geral, uma melhoria na qualidade de vida de seus moradores. Aqui foi questionada a carência de uma ação intra-mundana mais efetiva das igrejas evangélicas, apesar dessa presença intensa e da defesa resoluta de elevados padrões morais. A presença de alguns elementos impeditivos aqui analisados dificulta, em muito, o papel transformador das igrejas. Em especial os seguintes: 1) falta de uma consciência de si, unida a uma intrincada estrutura disjuntiva que reduz a capacidade organizativa das igrejas, impedindo-as de se constituírem em sujeito histórico, isolando-as umas das outras e impedindo uma visão de conjunto e a percepção de sua força, bem como de seu possível papel como atores políticos; 2) apatia política dos membros das igrejas, muito semelhante à apatia da comunidade como um todo; 3) ausência de uma concepção paroquial no seio protestante que dificulta a percepção delas mesmas enquanto agente social; 4) uma concepção de salvação extremamente individualista; 5) indisposição para fazer parceria com outras organizações sociais presentes no bairro.

Palavras-chave: Igrejas Evangélicas. Transformação social. Violência. Periferia urbana.

ABSTRACT

Socio-religious studies on Felipe Camarão, a neighborhood of Natal, RN, has shown that the heavy presence of protestant churches does not mean reduction in the high index of violence and low indexes of life quality of its population. This article arises the lack of an intra-worldly action of the evangelical churches, in spite of their intense presence and their elevated moral patterns. Some elements that block the transforming role of the churches: 1) lack of self awareness, linked with an intricate disjunctive structure that vanishes their organizational capacity, blocking their historical subjectivity, segregating themselves, without a complete view of the scenario, and their political strength; 2) the same political apathy of the population as a whole; 3) lack in the Evangelical churches of a parochial perception of the role; 4) highly individualistic conception of salvation; and 5) indisposition to make partnership with another social organizations in the neighborhood.

Keywords: Evangelical Churches. Social change. Violence. Urban poor.

INTRODUÇÃO

Com o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, vem sendo realizada uma pesquisa de longa duração no bairro de Felipe Camarão, na periferia urbana da cidade de Natal, Rio Grande do Norte. O objetivo geral era compreender os novos movimentos religiosos na cidade de Natal em conexão com a dura realidade de um bairro que era tido então como o mais violento da cidade. Estávamos curiosos para entender que estranho elo era aquele, já constatado em outros contextos¹, que fazia progredir o número de igrejas evangélicas juntamente com os índices de violência. O número de evangélicos tem crescido no Brasil como um todo, mas esse crescimento parece se concentrar em lugares com índices sociais negativos, e de grande incidência de ações violentas.

Não era esse o objetivo inicial da pesquisa, mas a evidência do inesperado laço fez-nos redirecionar a pesquisa, e concentrá-la na questão da relação entre violência e religiosidade. Como existem poucos estudos que abordam a relação entre religiosidade e violência urbana, e normalmente se estuda a violência interna nas religiões, ou a violência simbólica, ou a violência fora do universo religioso sem ligação com o mesmo, entendemos que era pertinente fazer este estudo.

Foi aplicada aqui uma forma de pesquisar que chamamos de “**parceria cognitiva**”. Trata-se de uma metodologia proposta pelo autor, Orivaldo Lopes Jr. (2003), em sua tese de doutorado, e que visa construir um saber partilhado entre pesquisador e pesquisado, e que sirva a ambos, mesmo que ambos não partilhem dos mesmos objetivos. Implica, portanto, na supressão de toda ironia, e a explicitação dos motivos, e sua concordância. Esse modo de trabalhar tem sua origem no quadro da **compreensão** como a defendeu Dilthey², e se afasta da antiga Pesquisa Participante, pois os objetivos dos diferentes agentes envolvidos não são os mesmos. Acredita-se que na possibilidade de se ampliar as bases de uma parceria cognitiva com a academia, as possíveis ações transformadoras poderão ocorrer.

Neste caso em particular, a pesquisa partiu do pressuposto de que os agentes religiosos tinham interesse de alteração consciente das condições em que sua comunidade religiosa se encontrava, e para isso já aplicavam o saber teológico e o da tradição. Entretanto, devido a estrutura de disjunção entre o saber acadêmico e o saber não acadêmico, a população tem sido sistematicamente privada do saber acadêmico, gerado e gerador de preconceito mútuo.

Isso não retira da ciência sua responsabilidade e competência específica, isto é, não precisa abrir mão de sua objetividade, e nem de seu compromisso final com a descoberta científica, e sua independência diante de qualquer outra instância sociopolítica que não seja a da própria academia. A opção de se fazer tal parceria baseia-se, por um lado, na expectativa de se ampliar a produção acadêmica, com todos os benefícios pessoais e coletivos que isso traz, sabendo-se que a obtenção de dados nos campos de análise é muito mais eficaz quando há confiança mútua entre a academia e a não-academia. Por outro lado, estamos convencidos que qualquer agente social poderá, com a ajuda da ciência, exercer uma autocrítica, bem como uma crítica social, que vai beneficiar a eles mesmos e à sociedade como um todo.

¹ Ver pesquisa do ISER de 1992 sobre a baixada fluminense, cf. Rubem César Fernandes (1992), e os dados estatísticos de evangélicos em áreas como a periferia de São Paulo, e a cidade de Vitória, ES. A região da Serra, na grande Vitória é a que registrou proporcionalmente o maior número de assassinatos no Brasil em 2005, e também é uma das áreas mais evangélicas do Brasil.

² Cf. BRANDÃO, 1984; DESHAIES, 1997.

Há uma inelutável ética que fundamenta a prática da parceria cognitiva, e como tal, uma explícita tábua de valores que tem a humanidade como horizonte último. Apesar do primeiro mandamento dessa etiqueta ser o compromisso com o rigor científico, ela está sujeita à ética da humanidade como um todo. Na prática, essa responsabilidade ética só se efetiva através da escolha dos parceiros sociais com os quais vai construir o conhecimento. O pesquisador é responsável pelos parceiros que elege, sabendo que sua missão não é aplicar ou produzir uma simples técnica, mas de fazer ciência, isto é, construir instrumentos de crítica para se aproximar da verdade.

Esta pesquisa em particular vem preencher certa lacuna nos estudos da violência urbana em relação à religiosidade, mas talvez sua principal justificativa seja que ela tem permitido aplicações práticas em direção a uma transformação social urgentemente necessária num dos bairros mais carentes de Natal-RN. Foi feita com a esperança de que ela venha a interessar não só a outros pesquisadores, mas principalmente a comunidade em foco.

Foram os objetivos norteadores dessa pesquisa, 1) buscar uma compreensão acerca do surpreendente laço que liga o concomitante crescimento da violência com o número de igrejas evangélicas numa dada área; 2) servir, através da pesquisa, de espelho para a população moradora do Bairro de Felipe Camarão, para que esse possa ter recursos intelectuais para enfrentar a situação em que vivem; 3) desenvolver um quadro acurado da relação entre igrejas evangélicas e a sociedade onde estão inseridas; 4) conhecer em profundidade a realidade das igrejas no bairro, visando detectar os fatores que impedem uma interferência transformadora da presença das igrejas na realidade onde estão implantadas; 5) procurar saber se as igrejas estão mais ou menos abertas a interação com a comunidade na contemporaneidade ou se estão “blindadas” aos problemas a sua volta; 6) delinear enfim, os elementos que compõem a fragmentação do campo religioso numa dada região, e a ligação disso com a vocação estritamente religiosa do protestantismo evangélico brasileiro.

Considerando que “a violência tem tido sua escalada na sociedade atual e tem exigido a busca de reflexão e de soluções, e que ela está associada às crises institucionais, à pobreza e a desigualdade social” (PEREIRA, SANTOS, 2004, p. 7-8), resolvemos abordar essa questão da realidade cotidiana de Felipe Camarão, para darmos nossa parcela de contribuição.

O trabalho é composto, inicialmente, de um levantamento da realidade eclesial do bairro. Foram feitas entrevistas com alguns dos líderes religiosos das 58 igrejas evangélicas do bairro, a partir de um levantamento *in loco* feito no ano de 2006, bem como da membresia em geral, assim como da população no entorno das igrejas. Participamos diretamente dos movimentos e encontros de líderes evangélicos (Associação dos Líderes Evangélicos de Felipe Camarão – ALEF). Acompanhamos os índices estatísticos sociais do bairro para verificar a existência ou não de impactos de significativa relevância social para comunidade por parte da atuação integrada dos líderes religiosos ali contextualizados, e estamos não só mapeando as estratégias de enfrentamento à violência, de procura por uma melhoria na qualidade de vida dos habitantes, mas buscando compreender, acima de tudo, como as igrejas superarão os muitos desafios postos em comunidade sem se desviar de suas metas estritamente religiosas.

A PRESENÇA PÚBLICA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS NUM BAIRRO DE NATAL

Dentro dos princípios gerais de uma pesquisa participante, propusemos a alguns líderes de igrejas evangélicas no bairro de Felipe Camarão em Natal, RN, uma parceria cognitiva com o objetivo de aquilatar o potencial das igrejas evangélicas no enfrentamento dos desafios sociais do bairro. Estima-se que Felipe Camarão seja um dos bairros mais violentos da cidade e, também, um dos que têm a maior presença de igrejas evangélicas.

A pesquisa tem caminhado simultaneamente por duas vias: uma, a da criação e fortalecimento da ALEF como espaço de discussão dos desafios e da presença da Igreja; e a outra, de uma pesquisa de campo, na qual mapeamos e fotografamos todas as igrejas, fazendo contato com seus líderes com vistas à elaboração de um banco de dados.

Todavia, as igrejas têm encontrado muitas dificuldades e/ou desafios na relação com elas mesmas, com a sociedade civil e, de maneira ampla, com a comunidade. Por isso, interessou-nos aqui captar não só a situação em si dessas dificuldades, a representação ideológica que facilita e obstaculiza a presença e ação pública/social das igrejas, mas as possíveis soluções e encaminhamentos encontrados para fazer frente aos problemas sociais amplos dos quais a violência se destaca. Interessa-nos, então, compreender as estratégias silenciosas que se operam na intra-relação das igrejas e sua membresia, a inter-relação dessas com as demais igrejas e com a sociedade de modo geral, assim como os factíveis caminhos tomados frente a uma áspera realidade social.

Felipe Camarão: um bairro de extremos

Segundo o Censo de 2000 (IBGE, 2002), a população de Felipe Camarão era de 45.907 habitantes, vivendo numa área de 663,4 ha³. As terras do atual bairro Felipe Camarão pertenceram à viúva Machado, esposa do comerciante Manoel Machado, que em 1962 vendeu parte das mesmas ao empresário do setor imobiliário Raimundo Paiva (GERNA Agropecuária). Em 1964, Gerold Geppert efetuou o registro de outra grande área, instituindo o loteamento Reforma, esperando estabelecer no mesmo um plano urbanístico que, por conta de invasões, não se concretizou. O nome do bairro é uma alusão ao índio potiguar Felipe Camarão que se notabilizou na luta pela expulsão dos holandeses.

O crescimento populacional ocorrido nos anos de 1958 a 1980, se deu principalmente a partir da chegada de migrantes do interior do Estado, e da construção de conjuntos como o de Felipe Camarão 2 dentro do Programa de Remoção de Favelas, ou PROMORAR. Em 1982 foi construído o Conjunto Jardim América pela Associação de Poupança e Empréstimo do Rio Grande do Norte (APERNA), com um perfil de classe média.

Em 15 de maio de 1976, foi criado o Conselho Comunitário de Felipe Camarão, por iniciativa de líderes locais como Abraão Lira e Francisco Roberto, quando a população 7 começou a se reunir embaixo de um abacateiro para discutir a falta de água e de energia elétrica. No primeiro momento, visavam obter a construção de um posto de saúde, conseguido através de ajuda financeira americana e do trabalho de mutirão dos habitantes do bairro (CASTRO, 2005, p. 8).

³ Em 1993, o bairro teve seus limites redefinidos pela Lei nº 4.330, de 05 abril do referido ano, publicada no Diário Oficial do Estado em 07 de setembro de 1994.

Na história do bairro, é notável a presença e participação da igreja católica na organização dos moradores e no combate aos problemas sociais. Com terrenos adquiridos junto à Prefeitura, a Igreja Católica construiu alguns templos em regime de mutirão, e incentivou a criação do referido Conselho.

Alguns desses equipamentos foram construídos em sistema de mutirão: a igreja e a primeira escola (Escola União do Povo, na Rua Indomar), sob a orientação do Pe. Thiago, elo entre a comunidade e o poder público. Os moradores do lugar, na época desses primeiros trabalhos comunitários, recebiam doação de alimentos da *Aliança para o Progresso* (CASTRO, 2005, p. 8).

O Índice qualidade de vida, no que tange ao saneamento básico, por exemplo, em 2000 era de 0,27, só perdendo para os bairros de Salinas e Guarapes. No que tange a renda, só perdia para o bairro de Mãe Luiza, e a mesma tendência ocorria nos demais índices sociais. Nessa década que já caminha para seu final, no entanto, o bairro tem passado por grandes mudanças nesses índices. Fatores como uma sucessão de governos a nível local, estadual e nacional com políticas públicas para as cidades, e luta para diminuição das assimetrias regionais, bem como a própria presença de agentes sociais no bairro, como inúmeras ONGs, associações de moradores, mas principalmente a presença do Estado, vem alterando o quadro de violência e melhoria dos índices sociais.

Novamente é difícil aquilatar o papel das igrejas nesse processo. Elas têm acompanhado a modernização social, isto é, elas têm tido condições de proliferar por conta da melhoria social? Já defendemos noutras ocasiões o princípio de que para compreensões do fenômeno religioso, nada melhor do que o conjunto dos componentes do campo religioso (LOPES JR., 1999). Não se trata de isolar os campos, mas respeitar sua condição de agentes ativos por si mesmos, e não meros reflexos de outras forças sociais ou mesmo psíquicas.

Dito isso, é fundamental observar que a comunidade de Felipe Camarão apresenta atualmente um quadro de intensa complexidade e densidade social. Os desafios que se impõem sócio-estruturalmente são inúmeros. No âmbito socioeconômico, por exemplo, as questões de renda, educação e moradia que se colocam dentro da mais simples cotidianidade de seus moradores, são bastante problemáticas; e nesse sentido, os indicadores do IBGE (2002) relativo às áreas referenciadas são postos sempre em argumentação como elementos fundamentais de análise e de comprovação das baixas condições de vida humana no bairro⁴.

Por outro lado, não dissociado a tal realidade, e por isso mesmo fortemente marcado por ela, as questões socioeconômicas que se desdobram em seu espaço, e acima de tudo as relações sociais travadas em comunidade dela decorrente, produzem contemporaneamente um quadro social e político fortemente diversificado, caracterizado pela presença e ação de atores múltiplos e agentes no bairro. Observa-se com isso que há uma dinâmica de vida política representada por entidades comunitárias diversas, por organizações não-governamentais (ONGs) e unidades religiosas de múltiplas confissões.

Para se ter uma idéia, em um sintético panorama, pode-se dizer que pesquisas anteriormente realizadas na comunidade (REZENDE, 2007), constataram, para um plano estritamente político, a existência de 16 entidades representativas: 2 conselhos comunitários; uma diversidade de centros e associações, totalizando um número de 6 unidades; 2 clubes de mães; 2 grupos de idosos; 3 ONGs e 1 fundação.

⁴ Cf. Indicadores sociais do IBGE 2000.

No que diz respeito aos organismos de orientação religiosa, Lopes Jr. (2007, p. 1-4) apontou, em pesquisa feita em 2006, um número de 58 Igrejas evangélicas; 2 Salões do Reino das Testemunhas de Jeová; 6 igrejas católicas e 3 centros espíritas. No caso das igrejas protestantes, objeto de nosso interesse, avalia-se que sua participação numérica tenha evoluído para 87 pontos de culto em 2011.

De qualquer forma, levando-se em conta a disposição dos atores sociais acima relatadas, é essencial de nossa parte traçar um olhar de maior profundidade sobre tal realidade, pois a configuração que se desenha perpassa, a olhos mais atentos, a simples quantitatividade dos atores imersos em um espaço social “problemático” ou, como nos informa Bruno César Correia (2008) em recente trabalho monográfico, em um “ambiente de grande tensão social”.

ALEF – UFRN: Uma Parceria Cognitiva

Em agosto de 2003 a Igreja Batista Viva⁵ em parceria com a Visão Mundial realizou em Natal o Seminário Estratégico: *Modos de enfrentamento à pobreza em Natal*. Na ocasião, o Prof. do Departamento de Estatística da UFRN Mardone França (2005) apresentou um trabalho no qual descrevia os índices sociais e a situação de cada bairro de Natal em relação aos referidos índices. Na medida em que apresentava seu trabalho, ficava evidente que a região Oeste de Natal, e em especial o bairro de Felipe Camarão, era a que tinha os piores índices sociais e as maiores taxas de ameaça à vida por questões de violência, problemas de saúde e renda familiar ínfima.

Com a atenção voltada para aquele bairro, os participantes da Igreja Batista Viva procuraram conhecê-lo melhor. Ao mesmo tempo, a linha de pesquisa “Religião e Sociedade”, do Grupo de Estudos da Complexidade, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte desenvolvia uma pesquisa sobre as atuais configurações religiosas na cidade de Natal. Como pesquisadores e participantes da referida igreja, vimos nisso uma oportunidade de focalizarmos o estudo sobre a religiosidade em Natal em um bairro específico.

Nossa compreensão dos estudos da religião se distancia da tradicional ciência social da religião. Não tomamos por condição epistemológica o ateísmo metodológico, pois entendemos que tal postura indica valorativamente que só o ateísmo condiz com a ciência. Como pesquisadores que desejam, e que nada têm contra a fé religiosa, muito pelo contrário, a admiram a ponto de estudá-la, sentimo-nos perfeitamente a vontade de trocar informações com os evangélicos de Felipe Camarão⁶.

As informações que recebemos foram úteis na elaboração de nosso estudo sobre a relação entre religião e sociedade. Isso nos rendeu prazer cognitivo e nos ajudou em nossa profissão acadêmica. As informações obtidas têm sido submetidas a métodos e teorias que a prática científica nos provê, para em seguida serem devolvidas para os informantes. A expectativa é no sentido de que funcionemos como um espelho fiel e revelador, o qual fornecerá a imagem que servirá para o aperfeiçoamento das igrejas em sua atuação social, possibilitando o desenvolvimento da qualidade de vida daquela população. Todos nós, parceiros dessa atividade cognitiva, teremos que avaliar nosso real compromisso com o saber e a determinação com a qual recusamos o não-saber.

⁵ Uma Igreja da Convenção Batista Brasileira, organizada em 23 de novembro de 2002 no bairro de Lagoa Nova, Natal-RN.

⁶ O coordenador da pesquisa é pastor evangélico, e um dos bolsistas também é evangélico, mas a aproximação dos evangélicos de Felipe Camarão foi sempre na condição de pesquisadores religiosos da religião, na compreensão de que isso nos obriga a uma redobrada atenção epistemológica de auto-crítica. Em oposição a Bourdieu, 1987.

Para que ocorra uma real parceria cognitiva, é preciso haver um envolvimento aberto e ativo. Essa oportunidade aconteceu quando, em dezembro de 2004, fomos convidados a dar uma palestra numa reunião de pastores e líderes evangélicos naquele bairro, em função dos estudos que iniciávamos. Logo após a palestra, fomos surpreendidos pela repentina disposição dos participantes de se organizarem numa associação que incluísse pastores, líderes de mulheres e de jovens, e todos os demais líderes evangélicos de Felipe Camarão. Assim nasceu a ALEF para a qual temos atuado, como equipe de pesquisadores, como uma espécie de consultores acadêmicos.

Coleta de dados: o início de uma compreensão transformadora

Paralelamente ao surgimento da ALEF, nós da UFRN fizemos em 2005 uma coleta de dados sobre a realidade religiosa do bairro, seguindo a técnica da varredura. Através de um cuidadoso processo de visitação a todas as ruas e travessas do bairro, encontramos os dados que foram anteriormente citados sobre a quantidade de pontos de culto.

Cada Igreja foi fotografada e seu endereço anotado para facilitar o trabalho de entrevista com seus líderes. Todas as informações têm no banco de dados, seu espaço para armazenamento. Paralelamente, outros pesquisadores do Grupo de Pesquisa observaram outros aspectos das mesmas igrejas, como a liturgia, a prédica, a música, a arquitetura, etc.⁷

Surpreendeu-nos de imediato o número de igrejas. Em 2001, a Serviço de Evangelização da América Latina (SEPAL), uma organização evangélica para-eclesiástica, realizou na cidade inteira de Natal um levantamento de dados também com a técnica da varredura e encontrou no mesmo bairro somente 33 igrejas evangélicas⁸. A diferença entre os dois números pode se dever a dois fatores que se complementam: crescimento do número de igrejas em 4 anos e falhas na pesquisa da SEPAL. Com as entrevistas, poderemos descobrir quais igrejas surgiram nesses últimos 4 anos, e com isso saber qual foi a taxa de crescimento. Quanto às possíveis falhas, elas são perfeitamente possíveis, pois muitas das igrejas descobertas nessa última pesquisa estavam em locais de muito difícil acesso, e é bastante improvável que tenha sido possível percorrer todas as ruas e travessas de Natal em 2001.

De qualquer forma, o número de 58 igrejas num bairro com menos de 50 mil habitantes é um número significativo. Essa imensa capilaridade das igrejas evangélicas num bairro com os problemas sociais que tem Felipe Camarão levanta a questão: qual tem sido o papel das igrejas evangélicas na alteração desse quadro?

Essa questão já foi colocada várias vezes nos estudos da religião, e já se chegou a certo consenso de que não é plausível se esperar de um grupo religioso uma atitude politicamente diferente daquela à qual o grupo faz parte. Entretanto, o restante dos moradores do bairro que estão agrupados em qualquer forma de instituição, como associações e conselhos de moradores, geralmente possui alguma agenda política. Portanto, só o fato de estarem organizadas em grupo, as igrejas se vêem forçadas a colocar em discussão a situação em que vivem, e articular algum tipo de reação: negação da responsabilidade, espiritualização dos problemas ou elaboração de alguma estratégia

⁷ Vários desses trabalhos foram transformados em monografias de final do curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ver Priscila Ferreira, 2005; Anaxsuell Silva, 2005 e Bruno César Correia, 2008.

⁸ Na verdade, foram 32 igrejas, pois as duas igrejas Batistas da Rua Arco Íris são a mesma que naquela ocasião se reunia nos dois lugares ao mesmo tempo enquanto construíam seu templo. Cf. Relatório SEPAL, 2002.

de ação. Além do mais, o próprio discurso evangélico de um comportamento isento de exageros, e da busca por honestidade e disciplina deveria provocar algum tipo de alteração, pela quantidade de seguidores no bairro.

A ALEF surgiu por conta dessa questão, e em especial da constatação de que um grupo que possuía 58 igrejas num único bairro deveria ter uma presença política mais destacada. A experiência de pesquisa aponta para a constatação de que tal força não está sendo utilizada por conta de uma visão teológica inibidora e da falta de articulação intereclesiástica. A questão do capital político tem vindo à consciência das igrejas evangélicas no Brasil. Entretanto, nesse ponto ela em nada alterou a mesma percepção surgida da população de modo geral, isto é, que capital político é para ser revertido em benefício pessoal ou corporativo. Essa percepção generalizada entre a população brasileira deveria se chocar com presumíveis posturas éticas das igrejas, no entanto isso parece não acontecer.

Quanto à crônica inabilidade de relacionamento entre as igrejas de denominações diferentes, a teoria do mercado religioso, desenvolvida por Pierre Bourdieu (1998; 1989), é um instrumento útil para entendê-la. Um espaço populacional tão restrito para tantas igrejas certamente provoca uma disputa de mercado. Cada uma dessas igrejas precisa sobreviver, isto é, tem contas para pagar, material a comprar, agentes para sustentar... e depende do suporte financeiro dos membros que consegue reunir.

Existe um constante trânsito religioso (ALMEIDA; MONTERO, 2007) entre os fieis das igrejas evangélicas. Esse fenômeno parece provocar uma atitude de constante precaução e crítica mútua por parte dos líderes religiosos. Com o tempo, esse mútuo mal estar fica crônico e o intercâmbio fora das estruturas denominacionais, e mesmo dentro delas em menor escala, é praticamente impossível. De modo que, não é possível dizer que “os evangélicos estavam presentes em Felipe Camarão no início de 2007 através de 58 igrejas”. Mais correto seria dizer: “Existiam 58 igrejas, na sua grande maioria, isoladas entre si, e que só para efeito de taxionomia podem ser chamadas de evangélicas”.

O fato daquelas 58 igrejas serem “evangélicas” não cria nelas um sentimento de pertença mútuo. Apesar de existir entre os evangélicos um forte corporativismo, não existe um *esprit de corps*⁹. Facilmente esse último se degenera em corporativismo, mas é difícil ocorrer o contrário. De modo que, as 58 igrejas são unidades em si mesmas da mesma forma que os indivíduos são unidades em si e por isso não conseguem se constituir em cidadãos, e daí em sujeitos.

A grande quantidade de igrejas não significa nada para a transformação social *a priori*. Isso vai contra a crença religiosa que a mudança da sociedade vai acontecer quando a totalidade – ou pelo menos a grande maioria dos indivíduos se regenerarem. Crença essa que é um dos pilares do fundamentalismo, e certamente um dos vários entraves ideológicos que impedem a ação social transformadora das igrejas. Portanto, a questão é o que **cada igreja** faz ou pode fazer para alterar o quadro socialmente negativo em que vive. Se essa questão não surge na dimensão individual de cada igreja, por que esperar que elas pensem nisso coletivamente? Embora pareça ser óbvio que se houvesse uma atuação conjunta de todas, ou da maioria das igrejas, o impacto seria muito maior.

Difícilmente haverá um impacto transformador das igrejas no bairro de Felipe Camarão enquanto elas não fizerem uma revisão doutrinária de certo alcance. A idéia de que basta uma pessoa se converter para que todos os problemas dela e com ela relacionados vão ser solucionados tem

⁹ Ver Rogério Cezar de Cerqueira Leite em artigo publicado na Folha de São Paulo em 7/4/2006: Disponível em: http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto. Acesso em: 19 set. 2007.

levado as igrejas à irresponsabilidade social. Mas não nos parece legítimo crer que alienação social seja ontologicamente inerente às religiões em geral nem aos evangélicos em particular. Os muitos casos que negam esse dogma desautorizam-no.

O esforço contra a fragmentação do campo religioso, e em especial nesse caso, o evangélico, só vai ter sentido se as unidades eclesiais envolvidas compartilhem uma expectativa mínima de transformação social. A ALEF é uma tentativa heróica de superar o isolamento entre as igrejas, mas seu alcance é muito limitado. A pergunta que os líderes evangélicos fazem é: “Para que, a ALEF?” A resposta “Para mudar a realidade do bairro”, não faz nenhum sentido para a maioria deles, pois eles crêem que ao evangelizarem os moradores de Felipe Camarão estão mudando sua realidade. Só que a prática está negando essa teoria.

O estudo e constatação do isolamento já é em si uma indicação de caminho para as igrejas. No estudo das causas desse quadro, a noção de mercado religioso é mais heurística do que o estudo das diferenças doutrinárias entre as igrejas. Pelo que pudemos constatar, a questão doutrinária é acionada depois que se constata a ameaça da igreja concorrente para o capital religioso. Não se faz das questões doutrinárias “cavalo de batalha” a não ser *a posteriori*. O hábito de se discutir doutrinas foi praticamente extirpado do meio evangélico. Um dos motivos, pelo que podemos supor, é que a rigor não existem grandes diferenças doutrinárias no cerne da *Weltanschauung* evangélica. As grandes diferenças são só periféricas, e eles sabem disso. O problema é a visão de igreja e sociedade que cada uma tem. Em termos sociológicos, o problema não é a teodicéia, mas a *sócio-dicéia* das igrejas.

Como já foi anteriormente apontado, a pesquisa pretende funcionar como um espelho para que as lideranças evangélicas do bairro de Felipe Camarão enxerguem sua força e possam colocar em discussão e ação o sentido da política, bem como a luta por melhorias sociais no qual a violência, elemento de grande preocupação, possa ser superada. Ao mesmo tempo, mostrar a desnecessária competitividade entre as igrejas, pois mesmo que cada Igreja tenha 100 membros, o que seria uma previsão muito otimista, o bairro ainda teria mais de 44 mil pessoas não evangélicas a serem conquistadas. Mas, ainda mais importante do que isso, é mostrar que mesmo tendo todos os moradores como membros das igrejas, o que dificilmente ocorrerá, ainda assim a sociedade não mudaria substancialmente, pois ela não é constituída da soma de seus indivíduos, ela é mais e menos ao mesmo tempo, de modo que não é a quantidade que vai fazer a diferença.

Teo-socio-dicéia: a face pública das igrejas evangélicas

Da mesma forma como existem entraves de natureza ideológica que servem de obstáculo à população pobre de fazer impor sua vantagem numérica na definição das políticas públicas que a beneficiaria, os evangélicos desse extrato social também se acham bloqueados. Nesse caso, entretanto, eles convivem em grupos organizados e estão constantemente expostos a discursos, por eles mesmos produzidos. De que forma esses discursos explicam teologicamente a sociedade em que vivem?

Peter Berger (1985), em seu livro *O Dossel Sagrado*, já havia indicado que toda Teodicéia – construção do universo simbólico específico de um grupo religioso é também uma socio-dicéia, isto é, uma representação simbólica do que é a sociedade. A atual presença dos evangélicos na política, grandemente contrastante de sua ausência até 1989, indica que pelo menos cresce uma consciência de sua potencialidade numérica numa democracia extremamente contábil como a nossa. O corporativismo, entretanto, faz com que esse *handicap* seja reinvestido em sua própria sobrevivência institucional.

Falar de cidadania na cotidianidade dos fiéis parece ser “politicamente incorreto” na maioria das igrejas evangélicas populares. A não ser que o discurso venha revestido de uma interpretação moral e religiosa do fenômeno. Dessa forma, a possível solução para os problemas também está na moral individual e na religião. A Teologia da Prosperidade como expressão racionalizada do neo-pentecostalismo, se encaixa perfeitamente nesse quadro, pois assume explicitamente que a solução da pobreza está disponível àqueles que são incorporados à Igreja, na medida em que esses adotam outra postura moral. Temos aqui de modo exacerbado um dos elementos que compõem a ideologia da teo-socio-disséia dessas igrejas: o individualismo¹⁰.

Portanto, o isolamento das igrejas é um grande obstáculo ao impacto social das igrejas. Sem uma visão de conjunto, elas não podem perceber sua força e seu papel como atores políticos. A possibilidade de agrupamento é sistematicamente boicotada por uma intrincada estrutura disjuntiva. As igrejas pertencem a denominações diferentes, as igrejas da mesma denominação pertencem a ministérios diferentes, as igrejas do mesmo ministério pertencem a linhas diferentes. Além do mais, cada uma vê a outra como concorrente no mesmo mercado de almas. Nesse ponto, o narcisismo das pequenas diferenças atinge seu máximo, pois a adesão de um crente novo a outra Igreja é uma dolorosa ferida narcísea. Por conta disso, grande percentual do conteúdo dos discursos é empregado na desvalorização da Igreja concorrente. O acúmulo desse discurso vai criando uma sedimentação de rancor mútuo, mantendo as muralhas cada vez mais altas e impermeáveis.

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA EM FELIPE CAMARÃO

O contraste entre a proliferação de igrejas e a proliferação da violência talvez não seja tão surpreendente assim, pois a violência pode acabar servindo de estímulo para as pessoas aderirem a uma Igreja. No entanto, se as pessoas o fazem na busca de uma proteção maior, esse crescimento está ameaçado, pois tem sido grande o número de igrejas invadidas e líderes evangélicos agredidos e até mortos.

Desde seus primórdios, a questão do papel social das igrejas estava colocada para a Sociologia norte-americana. Aliás, a própria Sociologia surgiu nos Estados Unidos na penúltima década do século XIX como um esforço das igrejas evangélicas de influírem na nova sociedade urbana que se impunha. Nessa época, os teólogos evangélicos estavam às voltas com uma Teologia chamada de Evangelho Social, e eles viam a Sociologia como ferramenta útil na atuação social da igreja.

A Sociologia nos Estados Unidos, que teve um rápido crescimento nas instituições universitárias – muitas delas ligadas a denominações protestantes, beneficiou-se da legitimação que a religião lhe deu, mas o contrário também ocorreu: o discurso de muitos desses pais-fundadores era de legitimação e valorização da religião na sociedade. É o que Lampers-Waller (1991, p. 298) chama de “relacionamento simbiótico”. Esse relacionamento teve efeitos importantes na configuração do perfil sociorreligioso do Protestantismo como teve no estabelecimento da Sociologia como disciplina científica.

¹⁰ Esse aspecto por si só já desautoriza a aproximação do neopentecostalismo com a pós-modernidade, pois ele nada mais é do que a adoção do espírito empreendedor individualista do capitalismo globalizado.

Antigos líderes religiosos protestantes vislumbravam um relacionamento íntimo entre religião e Sociologia. Por exemplo, em 1899, numa palestra, o professor G. Taylor do *Chicago Theological Seminary*, destacou o seguinte: 'Religião é relacionamento, a Igreja está na sociedade para torná-la cristã e deve, portanto incorporar o ideal social. Isso envolve uma ciência sociológica da sociedade cristã na qual Deus está presente' (LAMPERS-WALLER, 1991, p. 287).

Um exemplo da influência que os protestantes tiveram sobre as Ciências Sociais no início do século XX foi a adoção pelo *USA Bureau of the Census* de uma unidade geográfica de tabulação de dados em regiões urbanas (posteriormente estendeu-se para áreas rurais) chamada de *censustracts*, que foi criada pelo Dr. Walter Laidlaw para a Federação das Igrejas de New York em 1900 (LOPES JR., 2003). Uma associação de Igrejas analisou as mudanças em cada comunidade para indicar onde as atividades dessas Igrejas poderiam ser expandidas, e para tanto, criou unidades geográficas que acabaram por ser empregadas como extensão básica para o censo norte-americano. Se isso tivesse ocorrido no Brasil, seria o equivalente a utilizar as paróquias católicas como unidades de análise.

No Brasil, entretanto, não houve essa preocupação de nenhuma das partes. Até porque aqui nunca houve uma expressão significativa do Evangelho Social. Do lado da Sociologia, por sua vez, a influência dos pensadores franceses impôs uma agenda completamente diversa. Uma exceção, foram os estudos de Emilio Willems (1940, 1961, 1967) que poderiam ter alguma semelhança com os objetivos que motivaram os primeiros trabalhos da Sociologia Norte-americana. Mas a disjunção igreja-academia já era enorme tanto lá como aqui, de modo que, na prática, pouco foi aproveitado.

Durante muito tempo cultivou-se a idéia de que não se pode esperar das igrejas um papel ativo na transformação social. Ao que tudo indica, hoje, sob novos contextos e novas dinâmicas socioreligiosas, as coisas caminham para novas reflexões e as respostas vêm sendo observadas na prática com o maior envolvimento das igrejas protestantes nas questões sociais (BURITY, 2006). É preciso sempre lembrar que, de um ponto de vista sócio-científico, igrejas são instituições feitas com o mesmo material com o qual a sociedade como um todo é feita, e não é adequado exigir delas muito mais ou menos do que não está presente, ou não pode estar presente, na sociedade como um todo.

Já no primeiro século da era cristã¹¹, a igreja sofreu o primeiro impacto desagregador em relação à sociedade que foi o não reconhecimento de sua legitimidade pela comunidade judaica, no seio da qual havia sido gestada, e a recusa do império romano em reconhecê-la como mais um movimento religioso. Desse modo, os cristãos escaparam de se tornar em mais uma seita judaica, ou num movimento subterrâneo, secreto e sectário. Entretanto, em alguns momentos e locais secularizar-se foi a única alternativa, mas graças à sua imensa capilaridade, a igreja cristã acabou se erigindo como força política suficientemente grande para confrontar o império, que estrategicamente a incorporou como religião do Estado. Embora ela tenha se beneficiado dessa aliança, por pouco não se transformou perpetuamente em mero instrumento ideológico do império que está no poder.

Até então, igreja cristã e sociedade eram instâncias distintas e até opostas. Com a aliança estatal, as duas posturas se romperam ostensivamente. Foi então que os Pais do Deserto, os eremitas e os monges começaram a afirmar, com a própria vida o paradigma extra-mundano, propondo o ascetismo como forma superior de espiritualidade. Ao mesmo tempo, a hierarquia eclesiástica defendia com sua prática o paradigma oposto. Essa igreja cristã hierárquica, via-se como expressão do Reino de Deus, e como tal, reguladora dos reinos deste mundo.

¹¹ Parte dessas reflexões está presente em Lopes Jr. (2009).

A Reforma Protestante inovou ao propor uma síntese Igreja-Sociedade por meio do serviço e do exemplo. Martinho Lutero ainda trazia a idéia de dois reinos visíveis, mas soube aproximar o intimismo monacal do espírito conquistador da hierarquia, e acabou por criar um ascetismo intramundano. Com isso, a igreja cristã passou a exercer sua ética no seio da sociedade e não à margem. João Calvino tornou tal postura ainda mais clara, quebrando de vez a lógica medieval e criando um terreno livre para o desenvolvimento da racionalidade econômica e da acumulação burguesa da Modernidade (WEBER, 2004).

Tanto a postura luterana como a calvinista mantiveram uma relação oficial departamentalizada da igreja cristã com a estrutura de poder da sociedade, beneficiando-se com isso, enquanto a relação de tensão com a estrutura social se daria por meio dos fiéis em seu dia a dia. Isso escandalizou alguns cristãos que optaram por uma Reforma mais radical, estendendo a ética individual e contrapondo-se à ética social dos demais reformadores. Por terem se tornado alvo de perseguição tanto de católicos como de protestantes, esse grupo desenvolveu postura extra-mundana coletiva. Ao mesmo tempo, alguns desses grupos desenvolveram modos de resistência não violenta, semente de uma ética social de grande alcance (WILLIAMS, 2000).

Esse cardápio de opções reaparece na relação das igrejas evangélicas com a comunidade, com a sociedade e suas instituições. Às vezes elas rejeitam tudo que for extra-eclesiástico, e se fecham num ascetismo extra-mundano. Outras vezes tentam controlar politicamente, através de uma campanha corporativista, a eleição de seus membros para cargos legislativos e executivos.

De qualquer forma, parece haver uma tendência em lugares de elevada tensão social, traduzida em violência, dos moradores se tornarem mais receptivos à mensagem religiosa. Resta-nos saber se essa busca é uma forma de conforto simbólico, ou uma forma alternativa e preliminar de organização social. Nesse segundo caso, é preciso que tais agentes se perguntem até que ponto eles estão atuando na criação dessas redes de suporte, para não provocarem grave decepção futura.

Mas qual então seria o tipo de intervenção social que as igrejas poderiam desenvolver para alterar o *status quo* de violência e, de forma geral, pleitear melhores condições de vida humana em uma realidade social problemática? Uma das áreas de maior potencial transformador é a comunidade familiar. É de lá que é deflagrada grande parte dos problemas de violência. Não só na violência doméstica propriamente dita, mas na ausência de uma estrutura familiar que dê suporte ao desenvolvimento das crianças, e com isso, impeça seu envolvimento com as quadrilhas, gangues e torcidas organizadas (que em Natal têm tido atitude violenta). A igreja é uma das poucas instituições sociais que tem acesso ao universo familiar, e poderia servir-lhe de suporte mais eficaz.

Parece faltar às igrejas uma perspectiva mais dinâmica das famílias. Essa perspectiva que é um problema forte na igreja católica poderia ser menos rígida nas igrejas evangélicas. Outra área seminal seria a educação para a cidadania. Dos púlpitos e das escolas bíblicas dominicais, incentivos à participação nas questões sociais mais urgentes poderiam ocorrer, através de uma estreita ligação entre teologia e prática social em direção de uma sensibilização da membriezia. Isso, possivelmente, teria um acentuado efeito mobilizador, especialmente se levarmos em conta a extensão de seu alcance. Mas como nos lembra, também, Edgar Morin, “quem vai educar os educadores?” A liderança pouco faz avançar a responsabilidade cidadã dos fiéis porque ela mesma se encontra, muitas vezes, numa posição de retaguarda. Porém, é de se indagar a estes líderes: “se você crê que os convertidos são melhores cidadãos, o que estão fazendo para ensinar-lhes essa cidadania?”

NOVAS DINÂMICAS SOCIO RELIGIOSA SEM FELIPE CAMARÃO: INÍCIO DA MUDANÇA?

O que se observa, contudo, nessas últimas visitas ao campo, dentro de novas reconfigurações e possibilidades políticas e sociais, é a adoção de uma postura mais engajada, por parte de algumas lideranças protestantes, com respeito às questões sociais do bairro, especialmente entre aqueles filiados à ALEF. Isso, evidentemente, tem suscitado o início de uma igreja mais sensibilizada para com os desafios sociais comunitários.

Nesse sentido, a pergunta que inicialmente fazíamos se as igrejas evangélicas, em face da atual realidade, negariam a responsabilidade, espiritualizariam os problemas ou se moveriam no sentido de uma articulação voltada para uma ação de maior visibilidade na comunidade, parece encontrar respostas em iniciais atitudes e ações por parte de algumas igrejas e religiosos do bairro.

Ora, tal reflexão era, para o momento, e é, para atualidade, extremamente necessária a despeito dos elementos impeditivos que tornavam, e continuam a tornar, as igrejas pouco operantes. Todavia, se constituía, e se constitui, como um passo fecundo, problematizado, que possibilita pensar factíveis alternativas, encaminhamentos e até mesmo mudanças para a comunidade.

Tal questionamento insurge dentro da compreensão de que as igrejas não são entidades “neutras” e que agem no condicionamento da realidade concreta em que se acham. As igrejas vivem historicamente e não podem, assim como Paulo Freire (2006), aceitar sua neutralidade em face da história. É dentro de tal perspectiva que a atuação da ALEF, mostra-se fundamental, pois as igrejas evangélicas de Felipe Camarão começam a assumir uma postura de maior diálogo com os demais atores sociais. As igrejas têm reconhecido que não se constituem como os únicos agentes comunitários, pois outros atores também fazem parte da mesma realidade, de maneira inoperante e frágil, algumas igrejas vêm desenvolvendo uma consciência em que a superação de um quadro social amplamente enraizado em questões históricas demandam sujeitos coletivos múltiplos, formações de alianças e consolidação de forças, em outras palavras, da necessidade de construção de um *bloco histórico* no sentido da construção de uma *hegemonia* (GRAMSCI, 2000) para vencer determinados obstáculos sociais.

Tal perspectiva evidencia aquilo que Joanildo Burity (2006) concebe, para um plano social mais amplo, como nova dinâmica da participação por parte dos agentes, organismos religiosos a travar parcerias, relações e formular as redes de ação pública na atualidade¹². Fenômeno recente de aspecto nacional em que as igrejas protestantes se inserem na vida pública de forma mais participativa e crítica a partir da redemocratização brasileira.

Por fim, esse momento é visto em Felipe Camarão com novos olhos e sob novas problemáticas: do ponto de vista da Igreja, como atuar socialmente, romper com determinados obstáculos, muito deles internos à igreja, sem fugir de seus assuntos estritamente religiosos? do ponto de vista da ação social como fazer frente aos desafios sociais, tão grandiosos e aparentemente infundáveis, imersos em uma realidade onde a comunidade encontra-se apática sociopoliticamente.

¹² Sobre participação social e política citamos, entre outros, como trabalhos de referência: BORDENAVE, 1994; DAGNINO, 1994; DALLARI, 1994; PATEMAN, 1992 e PUTNAM, 1996.

Temos como principais vias futuras de exploração, sabermos qual seria o tipo de intervenção social que as igrejas poderiam desenvolver para alterar o *status quo* da violência. Há questões de ordem do dogma religioso adotado – e isso exige um elevado grau de respeito do pesquisador para não impor sua visão de mundo e desrespeitar aquilo que para as pessoas religiosas lhes é sagrado, mas também questões de ordem estratégica, e aqui a academia pode dar sua contribuição.

Vamos continuar estudando a constituição de uma nova espiritualidade em contextos periféricos de nossas cidades, caracterizada, sobretudo por certa intensidade nos cânticos e orações. Essa prática corriqueira em todas as igrejas aponta para um exercício simbólico de reação contra o mal, simbolizado ritualisticamente em forças espirituais de maldade. Ao mesmo tempo, o sentimento de empoderamento espiritual pode ser extrapolado para a vida social desde que esses sentimentos, vitória contra o mal e empoderamento espiritual, não fiquem no nível meramente individual, imaginário e metafísico. A participação de jovens nesses grupos de louvor é em si mesma uma forma de compensar a falta de prestígio social a que estão condicionados. Talvez por isso, esses cânticos eclesiais, normalmente conduzido por jovens, sejam tão volumosos e intensos, pois soam como mais um “grito dos oprimidos”.

Diz-se de nossos antepassados, muitas vezes chamados de “primitivos”, que eles faziam vodus e afiavam suas flechas, e não viam nada de incompatível nesses dois gestos (MORIN, 1986). A disjunção ocidental, depois moderna e atualmente global entre razão e mito, entre técnica e magia, e entre profano e sagrado mostra aqui seus efeitos nocivos. Na leitura moderna tradicional, a ausência de um enfoque estratégico social decorre da existência do pensamento mítico-simbólico. Mas por que em vez de pedir que as religiões abram mão do que lhes é próprio, não se promove uma integração desses dois hemisférios da cultura?

Não se trata aqui de contrapor essas duas visões, mas de recuperar a polifonia da cultura. As lides políticas de enfrentamento às causas da morte precisam do encantamento do sagrado, da mesma forma que os ritos tão empolgantes, de sons e cores intensas, de movimentos cartáticos libertadores, saibam dar nomes aos demônios, e saibam para que serve a coragem que buscam. Para que tal aliança seja refeita (PRIGOGINE; STENGERS, 1984) será preciso abrir mão de qualquer insinuação de instrumentalização mútua. Para usar a imagem de Morin (1986), o vodú é tão importante quanto a flecha afiada para o sucesso da caça e da luta.

No entanto, é preciso reconhecer que algumas instituições têm vocações específicas: a academia perdeu seu encantamento para ter em troca o conhecimento de como afiar flechas, e a igreja gasta seu tempo com as coisas do sagrado. Acreditamos que com a parceria cognitiva, a eficácia social poderá ser recuperada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. Disponível em: http://www.centrodametropole.org.br/pdf/ronaldo_almeida2.pdf. Acesso em: 19 set. 2007.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é participação**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1998.
- _____. Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris: Groupe de Sociologie des Religions (CNRS), v. 63, n. 1, 1987.
- _____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BURITY, Joanildo. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil**. Recife: FUNDAJ, 2006.
- CASTRO, Paulo Venturele de Paiva. Aspectos históricos do bairro. In: PREFEITURA DE NATAL. SEMURB. **Conheça melhor o seu bairro**: Felipe Camarão. Natal, 2005.
- CORREIA, Bruno César Ferreira de Barros. **Religiosidade em um ambiente de tensão**: a face pública das Igrejas Evangélicas frente ao problema no bairro de Felipe Camarão (Natal/RN). Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 2008.
- DAGNINO, Evelina (Org.). **Anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. **O que é participação política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DESHAIES, Bruno. **Metodologia da investigação em Ciências Humanas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- FERNANDES, Rubem César. **Censo Institucional Evangélico – CIN 1992**: primeiros comentários. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- FERREIRA, Priscila V. **Música gospel e banalização do sagrado**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.
- FRANÇA, Mardone C. **Um olhar sobre Natal**: tão bela e desigual. Disponível em: www.natal.rn.gov.br/sempla/paginas/noticias/olharnatal.pdf. Acesso em: 23 fev. 2005.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para liberdade e outros escritos**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. v. 1-6.
- IBGE. **Censo demográfico do Rio Grande do Norte – 2000**. Rio de Janeiro, 2002.
- LAMPERS-WALLER, L. V. E. The religious roots of North American Sociology: in the Footsteps of Tocqueville. **Social Compass**, Bélgica: SAGE, v. 38, n. 3, 1991.
- LOPES JR, Orivaldo P. A conversão ao protestantismo no nordeste do Brasil. In: SILVA, Lurdes Marques (Ed.). **Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine**. I. ed. Paris: Karthala, 1999. p. 291-309.
- _____. **O espelho de procrusto**: estudos religionistas, igrejas evangélicas e conhecimento científico. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC-SP, 2003.
- _____. Entrevista de abertura. **Revista Eletrônica Inter-legere**, Natal: UFRN, n. 2, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/interlegere>. Acesso em: mar. 2009.
- _____. Protestantismo, democracia e violência. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro**. São Paulo: Paulinas e Fonte Editorial, 2009. p. 161-188.
- MORIN, Edgar. **O Método III**: o conhecimento do conhecimento/1. Portugal: Europa-América, 1986.

- PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Org.) **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, I. **A Nova Aliança**. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.
- PUTNAM, Robert D. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- RELATÓRIO SEPAL; VISÃO MUNDIAL. **Projeto Brasil 2010**: Natal/RN. São Paulo: Sepal, 2002.
- REZENDE, Dannyel Brunno H. **Relações perigosas em Felipe Camarão**: um estudo dos conselhos comunitários de uma comunidade de Natal/RN. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.
- SILVA, Anaxsuell F. da. **O falar de Deus**: introdução ao estudo sócio-científico do púlpito cristão. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.
- WEBER, Max. **A Ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Trad. José M. M. de Macêdo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- WILLEMS, Emílio. **Assimilação e populações marginais no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. (Col. Brasileira, 186).
- _____. **Followers of the new faith**: cultural changes and the rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.
- _____. **Uma vila brasileira**: tradição e transição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- WILLIAMS, George H. **The Radical Reformation**. Kirksville: Truman State University Press, 2000.

O tema da iniciação no mito de Teseu: um olhar a partir do imaginário educacional

The initiation theme in the myth of Theseus: an imaginary educational glance

Alberto Filipe Araújo – Universidade do Minho (Braga – Portugal)
Iduína Mont’Alverne Chaves – Universidade Federal Fluminense – Niterói
José Augusto Ribeiro – Universidade do Minho (Braga – Portugal)

RESUMO

O artigo trata do tema da iniciação no mito de Teseu na perspectiva do imaginário educacional. Abordará primeiramente o tema da iniciação e das suas características mais importantes, para em seguida se debruçar sobre o percurso iniciático de Teseu, e numa última parte refletir sobre o papel da viagem iniciática na *trans-formação* do indivíduo. Procura-se com este estudo enfatizar a importância do tema da iniciação na formação do indivíduo, bem como mostrar que toda a iniciação carece, em última instância, de um “fio de Ariadne” para orientar os habitantes nos labirintos da vida.

Palavras-chave: Mito de Teseu. Iniciação. Educação.

ABSTRACT

The article's theme is the initiation in the myth of Theseus dealt in the perspective of educational imaginary. At first, it will tackle the theme of initiation and its more important characteristics and afterwards it will see Theseus's initiatory journey and, lastly, it will reflect on the role of the initiatory journey in the individual's trans-formation. The article endeavors to emphasize the importance of the theme of initiation in the individual's formation, as well as to show that any initiation lacks, in the last resource, an “Ariadne thread” in order to direct the inhabitants in the labyrinths of life.

Keywords: Myth of Theseus. Initiation. Education.

INTRODUÇÃO

“Penetrar num labirinto e regressar dele, tal é o rito iniciático por excelência, e no entanto toda a existência, mesmo a menos movimentada, é suscetível de ser assimilada ao caminhar num labirinto”.

Mircea Eliade, 1977, p. 452.

O estudo do tema da iniciação, como símbolo do regime noturno do imaginário e tipificado pelas suas estruturas sintéticas na perspectiva de Gilbert Durand, que ele comporta, constitui mais uma etapa, do esforço remitologizador, ou seja, do reencantamento do mundo na tradição do Círculo

de Eranos, com Carl Gustav Jung, Karl Kérényi, Erich Neumann, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Henry Corbin e tantos outros (DURAND, 1983; HAKL, 2001; ORTIZ-OSÉS, 2012; WASSERSTROM, 1999), em que o imaginário educacional nunca está longe em virtude de não haver mito ou símbolo sem uma orientação formadora (*bildung*).

A iniciação aparece como um tema da maior importância filosófica, antropológica, religiosa e educacional face a um mundo desencantado, órfão de deuses enquanto narrativas instauradoras de sentido existencial (POSTMAN, 2002). Daí a necessidade de evocarmos a figura heroica de Teseu para ilustrar a pregnância simbólica (Ernst Cassirer) da iniciação entendida não como um mero batismo, mas como um comprometimento profundo capaz de transmutar um destino. Por ela o neófito percorre um conjunto de etapas – sacrifício-morte-túmulo-ressurreição – que lhe vão revelando os segredos e os dramas da existência (DURAND, 1992), dependendo sempre do livre-arbítrio do iniciado de assumir, ou não, de optar, ou não, pelos ensinamentos que toda a iniciação comporta.

Neste contexto, o presente estudo é constituído por três partes: a primeira trata da “iniciação”; a segunda parte analisará do “percurso iniciático de Teseu” e a terceira debruçar-se-á sobre a “viagem iniciática como via trans-formadora (*umbildung*)”. Pensamos, assim, que com as três partes agora mencionadas dar-se-á uma perspectiva, na tradição remitológica e do imaginário educacional, do tema da iniciação enriquecedora quer no seu sentido antropológico-hermenêutico-religioso, quer no seu sentido educacional.

DA INICIAÇÃO

Teseu, enquanto arquétipo do herói, representa o desejo da imortalidade tão característico do homem de hoje e de sempre. Teseu é um herói mítico que para aceder a esse estatuto carece de enfrentar um conjunto de provações visíveis ao longo da sua biografia por nós narrada parcialmente. Um enfrentamento de obstáculos, dificuldades e de provas sobre-humanas, lembrando muito especialmente a sua descida ao labirinto para combater o Minotauro cretense, que a iniciação torna inteligível aos olhos do profano.

Da iniciação heroica

Mircea Eliade (1976, p. 12) define a iniciação como

um conjunto de ritos e de ensinamentos orais que implica a modificação radical do estatuto religioso e social do sujeito a ser iniciado. Filosoficamente falando, a iniciação equivale a uma mutação ontológica do regime existencial. [...] ela revela, a cada nova geração, um mundo aberto para o transhumano, um mundo transcendental.

Neste sentido, espera-se que o neófito, no final das suas provações, assuma um outro estatuto existencial: “ele tornou-se um outro” porque “teve uma revelação religiosa do Mundo e da existência” (ELIADE, 1976, p. 12, 23). É pois pela iniciação que o sujeito se integra na comunidade humana e no mundo dos valores espirituais. Deste modo, o neófito apreende paulatinamente, isto é, ao longo do

seu percurso iniciático, um conjunto coerente de tradições míticas veiculadoras de dada “concepção do mundo”. Normalmente esta concepção é devedora duma história sagrada exemplar na medida em que “narra como as coisas foram sendo, mas ela também funda todos os comportamentos humanos e todas as instituições sociais e culturais” (ELIADE, 1976, p. 13).

A iniciação tem, portanto, como objetivo transmitir aquilo que se passou no Tempo primordial e não explicar-lhe nem a genealogia dos deuses, nem a criação do homem e do mundo. Daí que o momento central de toda a iniciação, de acordo com Eliade (1976, p. 16) seja “representado pela cerimónia que simboliza a morte do neófito e o seu regresso entre os vivos. Mas ele ressuscita como um homem novo, assumindo um outro modo de ser. A morte iniciática significa simultaneamente o fim da infância, da ignorância e da condição profana”. Assim sendo, a morte iniciática representa o “começo” de uma nova vida espiritual que se traduz na preparação de “um modo de ser superior” (ELIADE, 1976, p. 18), o que significa viver uma existência humana englobante e plena: “A iniciação equivale portanto a uma revelação do sagrado, da morte, da sexualidade e da luta pela subsistência. Só se é realmente um homem depois de ter assumido as dimensões da existência humana” (ELIADE, 1976, p. 94).

A História das Religiões distingue três grandes categorias – ou tipos – de iniciação: “ritos de puberdade”; “ritos de entrada numa sociedade secreta” (confrarias secretas) e o tipo de iniciação mística. Todavia, aquilo que nos interessa aqui destacar é aquele tipo de iniciação que se opera mediante os “ritos de puberdade”, também conhecido por “ritos de adolescência” ou por “iniciação de grupo etário” (“initiation de classe d’âge” como os especialistas a designam): esta compreende “os rituais colectivos pelos quais se efectua a passagem da infância, ou da adolescência, à idade adulta e que são obrigatórios para todos os membros da sociedade” (ELIADE, 1976, p. 24). Este tipo de iniciação – a da puberdade – começa por um acto de ruptura: a criança ou o adolescente é separado da mãe, e esta separação faz-se, por vezes, de um modo bastante brutal. Os noviços saem do mundo profano, o universo maternal, para acederem, mediante a experiência das trevas, da morte e da proximidade dos Seres divinos, ao mundo sagrado. A passagem de um mundo ao outro implica a experiência de uma morte ritualizada, ou seja, a condição do sujeito aceder a uma nova vida passa necessariamente por ele esquecer (diríamos mesmo recalcar), em definitivo, a sua existência anterior. Por outras palavras, o noviço deve abandonar para sempre o mundo infantil, com a irresponsabilidade que o acompanha, para aceder a uma existência superior, isto é, aquela enriquecida com a tradição mítica da tribo: “aquela onde a participação do sagrado é possível” (ELIADE, 1976, p. 38).

Nesta perspetiva, a experiência da morte e da ressurreição iniciáticas – características fundamentais em todas as espécies de iniciação – produzem uma modificação ontológica radical no neófito, como também lhe revelam a sacralidade da existência humana e do mundo: “que o homem, o Cosmos, todas as formas da Vida, são a criação dos Deuses ou dos Seres sobre-humanos” (ELIADE, 1976, p. 56). É pois pela acção dos ritos de puberdade, ou de adolescência, que o adolescente se torna um adulto, ou seja, se afirma como membro de pleno direito da comunidade à qual pertence. Como membro iniciado que é, conhece aquilo que de mais significativo se passou no Tempo primordial (“in illo tempore”), e que ele é suposto imitar e reactualizar, bem como os aspectos mais importante da existência: a revelação do sagrado, a morte, a sexualidade e a luta pela subsistência. Compreende-se assim que a iniciação, como nos diz Mircea Eliade, seja uma experiência marcante

na vida das comunidades tradicionais ou das sociedades pré-modernas: ela “é uma experiência existencial fundamental visto que graças a ela, o homem torna-se capaz de assumir plenamente o seu modo de ser” (ELIADE, 1976, p. 27).

O mitologema do labirinto aparece pois como o cenário específico da iniciação heróica em que o iniciado, graças a ajuda providencial dispensada pelos deuses, humanos, ou objectos mágicos, consegue paulatinamente vencer ou superar os diversos obstáculos que vai encontrando ao longo do seu percurso de vida: infância – adolescência – idade adulta. O triunfo da prova-provação iniciática assume a forma de consagração do iniciado pelos membros da sua comunidade: ele é elevado ao estatuto de herói como herói e, conseqüentemente, de imortal. O que significa, portanto, que uma experiência iniciática bem-sucedida permite ao iniciado aceder a uma nova modalidade de ser, dotar-se de um estatuto ontológico radicalmente outro:

Os rituais labirínticos em que se baseia o cerimonial de iniciação têm justamente como objectivo ensinar ao neófito, no decurso da sua vida neste mundo, a maneira de penetrar, sem se perder, nos territórios da morte. O labirinto, tal como as outras provas iniciáticas, é uma prova difícil que nem todos podem vencer. De certa maneira, a experiência iniciática de Teseu no labirinto de Creta equivalia á expedição ao Jardim das Hespérides em busca dos pomos de ouro, ou à do velo de ouro de Cólquida. Cada uma destas provas se resumia [...] em penetrar vitoriosamente num espaço dificilmente acessível e bem defendido, no qual se encontrava um símbolo mais ou menos transparente do *poder*, da *sacralidade* e da *imortalidade* (ELIADE, 1977, p. 451, grifo do autor).

Iniciação, morte e renascimento

O mitologema do labirinto¹ está normalmente presente nos mitos das mais variadas tradições culturais (veja-se o caso que nos serve de exemplo: o mito de Teseu da Grécia antiga), nos quais se inscrevem ritos iniciáticos, nomeadamente os já referidos ritos de puberdade. Porém, e antes de continuarmos o desenvolvimento do sentido da iniciação, importa destacar os múltiplos significados do labirinto que, enquanto “símbolo primário” (RICOEUR, 1976), não escapa à multivocidade semântica: a figura do labirinto é o protótipo simbólico (arquétipo, *Urbild*) da vida-morte-vida; símbolo arcaico do inconsciente coletivo (Jung), e como tal representa um primeiro sofrimento (um “sofrimento da infância” – Bachelard) como um dos traços mais significativos do arcaísmo da psique; um fenómeno psíquico da viscosidade; símbolo que engloba tudo aquilo de difícil apreensão ao olhar humano e sem capacidade resolutive; ininteligibilidade (pela impossibilidade de se ter

¹ Eliade (1987, p. 137) escreve na sua *Provação do Labirinto* o seguinte: “Um labirinto é a defesa, por vezes mágica, de um centro, de uma riqueza, de uma significação. Penetrar aí pode ser um ritual iniciático, como o vemos pelo mito de Teseu. Esse simbolismo é o modelo de toda a existência que, através numerosas proações, avança para o seu próprio centro, para si mesmo, para o Atman, para empregar o termo indiano”. O labirinto propriamente dito vem-nos da civilização babilónica, onde terá sido encontrado o primeiro tipo de labirinto ou labirinto de via única (considerado o protolabirinto por excelência) estruturado em torno da espiral (FREITAS, 1975, p. 103-125). Karl Kerényi (2006) relaciona a espiral com a constelação simbólica da descida “intestinal” ao mundo inferior (ou infernal), ao reino dos mortos: “A espiral indicaria a passagem da vida à morte e, portanto, em sentido inverso ou centrífugo, a passagem iniciática da morte à vida, a uma nova vida eterna” (FREITAS, 1975, p. 106; KERÉNYI, 2006, p. 52-60). Assim, o labirinto que nos ocupa, aquele ligado às aventuras lendárias de Teseu, não é o labirinto de via única, que consiste num percurso ininterrupto em espiral, mas um tipo de labirinto que apresenta uma entrada e múltiplos corredores sem saída – o labirinto de via múltipla ou “multicursivo”. Este labirinto, invenção de Dédalo arquiteto, cientista e inventor, é um labirinto mnemónico, já é um labirinto que corresponde a um estádio civilizacional mais avançado (o grego): “Deste modo a imagem, de alguma forma coletiva e universal, do labirinto em espiral ou de via única é substituída por uma forma individualizada; um certo saber instintivo e ancestral dá lugar a uma forma de saber ‘todo de experiência feito’, penosamente reconstituído pela investigação, pelos artifícios da lógica, pela acumulação das memórias” (FREITAS, 1975, p. 147).

dele uma visão panorâmica); defesa de um “centro” portador de um sentido sagrado; anunciador de algo precioso e/ou secreto; dança mimética dos meandros do labirinto; emaranhados e armadilhas da obscuridade; categoria abstrata de caminho tortuoso em que a ajuda para o percorrer se torna necessária; entrecruzamento de caminhos (alguns dos quais sem saída); um complexo de salas e passagens fáceis de serem atingidas, mas quase impossíveis de serem deixadas; sistema mágico de defesa de uma cidade (fortificada ou não); casa, fortaleza, situadas no “centro do mundo” contra o inimigo exterior e as influências maléficas (espíritos hostis, o demônio, o intruso e a morte); defesa real de um “centro”, pois um labirinto que estivesse defendendo uma cidade, um túmulo ou um santuário, estaria protegendo um espaço mágico-religioso inacessível aos não-iniciados e dificultando igualmente a invasão de inimigos; encenação de inserção e afirmação social; lugar de culto à fecundidade (par terra-touro); apelo à exploração; templo ctônico; percurso míope; o lugar da contradição; a inteligência astuciosa que o viajante exerce para escapar a infinitas deambulações; combinação de dois motivos, espiral (o infinito perpetuamente em devir) e trança (o infinito do eterno retorno); símbolo de perfeição geométrica; equivale ao Ouroboros fragmentado que se torna necessário reunir em bocados com o objetivo de novamente instaurar a unidade primordial; “Caminho de Jerusalém” inscrito/gravado nos pavimentos das catedrais enquanto substitutos da peregrinação à Terra Santa (símbolo do centro sagrado) e dos demais Lugares Sagrados (veja-se o exemplo do labirinto da catedral Chartres, com os seus círculos concêntricos que se encaixam uns nos outros com uma variedade infinita, e das igrejas de Sens, Reims, Auxerre, Saint-Quentin, Poitiers e Bayeux) (CIRLOT, 1981; CHEVALIER; GHEERBRANT, 1994; BIEDERMANN, 1996; SANTARCANGELI, 1974; FREITAS, 1975; BACHELARD, 1986; MARTINEZ OTERO, 1991; KERÉNYI, 2006).

Voltando ao tema da iniciação, não podemos deixar de mencionar que os ritos de puberdade, onde os temas do labirinto, da gruta, da cabana iniciática, do monstro devorador aparecem, pressupõem o simbolismo iniciático do “regressus ad uterum”. Este tipo de simbolismo convoca as seguintes imagens arquetípicas: penetração no ventre da Grande Mãe (Terra Mãe), corpo de um monstro marinho, ou não, cabana, gruta, labirinto, floresta. Estas imagens exprimem “o eterno psicodrama de uma morte violenta seguida de renascimento” e simbolizam o Inferno, a Noite Cósmica, a Morte iniciática: “se a cabana [leia-se também labirinto] é o ventre do monstro devorante, onde o neófito é triturado e digerido, ela é também um ventre alimentador onde ele é engendrado de novo” (ELIADE, 1976, p. 90). Neste sentido, a cabana iniciática [leia-se também labirinto] representa, além do ventre do Monstro, o ventre maternal onde o neófito regressa a uma espécie de estado embrionário para de novo renascer: “Esta regressão não é de ordem puramente fisiológica, ela é fundamentalmente cosmológica”, trata-se não de um nascimento literal, mas de “uma regressão provisória ao mundo virtual, pré-cósmico – simbolizado pela noite e pelas trevas –, seguida de um renascimento homologável a uma ‘criação do mundo’” (ELIADE, 1976, p. 89).

O que leva naturalmente Mircea Eliade a afirmar que os símbolos da morte iniciática e aqueles ligados ao renascimento são complementares: “A morte iniciática torna-se a condição *sine qua non* de toda a regeneração espiritual e, no final de contas, da sobrevivência da alma e mesmo da imortalidade. [...] Morrendo ritualmente, o iniciado participa do estatuto sobrenatural do Fundador do Mistério” (ELIADE, 1976, p. 276). O labirinto aparece deste modo como o cenário idílico da morte iniciática. É esta que faz com que o homem “natural” se torne um outro, porque a viagem iniciática ao “outro lado” da vida ajudou-o a perceber e a comungar dos mistérios somente acessíveis aos

deuses ou aos antepassados míticos. Neste sentido, ele torna-se um “homem verdadeiro” porque, mediante a morte iniciática, não só se assemelha a um Ser sobre-humano como adquiriu uma espécie de passaporte, ou de senha, para aceder a um mundo aberto para o transhumano, para um mundo transcendental (ELIADE, 1976).

Compreende-se assim que a descida perigosa numa gruta, ou a entrada num labirinto, ambos símbolos da matriz, boca ou do útero da Terra Mãe, constituam o tema iniciático do retorno perigoso ad uterum porque visam obter a imortalidade e a longevidade. O drama que a iniciação por *regressus ad uterum* comporta não é de modo algum negligenciável, pois o tema do novo nascimento, tratando-se de uma prova-provação iniciática, não está de modo algum isenta do perigo da morte:

Aquilo que caracteriza todas as formas desta regressão perigosa *ad uterum*, é que o herói inicia-a vivo e na sua condição de adulto, quer dizer que ele não morre e também não regressa a um estado embrionário. Aquilo que está em causa é por vezes excepcional: trata-se simplesmente de obter a imortalidade. [...] (ELIADE, 1976, p. 117-118).

O tipo de iniciação focado – o rito iniciático do “*regressus ad uterum*” – acaba por ser uma modalidade dos ritos de puberdade através dos quais os jovens “acedem ao sagrado, ao conhecimento e à sexualidade, em suma, tornam-se verdadeiramente seres humanos”. Trata-se de uma iniciação especializada que certos indivíduos principiam com o objectivo de “transcender a sua condição humana e tornarem-se protegidos dos seres sobrenaturais ou mesmo seus semelhantes” (ELIADE, 1976, p. 271). Todas estas categorias de iniciação utilizam cenários e temas que se assemelham. Neste contexto, pode-se perceber o papel que a prova-provação do labirinto assume na iniciação dos adolescentes aos mistérios do sagrado e das tradições ancestrais. A entrada no labirinto, enquanto símbolo da Terra Mãe, significa, como já foi dito, uma regressão perigosa *ad uterum*. Se aquele que entra no labirinto ainda é um adolescente, um efebo, quando dele sai, já é um ser metamorfoseado em adulto. Dito de outro modo, o jovem faz-se adulto, integra a comunidade adulta de pleno direito, pela iniciação sob a forma de ritos de puberdade.

Alguns destes ritos, como são o caso de determinados ritos de adolescência na Antiguidade clássica, elegem o labirinto como seu cenário iniciático. O labirinto retoma e amplifica o papel religioso que as cavernas ou as grutas tinham no paleolítico: “penetrar numa caverna ou num labirinto, equivale a uma descida aos Infernos, dito de outro modo a uma morte ritual de tipo iniciático” (ELIADE, 1996, p. 144). Quando tal sucede, essa iniciação de tipo heróico comporta uma entrada, descida perigosa (*regressão ad uterum*), no seio ou nas entranhas da terra Mãe, onde o adolescente, ou o efebo, sofre um processo lento de maturação e de transformação, para regressar, e tal nem sempre acontece, dessa prova-provação como um iniciado, ou seja, como um homem espiritual no sentido que Mircea Eliade lhe confere. Em resumo: o iniciado que sai são e salvo da prova iniciática do labirinto re-nasce para o começo de uma vida nova mais autêntica porque mais próxima da sacralidade, da espiritualidade e da imortalidade.

O que é realmente importante sublinhar, é que esta descida ou entrada num labirinto representa sempre o início de um itinerário que conduz invariavelmente ao centro (quadrado ou circular), como sucedâneo do “centro do mundo”, que o labirinto é suposto proteger: o labirinto era um estranho palácio dotado de um complexo entrelaçado de corredores diretos, curvilíneos

e de múltiplas encruzilhadas onde uma pessoa se perdia desde que nele entrava para nunca mais regressar, excepto se fosse um predestinado, ou seja, um herói (CAMPBELL, 2007):

O itinerário que conduz ao 'centro' está cheio de obstáculos, e, no entanto, cada cidade, cada templo, cada habitação se acha no centro do universo. Penetrar num labirinto e regressar dele, tal é o rito iniciático por excelência, e no entanto toda a existência mesmo a menos movimentada, é susceptível de ser assimilada ao caminhar num labirinto (ELIADE, 1977, p. 451-452).

Itinerário de vida e morte e transformação existencial e ontológica

O exposto reenvia para o segundo grupo de tradições, atrás mencionado, que nos fala da dificuldade, e por consequência no mérito, que o herói possui em poder penetrar e regressar do centro do labirinto. Deste modo, e para o alcançar, o herói empreende uma aventura física e psicológica de grande significado arquetipal e cultural que se traduz numa jornada simultaneamente de proeza física (em que o herói pratica actos de coragem), sociocultural (visa a afirmação do estatuto de herói) e psico-espiritual (o herói acede ao templo da tradição – digna somente do iniciado – e regressa dotado de novos poderes e de novas mensagens): o herói nessa jornada enfrenta desafios de vida e de morte, onde a morte iniciática dá lugar à ressurreição e o seu retorno à vida é sempre um acontecimento digno dos maiores elogios. Não é pois por acaso que Joseph Campbell (2007), na sua obra *O Herói de Mil Faces*, saliente que o herói é aquele personagem que abandona o seu ego infantil durante uma aventura perigosa, renascendo para o mundo com um dom que é o de transformar a realidade à sua volta. A esta luz o significado e a amplitude simbólica da iniciação heróica, como parte integrante dos ritos de puberdade ou de adolescência, com o cenário iniciático do labirinto que lhe está associado, adquire uma importância acrescida, porquanto

o labirinto constitui uma prova iniciática *post-mortem*: ele situa-se entre os obstáculos que deve afrontar o morto – ou, noutros contextos, o herói – na sua viagem ao além. A característica que deve ser destacada, é que o labirinto representa como uma 'passagem perigosa' para as entranhas da Terra Mãe, passagem onde a alma do morto arrisca ser devorada por um monstro feminino [e lembramos aqui a simbólica do touro] (ELIADE, 1976, p. 135).

O adolescente, enquanto produto da "natureza", por intermédio do símbolo do labirinto penetra, regressa novamente ao seio maternal, ao útero da Mãe, e este retorno à Mãe não é mais do que o regresso à Grande Mãe ctoniana (matriz ctónica), à Noite cósmica, ao reino dos mortos, aos Infernos que o ventre de uma Gigante, de uma Deusa, de um monstro marinho, uma gruta, ou um labirinto simbolizam:

Penetrar vivo neste corpo gigantesco equivale a descer aos Infernos, a desafiar as provas reservadas aos mortos. O sentido iniciático deste tipo de descida aos Infernos é claro: aquele que consegue uma tal proeza, não teme mais a morte, ele conquistou uma espécie de imortalidade do corpo, fim de todas as iniciações heroicas desde Gilgamesh (ELIADE, 1976, p. 138).

A iniciação heroica, que é aquela que focaliza a nossa atenção pela sua ligação à figura mítica de Teseu e ao mitologema do labirinto, embora pressuponha o rito iniciático de *regressus ad uterum*, contudo ela não implica, como dissemos anteriormente, o regresso simbólico do iniciado ao estágio embrionário. O que importa pois aqui sublinhar é que na iniciação heróica, o personagem, para sair vitorioso deve combater os monstros e os demónios infernais, enquanto manifestações da Deusa da morte, da Magna Mater enquanto Mãe ctoniana e Dominadora dos mortos. Porém, a iniciação assume contornos dramáticos porque esse combate pressupõe sempre uma descida aos Infernos, uma entrada do neófito, vivo e são, no labirinto, no interior de um monstro, no ventre de uma Deusa ou então no ventre da Mãe, donde o sujeito só é realmente herói se regressar são e salvo, a fim de iniciar uma nova vida como adulto (domínio da “cultura”): “O retorno à Mãe significa, em todos os contextos, o retorno à Grande Mãe ctoniana. O iniciado nasceu uma segunda vez do seio da Terra Mater” (ELIADE, 1976, p. 133). Como o outro mundo (o além, o “au-delà”) é o lugar da redenção, da transmutação, do renascimento, da ciência e da sabedoria, tal significa pois que o iniciado quando de lá volta é realmente outro, quer do ponto de vista existencial e ontológico, quer do ponto de vista psicológico.

O PERCURSO INICIÁTICO DE TESEU

A importância da iniciação na formação do herói revela-se fundamental quer do ponto de vista da sua existência individual, quer do ponto de vista de paradigma civilizador. Teseu pertence ao grupo dos heróis civilizadores, ou seja, fundadores de uma ordem social, como aliás a sua biografia ilustra²: ele funda a cidade, instaura a democracia, manda construir os principais monumentos de Atenas, cunha a moeda e instaura as Panateneias, que são as festas que celebram a unidade política de Ática, e os Jogos Ístmicos para celebrar Posídon, entre outros gestos civilizadores.

A iniciação do herói

A biografia de Teseu inscreve-se no quadro lato dos ritos de passagem, que compreende a infância, a 1ª adolescência, a 2ª adolescência. Os ritos de adolescência da antiguidade helénica, bem estudados por H. Jeanmaire (1939) na sua obra *Couroi et Courètes*, ajudam-nos a compreender a natureza e o sentido desses mesmos ritos de passagem que englobam já os ritos arcaicos de iniciação da juventude: ritos que “marcam simultaneamente a saída da infância e a entrada numa nova fase de existência (JEANMAIRE, 1939). No caso concreto de Teseu, ele, na qualidade de *país*, oferece a Apolo, conforme a tradição, uma parte do seu cabelo. Este gesto aponta que o jovem Teseu se encontra no limiar da 1ª adolescência: ele é já um *meirákion* (16 anos), ou seja, um *país prothebos* em que ainda é visível o aspecto feminino típico da adolescência. Todavia, quando embarca para Creta, integrando o grupo dos jovens destinados a pagar o tributo a Minos, Teseu já é um *néos*, um efebo no sentido ateniense do termo (2ª adolescência). Durante a travessia, ele é designado, pelo poeta Baquilides (520 a 450 a. C.), como *heros*. Finalmente, quando Teseu regressa triunfalmente a

² Cf. APÊNDICE A.

Atenas, ele não é mais um efebo, mas sim um adulto: ao longo do percurso marítimo o estatuto de Teseu foi paulatinamente mudando, nomeadamente com o episódio do mergulho ritual em que ele recupera o anel lançado à água pelo rei Minos, culminando com a sua vitória sobre o Minotauro. O seu regresso, simultaneamente legitimado pelo lado real (filho de Egeu) e pelo lado divino (filho de Posídon), representa a assunção da sua condição de adulto e de herói ateniense, enfim de um eleito reconhecido e aclamado pela sua comunidade.

Neste contexto, o mitologema do labirinto, e os episódios a ele associados, deve ser encarado à luz de uma experiência ritual de iniciação que o conduz da sua situação de efebo à de adulto: “a provação do labirinto inscreve-se do ponto de vista semântico no percurso isotópico da maturidade que, conduzindo ao poder, encontra o seu fundamento no tema da formação político-cívica” (CALAME, 1990, p. 242). Também Eliade (1976), na sua obra *Initiation, rites, sociétés secrètes*, salienta o contributo que os ritos de puberdade desempenharam na formação cívica dos jovens atenienses enquanto facto político-cultural e religioso:

Para nos limitar à Grécia, à sua época histórica, os ritos de puberdade apresentam-se sob a forma atenuada de educação cívica, comportando, entre outros aspectos, a introdução não dramática dos jovens na vida religiosa da cidade. No entanto, as personagens e os cenários mitológicos que regem este conjunto de cerimónias cívicas conservam ainda a recordação de um estado de coisas mais arcaico, que se assemelham com a atmosfera na qual se desenrolam os mitos de puberdade (ELIADE, 1976, p. 235).

A este respeito, é importante lembrar que a iniciação, aliás como é comum a todo o fenómeno cultural, é inseparável do contexto histórico-social e religioso que a produz: o da antiguidade helénica no nosso caso (JEANMAIRE, 1939; CALAME, 1990; ELIADE, 1996; LÉVÊQUE, 2003). Como não é possível neste estudo expor as diversas facetas do contexto que serviram de base aos vários tipos de iniciação, nomeadamente que tiveram na origem da iniciação heróica, contentamo-nos tão-somente de sublinhar a importância que o culto das deusas, das Grandes Mães tinha na vida religiosa cretense, pois ele certamente nos ajudará a compreender os traços arcaicos ainda presentes nos ritos de adolescência da Grécia antiga: “um grande número de grutas foi – em Creta – consagrado às diversas divindades autóctones. Certos ritos, mitos e lendas, associados a estes lugares prestigiosos, foram integrados mais tarde nas tradições religiosas dos Gregos” (ELIADE, 1996, p. 144). De facto está documentado, por inúmeras fontes, que os cretenses adoravam deusas ligadas à Terra-Mãe, com os cultos agrários e de vegetação que essa adoração implicava. Associado ao culto ctónico, nomeadamente ao culto da antiga Deusa Mãe (neolítico, com o aparecimento da agricultura), encontra-se o touro (como animal sagrado), com uma simbólica coincidente com as características deste mesmo culto: simboliza as dimensões masculina e feminina da Deusa Mãe (divindades lunares mediterrânico-orientais), veicula as ideias primordiais de fertilidade, de morte, de vitalidade e de renovação, é simultaneamente lunar (ritos de fecundidade – água) e solar (ritos de virilidade – fogo), encarna as forças ctonianas e os elementos da tempestade e da chuva, animal consagrado aos deuses Posídon e Dioniso (BIEDERMANN, 1996; CHEVALIER; GHEERBRANT, 2005). Numa palavra, podemos dizer que o touro simboliza a vida infinita no sentido que os gregos atribuíam a “zoë” (KERÉNYI, 2002, p. XVII-XXII), e esta vida infinita

era bem simbolizada quer pelas deusas Deméter, Afrodite e Ártemis, como pelos deuses Posídon e, especialmente, Dioniso que simboliza, segundo Karl Kerényi, “a imagem arquetípica da vida indestrutível” (ELIADE, 1996, p. 371-387; ISLER-KERÉNYI, 2007).

Após a descrição das principais características da religião cretense, com o politeísmo de deusas que lhe é próprio e com o acento nos pares sexualidade-fecundidade, deusa-criança divina e renascimento-morte, capta-se o sentido esotérico profundo (místico-religioso) que animam os ritos ligados à figura mítica de Teseu. Deste modo, os ritos de iniciação, que caracterizam o mito de Teseu, encontram uma explicação mais nítida se os fizermos derivar quer do cenário mítico-ritual, já atrás descrito e analisado, quer dos cultos agrários (característicos das religiões agrárias) subsumidos pelo culto das deusas (as Grandes Mães) que a imaginação criadora dos poetas, mitógrafos e teólogos gregos denominaram de Hera, Ártemis, Atenas, Deméter, Afrodite, para somente citar as principais, adoradas nos quatro centros religiosos da Grécia clássica: Delfos, Délos, Eleusis e Olímpia:

Muitos dos episódios da saga de Teseu são, de facto provas iniciáticas; assim o seu mergulho ritual no mar, prova equivalente a uma viagem ao além, e precisamente no palácio submarino das Nereidas, fadas por excelência, *courotrophoi* [no original]; assim a penetração de Teseu no labirinto e o seu combate com o monstro, tema exemplar das iniciações heróicas; assim, enfim, o rapto de Ariadne, uma das múltiplas epifanias de Afrodite, no qual Teseu termina a sua iniciação por uma hierogamia (ELIADE, 1976, p. 235-236).

Teseu encarna, de acordo com Campbell, o paradigma da aventura heróica enquanto aventura arquetípica: partida, realização e retorno³. Partiu de Trezena, deixando sua mãe⁴ (à semelhança de Parsifal), em direcção a Atenas, tendo pelo caminho ultrapassado vários obstáculos, para realizar uma das suas façanhas mais emblemáticas que foi a de matar o Minotauro que habitava o labirinto cretense, tendo em seguida, graças ao fio de Ariadne, regressado são e salvo. Com esse gesto heróico ele libertou Atenas do tributo ao rei Minos e salvou as gerações jovens destinadas a servir de alimento ao Minotauro. Teseu só se afirmou realmente como herói quando superou o medo e isso impulsionou-o a acreditar mais na vida e, por conseguinte, a tornar-se mais corajoso: “Esta é a iniciação fundamental de toda a aventura heróica: destemor e realização” (CAMPBELL, 1991, p. 166). Por outras palavras, se Teseu, num primeiro momento, venceu o seu temor da morte, já num segundo momento aparece como aquele que resgata a vida dos jovens que o acompanhavam para o sacrifício, bem assim como as gerações futuras. Com efeito, Teseu regressa ao mundo social na qualidade de herói, mas, e do ponto de vista espiritual, também mais rico porque se assume como aquele tipo de herói que, ultrapassando a fatalidade do destino, opta, isto é, age por impulso da sua consciência.

Percebe-se assim que ninguém possa ter a ilusão de sair indemne da provação do labirinto, pelo facto de que a entrada nele, por parte do neófito, comporta já um valor iniciático. O que significa que aquele, nomeadamente Teseu, que atinge o centro do labirinto se transmuta, porquanto a

³ A aventura heroica é uma aventura arquetípica: “Na essência, pode-se até afirmar que não existe senão um herói mítico, arquetípico, cuja vida se multiplicou em réplicas, em muitas terras, por muitos, muitos povos. Um herói lendário é normalmente o fundador de algo, o fundador de uma nova era, de uma nova religião, uma nova cidade, uma nova modalidade de vida. Para fundar algo novo, ele deve abandonar o velho e partir em busca da ideia semente, a ideia germinal que tenha a potencialidade de fazer aflorar aquele algo novo” (CAMPBELL, 1991, p. 150).

⁴ Teseu abandona sua mãe em busca do seu pai: “os rituais das primitivas cerimónias de iniciação têm sempre uma base mitológica e relaciona-se com a eliminação do ego infantil, quando vem á tona o adulto, seja menina ou menino. [...] O menino, primeiro, tem de se separar da própria mãe, encontrar energia em si mesmo, e depois seguir em frente. É disso que trata o mito do ‘jovem, vá em busca do seu pai’. Na Odisseia, Telémaco vive com a mãe. Quando completa vinte anos, Atena chega até ele e diz: ‘Vá em busca do seu pai.’ Este é o tema em todas as histórias. Às vezes é um pai místico, mas às vezes, com na Odisseia, é o pai físico” (CAMPBELL, 1991, p. 151).

chegada ao centro do labirinto implica uma mudança ontológico-existencial. Esta mudança, que se opera da vida para a morte e desta para a vida, é crucial para se perceber o percurso iniciático de Teseu: “de uma vida à outra, do mundo das aparências ao das essências, da bestialidade carnal (o Minotauro) à humanidade espiritualizada (Teseu)” (SANTARCANGELLI, 1974, p. 219). O centro que o labirinto protege, outrora habitado pelo monstro mítico (o Minotauro), é o lugar, como o lembra Lima de Freitas, geométrico do sagrado. Ele simboliza simultaneamente uma realidade fascinante e tremenda, somente reservado ao iniciado, ao herói que só se torna digno de aceder ao segredo sagrado, ao *mysterium magnum* que o próprio centro encerra, depois de vencer as sinuosidades e demais obstáculos (luta com monstros: o caso do lendário Minotauro).

Por outras palavras, o labirinto, com os seus corredores muito complexos, guarda no seu centro um quadrado onde acontece a luta entre Teseu e o Minotauro. Esta descrição simboliza bem até que ponto o caminho da iniciação é longo, perigoso e difícil, tendo somente Teseu triunfado graças ao “fio de Ariadne” ou à sua coroa luminosa que ela terá recebido de Dioniso:

Por outro lado conhecemos, desde o mito de Teseu e do Minotauro, outro tipo de labirinto que apresenta múltiplos becos sem saída, alternativas enganadoras capazes de desorientar e perder todo aquele que procure o centro, de modo a tornar-lhe impossível reencontrar a saída sem recorrer a um estratagema mnemónico similar ao usado por Teseu com o socorro de Ariadne. Trata-se, neste caso, de um tipo de labirinto que inclui na sua própria estrutura um factor de escolha e numerosas possibilidades de erro; ao contrário da espiral, através da qual se cumpre um destino, um *fatum* [no texto] que não sofre excepções e se impõe colectivamente, deixando ao possível herói mítico a única alternativa de triunfar ou perecer na prova que o espera no ponto central, o labirinto com que Teseu se defronta antepõe riscos suplementares, antes mesmo da confrontação central com o monstro (FREITAS, 1975, p. 105-106).

A iniciação de Teseu é uma catábase, uma descida ao mundo dos Infernos em que o herói progride em direcção ao centro com um objectivo claro, o de matar o Minotauro e regressar triunfante da sua aventura. Todavia, permite-nos chamar a atenção de que o seu percurso revela, por um lado, a necessidade que o herói tem em confrontar-se com as forças do caos e da morte e, por outro a sua necessidade em matar a bestialidade (a *hybris*) que nele habita, para recuperar a condição de “homem novo” e atingir a sabedoria imemorial da beatitude heroica (SANTARCANGELI, 1974)⁵. É neste sentido que vai a interpretação de Raymond Christinger (1981) quando este afirma, em *Le voyage dans l'imaginaire*, que o labirinto representa um itinerário noutra mundo. O que significa, portanto, que o modelo clássico de labirinto, seja ele quadrado ou circular, é o lugar onde se experiencia e ultrapassa as provações, com grande coragem, com o objectivo do iniciado ser no final aclamado como herói, enfim como o “eleito”. A descida e o percurso labiríntico é o sucedâneo de uma morte iniciática e de um segundo nascimento que articula dois níveis: o infernal e o supra-terrestre:

⁵ Sobre a estrutura simbólica do Monstro, atente-se às palavras de Paolo Santarcangeli na sua obra clássica *Le livre des labyrinthes*: “il [le monstre] devient le symbole de l'autre, de notre côté d'ombre, de la bestialité qui se trouve en nous, l'anti-Thésée; et par là, l'être de l'obscurité qui doit périr pour que vive l'homme, se libérant lui-même du tribut infamant qu'il devait payer aux ténèbres. Il est facile de découvrir le sens de cette lutte dans les ténèbres, car elle finit avec la victoire de l'homme supérieur, du héros – et n'oublions pas que dans le langage des mystères on appelait 'héros' l'adepte, l'initié, celui qui, grâce précisément au processus de l'initiation, a obtenu le droit à la vie éternelle –; c'est une victoire sur l'*hybris*, où l'être hybride composé d'homme et de bête, représente tout le côté animal que l'homme doit tuer en lui-même pour arriver à la sagesse, à la connaissance et, en un mot, à la béatitude du héros. 'Victoire, donc, de l'esprit sur la matière et, en même temps, de l'éternel sur le périssable, de l'intelligence sur l'instinct, du savoir sur la violence aveugle. La victoire de Thésée sur le Minotaure est la victoire de Thésée sur lui-même, le baptême de l'homme nouveau dans le sang du Taureau-homme' (M. Brion, Leonardo, p. 201)” (SANTARCANGELI, 1974, p. 236-237).

O labirinto é um lugar tenebroso porque parece que a passagem, a viagem deve realizar-se na obscuridade. Mas estas trevas somente incomodam o profano; o iniciado é iluminado pela coroa de Ariadne que o guia e lhe permite encontrar uma saída. [...] Ora o labirinto é por definição um lugar obscuro onde se opera uma criação que culmina num nascimento ou num re-nascimento, por exemplo uma iniciação. Como explicar então que na gesta de Teseu é um gesto de morte e não um gesto de vida que é realizado no coração do labirinto? (CHRISTINGER, 1981, p. 92, 97).

Constata-se assim que a prova iniciática do labirinto, aparentando-se a uma travessia das trevas ctônicas, termina num novo nascimento em que o herói surge, como uma espécie de Messias, anunciando novas esperanças sejam elas sócio-políticas ou espirituais. Mircea Eliade, a este propósito, salienta que uma das qualidades do herói é a sua criatividade, a qual se estende aos mais variados domínios da acção humana, de que o exemplo é a fundação e a organização de uma cidade, veja-se o caso de Teseu considerado como o fundador mítico de Atenas (ELIADE, 1996). No entanto, o que não é demais sublinhar, é que a condição para que um herói seja criativo é a sua passagem pelo inframundo de que o mitologema do labirinto é expressão e, conseqüentemente o mito de Teseu. Este mito

reafirma a necessidade de descer ao 'céu inferior' e proceder, mais uma vez, ao sacrifício do toiro: repetição da espiral descendente que mergulha nas entranhas da Terra-Mãe, antes de renascer para uma nova consciência – ascensão ao 'céu superior' aludida no voo mítico de Dédalo. O eixo inferior-superior ou inferno-céu, que é o eixo dos trânsitos transcendentais, pode ser homologado ao eixo espiral 'digestiva' – estrela polar, isto é, à passagem iniciática do âmbito da espiral urano-escatológica-infernal ao âmbito da estrela imóvel, do fixo luminoso, e portanto a um processo final de cristalização em mandala (FREITAS, 1975, p. 182).

O mito de Teseu, tendo o labirinto como um dos seus mitologemas principais, representa idealmente o renascimento mítico-simbólico ao qual acede o herói através de ritos iniciáticos mais ou menos complexos. Pelo mito, o neófito não somente prova a necessidade vital de superar os obstáculos físicos como também se afirma psico-socialmente como herói: “Encontrando a via que se abre para a vida, física, espiritual e social, o homem acede ao conhecimento, conscientemente. [...] Do labirinto sai um homem verdadeiro” (CHRISTINGER, 1981, p. 99).

A VIAGEM INICIÁTICA COMO VIA TRANS-FORMADORA (*UMBILDUNG*)

A trans-formação do indivíduo carece sempre da viagem iniciática, sob a direção, ou não, de um Mestre, de um Guia, de um Sábio, que em muito passa pelo mundo da vida, pela vida no mundo para lembrar aqui *Os Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* de Goethe (1795-1796). Como nos formarmos sem o contributo da viagem encarada já como uma *perigrinatio*, ou seja, como uma espécie de uma jornada sagrada)? Não é todo o indivíduo um “homo viator” (Gabriel Marcel)? Poderá a educação reduzir-se à sua formalidade, esquecendo a sua vocação originária que consiste precisamente em conduzir cada um dos indivíduos à sua humanidade?

A perspectiva educacional da iniciação

A iniciação, enquanto experiência arquetipal típica de toda a existência humana autêntica, não é exclusiva do homem tradicional, pois está sempre ao alcance do homem de hoje reactivar, em determinadas condições existenciais e em determinadas etapas da vida, o seu esquema arcaico. Compete assim a uma pedagogia remitologizadora ensinar a reactivar este esquema arcaico da iniciação para que o sujeito possa ultrapassar as suas crises existenciais num esforço de recuperar novamente a confiança perdida na vida, a sua vocação, o seu destino, enfim aprender a olhar a morte como um “novo nascimento”. A iniciação visa pois realizar o desejo da transmutação espiritual sentida pelo ser humano de todos os tempos e de todas as culturas. Ele sente o apelo da mudança e da transformação, é habitado, diríamos, por uma nostalgia de uma renovação iniciática, para se tornar um homem mais realizado, logo mais verdadeiro o que significa mais espiritual: “Aquilo que se sonha e espera nesses momentos de crise total, é de obter uma renovação definitiva e total, é de obter uma renovação [*renovatio* no original] que possa transmutar a existência. É a uma tal renovação [*renovatio* no original] que culmina toda a conversão religiosa autêntica” (ELIADE, 1976, p. 282). A este respeito, Eliade diz-nos que o homem moderno, independentemente da sua crença, experiência, em determinados momentos da sua existência, uma nostalgia por uma renovação de tipo iniciático. Esta renovação possui como principal objectivo encontrar “um sentido positivo da morte, de aceitar a morte como um rito de passagem a um estágio de ser superior. [...] a iniciação confere à morte uma função positiva: a de preparar um ‘novo nascimento’, puramente espiritual, o acesso a um modo de ser que escape à acção devastadora do Tempo” (ELIADE, 1976, p. 282). É precisamente esta capacidade que a iniciação tem em eufemizar a morte e de ultrapassar as garras do tempo, que leva Eliade, por um lado, a afirmar que a valorização religiosa da morte ritual ajudou a superar o medo da morte física e a fortalecer a crença da imortalidade espiritual do ser humano e, por outro, Gilbert Durand a afirmar que compete à função eufemizante da imaginação combater o tempo e doar um sentido à morte:

Longe de defender o tempo, a memória, como o imaginário ergue-se contra as figuras do tempo, e assegura ao ser, contra a dissolução do futuro, a continuidade da consciência e a possibilidade de voltar, de regressar, além das necessidades do destino. [...] A vocação do espírito é insubordinação à existência e à morte, e a função fantástica manifesta-se como a patroa desta revolta. [...] O sentido supremo da função fantástica, dirigido contra o destino mortal, é portanto o eufemismo. Quer dizer que existe no homem um poder de melhorar o mundo. Mas esta melhoria não é, de modo algum, uma vã especulação ‘objectiva’, visto que a realidade que emerge à sua medida é a criação, a transformação do mundo da morte e das coisas, assimilando-o à verdade e à vida. [...] Luta contra a podridão, exorcismo da morte e da decomposição temporal, tal nos no parece realmente, no seu conjunto, ser a função eufemizante da imaginação (DURAND, 1992, p. 468-472).

Deste modo, a caminhada heróica, que reveste os contornos de uma aventura arquetípica, de Teseu, com os ritos de iniciação que lhe estão associados, não terá como último, ou mesmo primeiro, objectivo o “de domesticar o tempo e a morte e de assegurar ao longo da vida, aos indivíduos e à

sociedade, a perenidade e a esperança” (DURAND, 1992, p. 471)? Todavia, cabe a cada um de nós, tal como o fez Teseu, saber encontrar o seu centro de liberdade, de vocação e de destino, e a partir daí ser capaz de agir por si na linha de cada um, como nos diz Píndaro, “tornar-se naquilo que é” de acordo com o ideal de humanidade, com as imagens que a suportam, que cada sujeito transporta.

Por fim, o desiderato de toda a educação, que se pretende iniciática, deveria, seguindo os ensinamentos do labirinto, criar condições para que aprendamos a aprender, e a melhor compreender, a profundidade que somos. Somente a compreensão do sentido de profundidade que a imagem matricial do labirinto comporta nos poderá ajudar a romper com as máscaras sob as quais nos escondemos aos outros e a nós mesmos. Torna-se pois tão importante, como urgente, romper esse muro que nos impede de aceder “à consciência do infra-eu, espécie de cogito subterrâneo, de um subsolo em nós, o fundo do sem fundo” (BACHELARD, 1986, p. 260). Este “fundo do sem fundo”, lembrando o mito em Fernando Pessoa, “um nada que é Tudo”, reenviando igualmente para o inconsciente coletivo de Jung, para a tradição de *memoria* augustiniana, parece-nos bem ilustrado pelo mitologema, ou símbolo do labirinto, que, através da sua função iniciática, conduz-nos para os insondáveis caminhos da trans-descendência, na feliz expressão de Gaston Bachelard (1986, p. 60). Entre a anábase e a catábase decide-se muito da nossa formação (*bildung*), que acontece sempre na e pela transformação (*umbildung*) do eu nos labirintos da vida, em que os fios de Ariadne estão sempre à espreita, embora, tantas vezes, carecendo de uma pedagogia da escolha e de um mestre que a saiba eleger.

E tendo presente o ensinamentos de John Campbell (1991), devíamos incitar o sujeito pós-moderno a recuperar as imagens arquetípicas, sob a forma de mitologemas, que trazem consigo. São pois os temas míticos que ajudam os seres humanos a melhor compreender o seu destino mediante o poder dos mitos, visto que eles “são infinitos na sua revelação” (CAMPBELL, 1991, p. 163). Por outras palavras, são eles que nos ajudam a fazer face à velhice, à doença e à própria morte enquanto temas fundamentais para o homem e para mulher de sempre. E não trazem também eles consigo o ideal da saga do herói que é, como nos lembra Joseph Campbell, a aventura de estarmos vivos?

Da importância do fio de Ariadne para a formação do indivíduo

No tocante ao mitologema do labirinto, ele, ao reenviar para o mito de Teseu, está a ampliar o horizonte e compreensão do mistério e desafios que encerra (FREITAS, 1975). Por isso, pensarmos que não nos podemos ater tão-somente ao registo heroico de Teseu, sendo também fundamental perceber o papel crucial desempenhado por Ariadne, filha do rei Minos de Creta, que, ao apaixonar-se por Teseu, lhe forneceu o fio indispensável ao seu triunfo: se Ariadne, em termos junguianos, simboliza a *anima* inconsciente, já o fio por si entregue simboliza a ponte (as estruturas sintéticas do regime noturno do imaginário – Gilbert Durand) entre o sentido da vida (regime diurno do imaginário – Gilbert Durand) e o a-sentido das forças inconscientes que forram a psique humana (regime noturno do imaginário – Gilbert Durand). O “fio de Ariadne” assume-se, assim, como uma imagem simbólica pregnante porquanto é por ele que Teseu renasce para uma nova consciência (representando a humanidade espiritualizada), ainda que a morte de Minotauro (como símbolo dos instintos mais primários, bestialidade carnal, instinto, afetividade, sinal de poderosas emoções) lhe

acarrete consequências funestas, além, claro está, de ser igualmente simbólico de um certo ocidente racionalista, positivista e desmitologizador.

O “fio de Ariadne”, inseparável do labirinto e do Minotauro, confronta-nos com o emaranhado de possibilidades alternativas, umas com saída, outras com becos, em que ele se assume como instrumento de salvação crucial⁶. Neste sentido, devíamos não seguir o exemplo heroico de Teseu, mas antes integrar, numa linha de co-implicação dinâmica, na nossa esfera diurna (consciência) o lado sombrio, a *hybris* que Minotauro simboliza e, por outro, recuperar a memória divina rompida na sequência das gestas heroicas de Prometeu e de Teseu⁷. Pois só assim, é que cada um de nós, enquanto peregrinos de labirintos interiores e exteriores (formas do mundo e da vida), poderemos ter alguma esperança de resolver a complexidade dos desafios crescentes que ora se nos deparam, ora nos atormentam. Para isso, contudo, é nossa tarefa recuperar, de modo incessante, a memória do centro: “Teremos, sem dúvida, de ‘reinventar’ o centro, oculto no fundo da nossa amnésia e defendido por um Minotauro que se nutre do que possuímos de mais precioso. Não basta a coragem de uma espada, necessitamos da coragem de um espelho” (FREITAS, 1975, p. 150). E nada melhor do que recuperar o centro mediante o fio condutor de Ariadne que nos conduz no labirinto de Dédalo que é, como aliás é conhecido, um labirinto de via múltipla, “multicursivo” ou de “dupla espiral”. O referido fio é, quanto a nós, um símbolo hermesiano (Hermes, o deus que conduz as almas para o domínio do além), visto que conduz o herói da vida a uma morte iniciática, para em seguida o fazer de novo renascer para a vida: “o fio de Ariadne é o fio do discurso. Ele é da ordem do sonho narrado. É um fio do retorno” (BACHELARD, 1986, p. 215). O fio de Ariadne simboliza portanto a confiança do regresso e a necessidade da descoberta quer de nós mesmos, quer de outras realidades, numa espécie de mundo supraterrrestre, como a vida depois da morte enquanto símbolo da ciência e da sabedoria.

No entanto, para se aceder a este nível de consciência individual de natureza intelectual e existencial, que representa já uma modificação radical em relação à consciência mítica tradicional (GUSDORF, 1953), a educação terá a nosso ver que revestir um carácter iniciático. Por isso, deve encarar o labirinto como um símbolo de realização espiritual, ou seja, todo aquele que entra no labirinto perde a sua vida para ganhar um novo estatuto existencial e espiritual. Contudo, esta realização espiritual não se opera sem dificuldade, pois para a alcançar torna-se necessário superar quer etapas físicas, quer provações espirituais mais ou menos dolorosas. Um antídoto às dificuldades experienciadas nos labirintos existenciais recebe o nome de viagem iniciática, encarada esta como uma psicogogia, na medida em que, sob o signo de Hermes, deve ensinar ao educando modos

⁶ O fio de Ariadne, segundo Joseph Campbell, não deve ser somente encarado como um mero instrumento físico, isto é, um mero rolo de fio enrolado que Teseu vai desenrolando à medida que penetra no labirinto, e depois o segue de volta, até encontrar a saída, mas também com um compromisso psicológico. Teseu contou com Ariadne para resolver o seu imbróglio, assim como o aluno/discípulo pode contar com as pistas (fio de Ariadne) dadas pelo professor/mestre. Este, à semelhança do herói, não lhe deve mostrar a verdade em si (caso tal fosse possível!), mas antes indicar-lhe os diferentes caminhos que a ela conduzem: “Mas precisa de ser o seu caminho [o do aluno/discípulo], não o dele [o do professor/mestre]. O Buda não lhe pode dizer exatamente como se livrar dos seus medos pessoais, por exemplo. Alguns professores podem prescrever exercícios, mas talvez não sejam os que funcionem para você. Tudo o que um professor tem a fazer é sugerir. É como um farol que assinala: ‘Há pedras ali, navegue com cuidado. Lá adiante, porém, há um canal’. O grande problema na vida de qualquer jovem é encontrar modelos que sugiram possibilidades [...] A mente tem muitas possibilidades, mas não podemos viver senão uma vida. O que faremos de nós mesmos? Um mito vivo pode oferecer-nos modelos atuais”, além do professor/mestre ter como sua principal tarefa orientar os seus alunos “no sentido de desenvolverem as imagens que têm de si mesmos” (CAMPBELL, 1991, p. 165-166).

⁷ Na linha de Joseph Campbell (1991, p. 161) “é o herói, ao defrontar-se com o poder das trevas, vencê-lo e matá-lo, como Siegfried e São Jorge fizeram quando enfrentaram o dragão. Mas, como Siegfried aprendeu, é preciso provar o sangue do dragão para incorporar alguma coisa do seu poder. Quando matou o dragão e provou do seu sangue, Siegfried ouviu a música da natureza. Ele transcendeu a sua humanidade e uniu-se novamente aos poderes da natureza, que são os poderes a vida, dos quais somos afastados por nossas mentes”.

dele integrar a sua *Sombra* (Jung), que representa os aspetos escondidos, recalçados, nefastos da consciência, na sua personalidade. A Sombra não é apenas, como muitos acham, o lado negro, e oposto, do Eu consciente, pois ela possui também qualidades instintivas e intuições criadoras: “O Eu e a sombra, na realidade, ainda que distintos estão também inextricavelmente ligados um ao outro, como o pensamento e o sentimento” (HENDERSON, 1987, p. 118). Dai que seja uma falsa vitória, e muito aparente, o herói matar o dragão ou o Minotauro, no caso de Teseu, porque este gesto exprime claramente “o tema arquetípico do triunfo do Eu sobre as tendências regressivas” (HENDERSON, 1987, p. 120). O que importa pois é que o herói compreenda que a Sombra existe e que ela representa uma fonte de energia importante e criativa que o pode ajudar a fortalecer o seu Eu: “É-lhe necessário que o herói se entenda com as forças destrutivas se ele se quiser tornar muito forte e temível para vencer o dragão. Por outras palavras, o Eu só pode triunfar a partir do momento em que ele dominou e assimilou a sombra” (HENDERSON, 1987, p. 120).

Somente a reinvenção, por parte de uma filosofia do imaginário educacional, do gesto de escutar o murmúrio das imagens fundamentais e primeiras que nos habitam, de que o arquétipo do labirinto é um feliz exemplo, poderá romper o lado petrificante, cristalizante e angustiante que o labirinto, enquanto poliedro, comporta (BACHELARD, 1986). Dito de outro modo, somente uma caminhada em direção às camadas mais profundas do nosso ser, em direção ao seio da Grande Mãe (diria JUNG, 1995; NEUMANN, 2003) nos poderá conduzir à superação da dialética petrificante-petrificado e a comungar de novo com a vida infinita que percorre as mais diversas formas da existência. Para isso, a educação, concebida como viagem iniciática, deve recuperar, por um lado, as dimensões meta-cultural e trans-histórica presentes na iniciação enquanto experiência da “morte ritual e a revelação do sagrado” (ELIADE, 1976, p. 273) e, por outro, cruzando-se com a temática do “romance de formação”, que faz precisamente da viagem, enquanto itinerário cosmopolita e iniciático, um meio para recuperar a experiência da alteridade do mundo para que o sujeito se torne capaz de se tornar um outro (BERMAN, 1983).

APÊNDICE A – Biografia de Teseu

Teseu, cuja etimologia do seu nome é obscura, é o mais importante dos reis míticos de Atenas, além de se afirmar como um herói semidivino devido à sua dupla paternidade humana (Egeu (“Ondas”) e divina (Posídon, o deus do mar), assim como o deus Apolo figurava como seu protetor. Teseu nasceu no *Genetion*, perto de Trezena e passou a sua infância com a sua mãe Etra (filha de Piteu, filho de Pélops (lívido, pálido)), com seu avô Piteu (persuadir, convencer), rei lendário de Trezena na Argólida (Peloponeso), visto que seu pai Egeu partiu para Atenas, tendo escondido sob uma enorme pedra um símbolo de reconhecimento da sua paternidade: a sua espada (que provinha já dos seus antepassados) e as suas sandálias (reenvia para a raiz grega de *symbolon*, que implica união de duas coisas: Egeu reconheceria aquele que um dia ostentasse a sua espada e as suas sandálias). Esses cuidados em identificar o filho derivam do facto de seus 50 sobrinhos, os Palântidas (filhos de seu irmão Palas) cobiçarem o trono de Atenas que não tinha sucessor, visto que Egeu governava por ser o irmão mais velho dos quatro, mas não tinha filhos. Teseu foi educado até aos 16 anos pelo seu

avô materno, que o iniciou nas artes musicais e gímnicas, e por Quírom que lhe ensinou a arte de caçar (noutras versões aparece o nome de Cónidas como seu educador que será reverenciado, com o sacrifício de um carneiro, na véspera da época das festas Teseias, em honra de Teseu). Cumprindo os seus 16 anos, e de acordo com a tradição, dirigiu-se a Delfos para oferecer a Apolo, o deus protetor dos *kouroi*, o primeiro cabelo cortado depois de alcançar a sua idade viril. Este gesto, já uma modalidade do ritual de iniciação, significava que ele abandonava a sua adolescência para se tornar um guerreiro. A oferenda do seu cabelo a Apolo não lhe bastou, ele quis igualmente saber a sua verdadeira identidade que lhe foi revelada pela Pitonisa a voz humana do deus Apolo): “és filho de dupla estirpe, da terra e do mar”. Em seguida, e tendo confrontado a sua mãe Etra com a sua revelação, foi conjuntamente com Etra recuperar a espada e a sandálias de seu pai Egeu. Assim, Etra contou-lhe quem era seu pai e o que se esperava dele. Nessa altura percebeu qual era realmente o seu destino, tendo deixado sua mãe e avô, que não obstante lhe terem recomendado que seguisse o caminho junto ao mar, pois o interior da Ática, na época, era cheio de perigos, seguiu exatamente a direção de Atenas pelo interior. Teseu, no seu caminho até Atenas e à semelhança das façanhas de Hércules que ele tomou por modelo aos 7 anos de idade, teve que se confrontar ora com malfeitores, ora com animais monstruosos (outra modalidade do tema da iniciação do herói): o bandido Perifetes (o que fala por rodeios), que atacava, em Epidauro, os viajantes com uma clava/muleta de bronze (?); Sínis (significa destruir), que amarrava suas vítimas, perto de Cencreis, entre dois pinheiros vergados e depois cortava a corda que prendia as árvores; a porca antropófaga Féia (cinza-escuro) de Cromion, que já havia comido muitos homens foi eliminada por um golpe de espada; Cirão (duro), que obrigava os viajantes a lavarem seus pés no alto de um rochedo, perto de Mégara na região chamada das Rochas Cirónicas, e depois empurrava-os lá de cima; Procrustes (ferir previamente), que “ajustava” os viajantes ao tamanho de um determinado leito, esticando-os, se eram muito baixos, ou cortando-lhes os pés, se eram altos demais (na estrada entre Mégara e Atenas); finalmente encontrou Cércion (que significa bordão/cajado), originário de Eleusis, que obrigava os peregrinos a lutarem com ele, mas sempre os vencia, esmagando-os. Assim, a jornada heroica de Teseu, confrontando-se com monstros e bandidos, constitui em si uma forma de iniciação e de prova dos seus atributos heroicos postos à prova pela feiticeira Medeia (ciumenta do poder e da coragem do herói semidivino), a fim de impedir que Teseu chegasse vivo a Atenas. Todavia, Medeia não conseguiu alterar o Destino do herói, bem como da sua chegada a Atenas: Teseu antes de entrar na cidade foi-se purificar nas águas do rio Cesifo (pai de Narciso) e foi banhado pelas Fitálicas (filhas de Fítalo - fazer nascer). Em Atenas o rei Egeu, já idoso, estava sob a influência da feiticeira Medeia (que tinha fugido de Corinto após o assassinato de 4 pessoas), que tentava acabar com a famosa esterilidade do rei, assim como o rejuvenescer através de encantamentos, de poções mágicas e de incensos. Teseu chegou ao palácio no oitavo dia do mês de Cronos (o *héctombéon*: “o mês das festas da hecatombe”), e já era conhecido pelas suas façanhas, ainda que o rei Egeu ignorasse que ele era o seu filho. Porém, Medeia, sabendo da identidade do herói, instigou-o a matar/capturar um touro bravo, que vivia perto de Atenas, conhecido pelo touro de Maratona (provavelmente o touro que Hércules havia trazido de Creta e soltado, perto de Micenas, por ordem do rei Eristeu) que devastava a planície de Maratona e semeava o terror: não seria já este episódio uma prefiguração da sua expedição a Creta? Teseu capturou-o, levando para Atenas, tendo sido aclamado pelo povo que o

cobriam de folhas de árvore. Mais tarde, ele sacrificou o touro à Apolo de Delfos ou, e acordo com outras versões, tê-lo-á consagrado a Posídon par acalmar a cólera do deus ou então tê-lo-á sacrificado na Acrópole de Atenas. Para festejar tal façanha, realizou-se um banquete no palácio real, Medeia colocou veneno no vinho e ofereceu-o a Teseu que, ao mesmo tempo, retirou a sua espada (deixada há 16 anos atrás em Trezena, com Etra) fosse para seu conforto ou para cortar a carne que e lhe era servida. Nesse momento, o rei Egeu, ao reconhecer a espada e as sandálias do herói, reconheceu o filho e o saudou com gritos de júbilo e de alegria, abraçando-o e chorando. Medeia, face a este súbito desenlace, foi expulsa do reino de Atenas (ou terá simplesmente escapado), tendo voltado para Cólquida onde ela se terá reconciliado com a sua família. Em seguida, Teseu, ao tomar conhecimento que seus primos, os cinquenta Palântidas, pretendiam usurpar o trono de seu pai, decidiu matá-los, tendo sido reconhecido por todos como o único e legítimo herdeiro do trono de Atenas. Seguidamente, Teseu tomou conhecimento do terrível e pesado tributo imposto por Minos (rei de Creta e filho de Zeus-touro e de Europa) à cidade de Atenas em virtude do seu filho Androgeu ter perecido no combate contra o touro de Maratona. Minos, para se vingar da morte do filho, resolveu declarar guerra, com a sua poderosa esquadra, contra Atenas, da qual saiu vencedor. Durante a guerra uma peste enviada por Zeus contra os atenienses provocou a derrota de Egeu, o que levou o rei Minos a exigir todos os 9 anos, e esta já seria a terceira vez, que 14 jovens atenienses (7 moços e 7 raparigas) fossem enviados para Cnossos (Creta), onde seriam colocados no palácio do labirinto para serem devorados pelo Minotauro (o filho monstruoso de Parsífae: meio touro, meio homem), um tributo que somente cessaria se alguém conseguisse eliminar o Minotauro e, conseqüentemente, sair do labirinto. Mas donde surgiu esta figura denominada Minotauro? Minos, rei de Creta, solicitou a Posídon, deus do mar, um touro para que pudesse provar seu poder aos adversários. O deus fez sair do mar um touro branco que Minos devia oferecer em sacrifício ao deus, como agradecimento. Admirado com sua beleza, o rei guardou-o no seu rebanho e sacrificou um semelhante em seu lugar. Posídon, enfurecido, pediu à deusa Afrodite que despertasse em Parsífae, esposa de Minos, um desejo incontrolável, uma paixão devorante e culposa, pelo touro. Parsífae pediu a Dédalo que construísse uma vaca oca de madeira para que ela pudesse colocar-se dentro e consumir, por fim, o seu ardente desejo. Dessa união, nasceu Astérios, também chamado Minotauro, monstro com cabeça de touro e corpo de homem. Minos, assustado com o nascimento do monstro, encarregou Dédalo, seu arquiteto, da construção de um palácio que, com o seu complexo emaranhado de salas e de corredores, se assemelhava a um labirinto, daí a designação de palácio-labirinto. Nele aprisionou o Minotauro que era alimentado de carne humana. Neste contexto, Teseu ofereceu-se para ir no grupo sorteado das vítimas (à exceção dele) por estar convencido de que era seu dever lutar com o Minotauro, tendo para isso apresentado os seus argumentos a Egeu, seu pai. Paralelamente, Teseu foi ao templo de Apolo para lhe pedir que o protegesse, tendo-lhe oferendado um ramo de oliveira envolto de um pano de lã branca. Paralelamente, e seguindo um oráculo do deus de Delfos, pediu igualmente proteção a Afrodite, sacrificando-lhe uma cabra transformada de imediato num bode (daí a invocação da deusa como Epitragia). Depois, acompanhado pelo povo, desceu até ao porto de Fálera onde se despediu de seu pai e dos seus amigos, tendo embarcado, acompanhado dos emissários de Minos (ou mesmo com o próprio Minos), num navio com velas negras como símbolo vivo da tristeza dos atenienses. Todavia, antes da expedição partir, o rei Egeu entregou ao piloto

do barco uma vela branca para ser içada caso a expedição fosse coroada de êxito. Nesta viagem o piloto era Nausítoos, da ilha de Salamina. Do grupo fazia parte Menestes, neto de Ciro que era rei de Salamina, e também Eribeia filha de Alcátoos rei de Mégara. Numa das variantes do mito, Minos teria vindo pessoalmente buscar os catorze jovens e na viagem de volta apaixonou-se por Eribeia. Esta pediu auxílio a Teseu que desafiou Minos para uma prova. Minos lançou um anel no mar e disse que deixaria a jovem em paz se ele conseguisse buscá-lo. Com a ajuda de Posídon ele trouxe o anel de volta. Chegados a Creta, Teseu foi acolhido por Minos com todas as honras devidas a um filho de um rei. Durante o banquete, celebrado à noite em sua honra, e sob a influência do vinho, o nosso herói contou todas as suas proezas, sendo escutado atentamente pela filha do rei Minos de nome Ariadne que não resistiu apaixonar-se por ele. Findo o banquete, ela apressou-se a pedir conselho a Dédalo sobre o modo de ajudar Teseu a escapar a uma morte inevitável. Depois de aconselhada, ela deu ao herói uma espada de duplo gume e um novelo de lã (rolo de fio que poderia também ter sido, segundo outras versões do mito, uma coroa luminosa), acompanhado de um conjunto de instruções, que ele deveria utilizar para sair novamente do Labirinto. Paralelamente, ela fê-lo jurar que ele em reconhecimento da sua ajuda a esposaria e a levaria com ele para Atenas. Assim munido, entrou Teseu, ao amanhecer, acompanhado dos restantes jovens, no Labirinto que graças ao fio de Ariadne não só matou o Minotauro (segundo algumas variantes com um cacete de couro que lhe ficara da sua vitória sobre Perifetes ou somente com as mãos), como também conseguiu sair ileso com os jovens do palácio-prisão. Vitorioso, empreendeu a viagem de regresso a Atenas, acompanhado dos jovens e de Ariadne, fazendo escala na ilha de Dia (outros dirão Naxos) onde Teseu abandonou Ariadne. De acordo com outra versão, ele tê-la-á abandonado, em Dia/Naxos, não por infidelidade, mas pelo facto do deus Dionísio lhe ter ordenado em sonho que a deixasse para que ele a pudesse desposar (como presente de núpcias para Ariadne, Dionísio deu-lhe uma coroa luminosa, forjada e cinzelada por Hefesto). A próxima escala foi na ilha de Delos, onde Teseu e os jovens que escaparam da morte realizaram uma dança circular, que imitava a sinuosidade labiríntica, chamada *geranos* ou dança dos grous/dança da grua: uma cadeia de dançarinos, que se seguram pelos punhos, é dirigida pelas duas pontas, representando estas Teseu e Ariadne: a cadeia ondula, dobra-se e serpenteia de tal maneira que todos os desvios do labirinto são simulados e acompanhados de mugidos até à vitória em que os dois condutores do bailado se juntam. Em seguida, Teseu oferece um sacrifício ao deus Apolo (nascido em Delos, assim como Ártemis), e consagrará, num espaço denominado Afrodisião, um *xoanon* (uma estátua) de Afrodite, esculpida põe Dédalo, que lhe terá sido oferecida por Ariadne e que esta, por sua vez, a levará depois para o mar. Depois desta escala, e com a alegria do triunfo e na ansiedade de chegarem a Atenas para anunciarem a boa nova que ele e os seu companheiros estavam sãos e salvos e que a cidade estava finalmente liberta do odioso tributo, tanto Teseu como o piloto do barco esqueceram-se de içar a bandeira branca. Egeu, pensando que a expedição falhara, lançou-se ao mar (daí o nome do mar que banha a Grécia) e morreu afogado. Neste contexto, a chegada do herói, e dos restantes jovens, foi um misto de alegria e de tristeza pela morte trágica do rei Egeu (DIODORE DE SICILE, 1997, p. LIX-LXII; APOLLODORE, 2003, p. 203-209; PLUTARQUE, 2001, p. 15-23; SÉCHAN, 1912, p. 225-239; STEUDING, 1916-1924, p. 678-760, MARTÍNEZ GARCÍA, 2006; LÉVÊQUE, 2003, p. 363-403; CALAME, 1990, p. 69-139, 185-288).

REFERÊNCIAS

- APOLLODORE. **La Bibliothèque**: un manuel antique de mythologie. Trad. du grec sous la dir de Paul Schubert. Vevey: Édit. de l'Aire, 2003.
- BACHELARD, Gaston. **La terre et les reveries du repos**. Paris : Librairie José Corti, 1986.
- BERMAN, Antoine. *Bildung et Bildungsroman*. **Le Temps de la réflexion**, Paris: Gallimard, v. 4, p. 141-159, 1983.
- BIEDERMANN, Hans. **Encyclopedie des symboles**. Trad. de Françoise Périgaut *et al.* Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- CALAME, Claude. **Thésée et l'imaginaire Athénien**: légende et culte en Grèce Antique. Lausanne: Payot, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Trad. de Adail Ubirajara Sobral: S. Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.
- _____. **O poder do mito**. Trad. de Carlos Felipe Moisés. 2. reimp. São Paulo: Palas Athena, 1991.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário dos símbolos**. Trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Teorema, 1994.
- _____. **Dictionnaire des symboles**. Paris: Robert Laffont, 2005.
- CHRISTINGER, Raymond. **Le voyage dans l'imaginaire**. Paris: Stock + Plus, 1981.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Editorial Labor, 1981.
- DIODORE DE SICILE. **Mythologie des Grecs: bibliothèque historique**. Livre IV. Trad. par Anahita Bianquis. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- DURAND, Gilbert. Le génie du lieu et les heures propices. **Eranos-Jahrbuch**, v. 51, p. 243-277, 1982.
- _____. **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**: introduction à l'archétypologie générale. 11^e édi. Paris: Dunod, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Histoire des Croyances et des idées religieuses I**: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris: Payot, 1996.
- _____. **Initiation, rites, sociétés secrètes**. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. **A provação do labirinto**: conversas com Claude-Henri Rocquet. Trad. de Luis Filipe Bragança Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- _____. **Tratado de história das religiões**. Trad. de Natália Antunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- FREITAS, Lima de. **O Labirinto**. Lisboa: Arcádia, 1975.
- GUSDORF, Georges. **Mythe et métaphysique**: introduction a la philosophie. Paris: Flammarion, 1953.
- HAKL, Hans Thomas. **Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts**. Bretten: Scientia Nova, Verlag Neue Wissenschaft, 2001.
- HENDERSON, Joseph L. Les myths primitifs et l'homme moderne. In: JUNG, C. G. (Dir.). **L'Homme et ses symboles**. Paris: Robert Laffont, 1987. p. 104-157.

ISLER-KERÉNYI, Cornelia. **Dionysos in Archaic Greece: an understanding through images.** Translated by Wilfred G. E. Watson. Leiden-Boston: Brill, 2007.

JEANMAIRE, H. **Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique.** Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939.

JUNG, Carl Gustav. **Les Racines de la conscience.** Trad. par Yves Le Lay. Paris: Buchet/Chastel, 1995.

KERÉNYI, Karl. **Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível.** Trad de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

_____. **En el laberinto.** Trad. de Brigitte Kiemann y María Condor. Barcelona: Ediciones Siruela, 2006. [O 1º capítulo, intitulado «Estudios sobre o labirinto: o labirinto como reflexo linear de uma ideia mitológica», que a edição espanhola compreende é a trad. de Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee. In: KERÉNYI, Karl (Hg.). Werke in Einzelausgaben. Bd.1. München: Albert Langen-Georg Müller, 1966. p. 226-273 que reenvia para a obra de 1941, também intitulada Labyrinth-Studien. Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee (Um estudo sobre o labirinto. O labirinto como reflexo linear de uma ideia mitológica). Amsterdam/Leipzig: Akademische Verlagsanstalt Pantheon].

LÉVÊQUE, Pierre. **Dans les pas des dieux grecs.** Paris: Tallandier, 2003.

MARTÍNEZ GARCÍA, Óscar. **Teseo: las aventuras del héroe del laberinto.** Madrid: Aguilar, 2006.

MARTÍNEZ OTERO, Luis Miguel. **El Laberinto.** Barcelona: Ediciones Obelisco, 1991.

NEUMANN, Erich. **A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente.** Trad. de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Cultrix, 2003.

ORTIZ-OSÉS, Andrés. **Hermenéutica de Eranos: las estructuras simbólicas del mundo.** Barcelona: Anthropos, 2012.

PLUTARQUE. **Vies Parallèles I.** Trad. par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris: Robert Laffont, 2001.

POSTMAN, Neil. **O fim da educação: redefinindo o valor da escola.** Trad. de Cassilda Alcobia. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.

RICOEUR, Paul. **Finitude et Culpabilité II: la symbolique du mal.** Paris: Aubier/Montaigne, 1976.

SANTARCANGELI, Paolo. **Le livre des labyrinthes: histoire d'un mythe et d'un symbole.** Trad. de Monique Lacau. Paris: Gallimard, 1974.

SÉCHAN, Louis. Theseus. In: DAREMBERG, Ch; SAGLIO, Edm (Dir.). **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines.** Paris: Librairie Hachette, 1912. t. 5. p. 225-239.

STEUDING. Theseus. In: ROSCHER, W. H. (Herausgegeben von). **Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie.** 5 Band (T). Leipzig: Verlag und Druck von B. C. Teubner, 1916-1924. cols. 678-760.

WASSERSTROM, Steven M. **Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos.** Princeton: Princeton University Press, 1999.

La diversidad posmoderna frente al concepto antropológico dualista de la Filosofía Tradicional

The postmodern diversity against the dualist anthropological concept of traditional philosophy

Carlos H. Cerdá - Universidad Adventista del Plata (UAP) - Argentina

RESUMEN

El pensamiento cristiano primitivo es una continuación del concepto hebreo plasmado en el A.T. en el cual se destaca la unidad antropológica **compleja-pluralista-indisoluble** del hombre en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando la filosofía griega influye en el pensamiento cristiano, éste entrará en la vía del dualismo afectando la cohesión social. El propósito del estudio es analizar la hermenéutica de Vattimo que, a partir de Heidegger y Nietzsche, descubre que una de las raíces de la crisis social posmoderna parte del concepto dualista de la filosofía griega que se impone como pensamiento fuerte o violento, fragmentando no solo al hombre en cuerpo y alma, sino también a la sociedad. En su interpretación, los medios de comunicación promueven la diversidad que debilita la violencia metafísica y permite la reviviscencia del cristianismo que basado en la caridad, posibilita una nueva sociedad.

Palabras clave: Hermenéutica. Dualismo. Complejidad-pluralista-indisoluble. Caridad.

ABSTRACT

Early Christian thought is a continuation of the Hebrew concept expressed in the OT, which highlights the complex-pluralist-indissoluble anthropologic unity of man in daily life. However, when Greek philosophy changed Christian thinking, it joined the route of dualism affecting the social connection. The purpose of the study is to analyze the hermeneutic of Vattimo which, since Heidegger and Nietzsche, discovers that one of the roots of the postmodern social crisis starts from the dualist concept of the Greek philosophy that prevail as a strong or violent thinking, breaking not only man in body and soul, but also society. In its interpretation, the *mass media* promotes the diversity that weakens the metaphysics violence, and allows the revival of Christianity, which based on charity, makes possible a new society.

Keywords: Hermeneutics. Dualism. Complexity-pluralistic-indissoluble. Charity

INTRODUCCIÓN

Las ideas de Gianni Vattimo se abren paso a través del “pensamiento fuerte” o cosmovisiones metafísicas de las creencias **verdaderas**, globalizadoras e integristas, hacia un “pensamiento débil” que concibe la historia de la emancipación humana como una evolución constante hacia la anulación de la violencia generada por los dogmatismos que, tanto en la sociedad medieval como en la

moderna, estaban anclados en la violencia del dualismo platónico (alma-cuerpo, estado-sociedad, ricos-pobres, fuertes-débiles, clero-laicado) y no en la caridad que respeta la diversidad y hace posible la convivencia. Zabala (2006, p. 16) sostiene que “la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental”.

Se analizará por lo tanto, la perspectiva de Vattimo sobre los medios de comunicación que, en la conformación de la posmodernidad, promueven la diversidad debilitando la violencia metafísica y declinando la filosofía en sociología. Pero especialmente se estudiará su intento de reivindicar el papel del cristianismo en el desarrollo de la cultura moderna occidental. Por lo cual, será estudiada su propuesta hermenéutica de la *kénosis* (vaciamiento) o encarnación de Dios en Jesucristo como posible nexo entre la sociología del mundo de la vida actual y una religiosidad que libera de los dualismos metafísicos y violentos; destacando que en su intento de justificar el papel de la religión en la posmodernidad y evitar la inflexibilidad dogmática, corre el riesgo de desviarse hacia una religiosidad ciertamente relativista. Para darle sentido a sus objetivos, extiende sus raíces filosóficas en Friedrich Nietzsche y Martín Heidegger, interpretando que cuando Nietzsche habla de la muerte de dios, se refiere al dios aristotélico, al fin de la metafísica dualista u orden social basado en la coerción o violencia de los absolutos por parte de los dogmáticos pero no a la anulación o caducidad de la religiosidad cristiana que basada en la caridad, posibilita una nueva sociedad.

Se analizarán respuestas tanto sociológicas como filosóficas para resolver el conflicto social a raíz de la concepción dualista y, a fin de alcanzar un tratamiento sociológico del problema del hombre como corporalidad, temporalidad e intersubjetividad, se reflexionará sobre el relato bíblico que describe al hombre como un ser **complejo-indisoluble**, no dividido por la categorización dualista.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA QUE CONDUCE A LA INTERPRETACIÓN SOCIOLÓGICA DUALISTA

Todo el sistema filosófico griego, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos tradicionalmente a la evidencia de una razón o inteligencia “natural” exclusivamente, pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístis* o creencia cultural que reposan en un *consensus* histórico y social o, al decir de Paul Ricoeur, **núcleo ético-mítico**. Ricoeur (1990, p. 259) expresa que “si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...] hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”. Esto permite comprender mejor el conflicto que se produjo entre cristianos y helenistas. Los cristianos originariamente no se enfrentaban a la tesis platónica de la divinidad del alma como un “homo religiosus” ante un “homo philosophicus”, sino que, ambos eran radicalmente religiosos, ambos admitían ciertos principios, revelados o míticos, se trataba de horizontes culturales diversos. Pero el cristiano, apartándose de una consideración antropológica teológica hebrea del hombre no fragmentado en su experiencia, adopta el dualismo antropológico y sociológico del horizonte teológico griego. La comprensión antropológica **compleja-pluralista-indisoluble** del hombre del cristianismo primitivo, para Enrique Dussel (1974) se fracturó como ruptura teórica en la cristiandad, pues el cristianismo es **una fe**, una comprensión del hombre en el mundo de la vida; la cristiandad es una **cultura** “orientada” por el cristianismo pero que no debe confundírsela con su originante.

La Sociología se ha ocupado en recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad, aunque los resultados no han sido los esperados.

Emilie Durkheim (2011) concentra su atención en el dualismo alma-cuerpo, destacando que esta dualidad corresponde, en suma, a la doble existencia que llevamos, una puramente individual, que tiene raíces en nuestro organismo y la otra social que no es más que la prolongación de la sociedad. La primera obedece a las pasiones y tendencias egoístas, mientras que nuestra actividad razonable, tanto teórica como práctica, depende estrechamente de causas sociales, pues la sociedad es quien elabora las reglas de la moral que son coercitivas al individuo. De hecho, la sociedad tiene una naturaleza propia y, en consecuencia, exigencias completamente diferentes de aquellas que se hallan implicadas en la naturaleza del individuo, por lo cual, Durkheim sostiene que es necesario que la sociedad haga violencia a algunas de nuestras inclinaciones más imperiosas controlando así las tendencias individuales (DURKHEIM, 2011). Se observa entonces, que el sociologismo de Durkheim logra resolver este conflicto a partir de la **moral** como mediadora entre individuo y sociedad. Sin embargo, siendo la moral un producto social conserva la sociedad la primacía dejando un cierto espacio al individualismo. Esto conlleva la idea de dejar, en el dualismo iglesia-sociedad, la primacía a la sociedad dejando un espacio a la iglesia o, desde la perspectiva teológica eclesiológica, darle primacía a la iglesia dejando un espacio a las crisis sociales. Es decir, siempre presente el conflicto del dualismo por lo que Durkheim sostenía, acorde al espíritu de la época y la línea de Comte, que “debemos elegir entre Dios y la sociedad” (ver MARZAL, 2002, p. 55). Aspecto totalmente imposible de concebirlo teológicamente así, puesto que el mandato bíblico es “[...] Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y de todas tus fuerzas, y de todo tu entendimiento; y a tu prójimo como a ti mismo” (Lc. 10: 27). Esto sería suficiente para entender cabalmente la relación iglesia-sociedad, es decir, una eclesiología así entendida es capaz de dar respuestas satisfactorias a los problemas que se plantean en la interacción iglesia-sociedad, no como una relación dualista sino como una relación **compleja-indisoluble** viendo a los hombres “[...] hechos a la semejanza de Dios” (Stgo. 3: 9), y por lo tanto no como al otro (dualismo: yo y el otro) sino como a uno mismo, **complejo-plural-indisoluble**.

INTENTOS DE SORTEAR EL DUALISMO SOCIAL DESDE LA ÉTICA

Entre quienes intentan eludir el dualismo se encuentra Carlos Vaz Ferreira (1938), quien critica al positivismo, las “mistificaciones pedagógicas” y la hipocresía de ciertos conceptos éticos que se caracterizan por una insensibilidad al dolor de las víctimas de la injusticia. Sin embargo, al igual que Durkheim sostiene el mejoramiento moral de la humanidad a través de la historia que se manifiesta en el sufrimiento creciente de la humanidad por la existencia del sufrimiento de los menos favorecidos. Considera que el sentido del signo moral se debe expresar en más amor y solidaridad (VAZ FERREIRA, 1938). Claro está, habría que preguntarse si es posible el amor y la solidaridad auténticos desde una perspectiva que no considera a la fuente de dichas virtudes.

A partir de los años 70 la filosofía latinoamericana se cristalizó en la filosofía de la liberación. Dussel, en contra del naturalismo y dualismo antropológico, desarrolla el concepto íntegro de la vida del ser humano. La vida humana fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad, valores culturales. Enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser

humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético o socialmente responsable. Sostiene que éste es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural. Sin embargo, Dussel recae en una postura dualista aristotélica al analizar la cuestión de **verdad y validez**, es decir, entre enunciados **normativos materiales** (con referencia al contenido) y **morales formales** (con referencia a la intersubjetividad). Intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad real de la eticidad. Desde nuevos tipos de racionalidad, ve posible superar el dualismo y yuxtaposición voluntarista de “ética de la intención” y “ética de la responsabilidad” de Max Weber. Logra una acción o sistema de eticidad verdadera-valida-factible, es decir, lo “bueno” es un acto que integra a la materialidad ética (deber ser), a la formalidad moral (ser) y a la factibilidad de ambos. Así se crea solidaridad y co-responsabilidad, para construir alternativas dialécticamente posibles (DEMENCHÓNOK, 1999, p. 59-61).

Leonardo Polo presenta, ante el conflicto dualista de la cohesión social, la alternativa de la dualidad. Esta hermenéutica antropológica de la dualidad ve al hombre como una realidad compleja o pluralista incompatible con el monismo. Por lo tanto, destaca que lo propio del hombre es coexistir, ser con-otro. Para Polo la persona es intimidad abierta, pues **existe con Dios, con los demás, con el Universo**. Por consiguiente, es intersubjetiva o dialógica porque se abre a las demás personas. La cohesión social, la permanente relación individuo-sociedad, requiere de la persona dialógica o co-existente (ver RODRÍGUEZ SEDANO, 2001).

Además, sostiene que el co-existir humano no prescinde del existir aunque el co-existir sea superior, observándose aquí una perspectiva semejante a la de Durkheim (la sociedad superior al individuo), perspectiva dualista que puede estar latente en una administración eclesiástica que sedienta de poder encarna la intención egoísta de Caifás ante la revelación profética recibida en Jn. 11:50 “[...] nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación se pierda” (la estructura de la iglesia por sobre los miembros).

EL ENFOQUE HERMENÉUTICO DE VATTIMO Y LA CARIDAD CRISTIANA

Hay quienes consideran a la hermenéutica como la filosofía actual que intenta interpretar la complejidad de problemas que aquejan al hombre contemporáneo. Pero pueden ser encontrados sus antecedentes en la filosofía aristotélica en *peri ermeneiaz* como en la teología de San Agustín en *De Doctrina Cristiana*, sin olvidar que el cisma producido con la Reforma protestante surge a partir de un problema hermenéutico relacionado con la interpretación de los textos bíblicos. En la modernidad temprana el teólogo luterano Schleiermacher consideró necesario elaborar una teoría hermenéutica a fin de superar la unidad dogmática por medio de una sintonía del texto bíblico con el autor histórico; pero fue el filósofo historicista Wilhelm Dilthey, quien en *Die Entstehung der Hermeneutik*, va a poner el acento en la crítica al positivismo científico haciendo la distinción entre las ciencias humanas *Geisteswissenschaften*, en contraposición a las ciencias de la naturaleza *Naturwissenschaften*, relacionadas con las ciencias exactas. Dilthey también quería superar la unidad dogmática con la realidad histórica del momento de la producción del texto. Es de destacar la sociología de Weber en la hermenéutica sociológica a partir de la *verstehen* o comprensión de lo

social, recordando que ya Schleiermacher había elaborado la distinción entre “explicar” (*Erklären*) y “comprender” (*verstehen*), aunque con aplicación a los textos (CROATTO, 2002). El mundo de la vida o *Lebenswelt* husserliano, será la condición para reflexionar sobre las vivencias como “hechos de conciencia”, ideas que Schutz las transformará en sociología fenomenológica, es decir, en el estudio de un mundo de la vida que es intersubjetivo y común a todos, no privado (RITZER, 1993).

Pero será Heidegger el que dará un giro en el modo de reflexionar sobre el carácter ontológico del comprender y del interpretar. Vattimo, afirmando los orígenes heideggerianos de la hermenéutica, destaca que existen dos aspectos en la filosofía de Heidegger que tienen un significado sustancial para la hermenéutica y que llenan de contenido el nexo entre ser y lenguaje. Estos son: el análisis del *Dasein* (el hombre) como totalidad hermenéutica, y el pensamiento del *Andenken* (rememoración) como intento de un pensamiento posmetafísico. El *Dasein*, como elemento nihilista en la teoría hermenéutica de Heidegger, significa estar en el mundo, lo cual se articula con el círculo interdependiente de comprensión, interpretación y discurso. Sin embargo, lo que constituye como totalidad hermenéutica al *Dasein*, es que vive cada instante la posibilidad de la muerte, es decir, del “no ser más ahí”; por lo cual el fundamento consiste precisamente en su disolución en la mortalidad o posibilidad constante del fin de todas las posibilidades (VATTIMO, 2000). En este concepto heideggeriano, adoptado por Vattimo, no hay sitio para el dualismo antropológico; no existe en el *Dasein* una esencia siempre presente que escape a la posibilidad de la muerte. A esta constitución hermenéutica del *Dasein*, la conecta con el nihilismo de Nietzsche, quien lo define como “la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición” (VATTIMO, 2000, p. 105).

El segundo aspecto sustancial como rasgo nihilista para la hermenéutica heideggeriana, es lo que Heidegger llama “el *Andenken*, es decir, el recordar, que se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, se define pues como un saltar al abismo de la mortalidad o, lo que es lo mismo, como un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición (VATTIMO, 2000). De ahí que Vattimo llega a su “ontología débil”, ontología en que el ser ya no es pensable como algo “fuerte” e irreducible, sino como un ser que se despliega desvaneciéndose. Este ser trata de recuperar su sentido en el *Andenken* o recordar histórico a través de la transmisión de mensajes lingüísticos, y tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte (VATTIMO, 2000).

Por lo tanto, vincula a la hermenéutica como forma de entender la historicidad de los hombres con los problemas de la actualidad cultural y política, es decir, que el ser no “es” sino que “se da” o acontece, identificándose aquí la filosofía con la sociología (Ver VATTIMO, 2004b). Utiliza la expresión “ontología” para hacer referencia a la hermenéutica, pues sostiene que “la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’ el cual sucede en el ‘historizarse’ suyo y nuestro” (VATTIMO, 2000, p. 11). Por lo cual el ser fuerte de la metafísica se declina en débil, lo que implica que la filosofía cuyo sujeto de estudio a partir de la metafísica era el sujeto fuerte, estable, permanente, se declina en sociología, que es el primer modo de determinar los contenidos de la ontología de la actualidad.

Vattimo parte de la frase de Nietzsche según la cual “no hay hechos, sólo interpretaciones” en la sociedad, por lo que la hermenéutica sería también una interpretación más, una forma de considerar y entender las realidades sociales, sin ninguna pretensión de ser la “única” verdadera forma o la “más adecuada” entre ellas. La hermenéutica no puede ser una teoría de la pluralidad de interpretaciones, y si no quiere correr el peligro de presentarse como una nueva teoría, una nueva verdad fuerte que ofrezca una base, un punto de referencia, debe tomar en serio su “vocación nihilista” (VATTIMO, 1995). Por esto, una hermenéutica nihilista, negando las estructuras fuertes, niega también el “poder” como poder centralizado y violento, aunque corre el peligro de negar las estructuras fuertes que “sirven a la emancipación” y abrir el camino al “relativismo” o “la arbitrariedad”. Para Vattimo, una visión nihilista de la historia subraya el aspecto negativo (deconstructivo) de la emancipación, es decir, la emancipación como negación de las estructuras fuertes. Esta ontología de la debilitación prohíbe cualquier vuelta a posiciones fuertes, tal como están articuladas en las distintas formas del integrismo religioso, ético, político, y otros.

Sostiene, por lo tanto, que una hermenéutica emancipadora puede ser pensada sólo desde una visión nihilista de la hermenéutica cuyas raíces se encuentran en Nietzsche y en Heidegger. Destaca además que el potencial liberador no ofrece ninguna liberación total como lo pretendían las grandes ideologías y que la hermenéutica nihilista se encuentra arraigada en la “transmisión”, en la *Über-lieferung*, lo que significa que un movimiento liberador inspirado por la hermenéutica hereda activamente el pasado como posibilidad abierta y no como rígido esquema determinado y determinante (VATTIMO, 1995), no se puede separar de su contexto cultural y social, lo cual conlleva la comprensión, afecto o caridad ante el dolor generado por la violencia en el transcurrir de la historia.

La ética de una hermenéutica nihilista tiene como uno de sus elementos constituyentes la comprensión del problema de la violencia, que resulta de la narración de la historia del ser como historia de la metafísica y obtiene su sentido sólo en el rechazo total de aquella metafísica. Esto es lo que distingue la hermenéutica nihilista de Vattimo de otras formas o interpretaciones de hermenéutica que se ven como “instrumento” para una ética, y por tanto, se alejan de los orígenes heideggerianos y recaen en el marco de la metafísica.

Así entonces, la secularización con la fragmentación del sentido en la significación del mundo, revela que el ideal europeo de humanidad se ha ido develando como un ideal más entre otros, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre (VATTIMO, 1990). Por lo tanto, este pensamiento al que denomina “pensamiento fuerte” por ser metafísico, unitario, omnicompreensivo y totalizante, que da cuenta del mundo y de la realidad en tanto se deje ordenar racionalmente, se contrapone al “pensamiento débil” que rechaza las categorías fuertes, las legitimaciones omnicompreensivas y el modelo de objetividad “científica”.

Ahora bien, el nihilismo es clave para entender la postmodernidad como fin de la modernidad o de la confianza en la razón y su estilo de vida (VATTIMO, 2000), pero como ya fue dicho, el nihilismo no es presentado por Vattimo como situación catastrófica de la sociedad occidental actual, sino como una posibilidad particular donde no hay garantías ni certezas absolutas, es decir, como una *chance* de emancipación. Se trata de un nihilismo débil, liviano, que habiendo vivido hasta el fondo la experiencia de la disolución del ser, no tiene ni añoranzas por las antiguas certezas ni deseo de nuevas totalidades.

En medio de este desencanto moderno, es claro para Vattimo que el colonialismo y el imperia-

historia como un curso unitario, y enfrentan su crisis por la liberación de las diferencias y su consecuente liberación de las racionalidades locales, que suscitan el encuentro con otros mundos y otras formas de vida y de existencia en el seno de la denominada “multiplicidad de universos culturales”. Pero el fin de la modernidad no se debe solo a la crisis del colonialismo y el imperialismo europeos, sino especialmente al nacimiento de los medios de comunicación de masas (VATTIMO, 1990). Sin embargo, cabe destacar que esto constituye una aparente ilusión vattimiana, puesto que la posmodernidad parece ser una forma de contención socio-cultural que contribuye en servir como freno a un nuevo proyecto imperial que con matices particulares se presenta como cordero (globalización), pero que está dando fuertes evidencias de no serlo y de seguir aferrado a una ética utilitarista y violenta. Es precisamente en el intento de asegurarse o de apropiarse del futuro lo que da lugar a la violencia de la guerra y de la destrucción del medio ambiente. Pero vale recordar que para Vattimo la continuidad de la hermenéutica nihilista conlleva que el hombre reconozca la propia mortalidad que implica ausencia de permanencia y se convierta al cuidado y a la atención del medio ambiente. Una continuidad que es posible, precisamente porque los hombres son herederos, parientes, hijos, hermanos, amigos, con nuevo sentido de responsabilidad al que llama “caridad” (VATTIMO, 1995). Esta actitud de cuidado hacia los entes es un término que suele usarse en contextos religiosos, y dada la relación que establece entre el nihilismo y la religión, abre la posibilidad de una religiosidad secularizada, aunque destaca que la ética de la hermenéutica nihilista no pretende la “construcción teleológica de un estado de paz” sino de una ética de la “negación de la violencia” que se concreta en lo que Vattimo llama “caridad”, pero que advierte sobre el riesgo de estar ante la presencia de un nuevo valor metafísico. Por lo cual insiste que se trata de una ética que se limita al cuidado y a la atención responsable de los entes y no a la construcción de un sistema elaborado de valores cuya tendencia es transformarlos en dogmas.

Estas ideas lo llevan a una interpretación de la “secularización” en conexión con el cristianismo destacando el “debilitamiento” en la interpretación de los dogmas y preceptos, dando lugar a una nueva posibilidad de cristianismo anunciado en el concepto teológico de la “*kenosis*”, que se interpreta como el abajamiento o vaciamiento de Dios. Se trata de la encarnación de Jesucristo, quien pone fuera de juego los caracteres trascendentes, misteriosos e incomprensibles los cuales fueron tomados como defensa del autoritarismo eclesiástico y de muchas posiciones dogmáticas (VATTIMO, 1996). Saint-Simon (2004), quien considera a la religión como aspecto indispensable para todo cambio social, destaca como de imperiosa necesidad para el debilitamiento de la violencia, la presencia de un cristianismo cuyo espíritu sea la dulzura, la bondad, la caridad y sobre todo la lealtad, por lo cual se propone restablecer el cristianismo depurándolo de todas las creencias y prácticas supersticiosas o inútiles (SAINT-SIMON, 2004).

Vattimo también sostiene que la secularización, entendida como liberación del dios “fuerte” de la metafísica aristotélica encarnado en un actuar de violencia, se convierte en un “redescubrimiento” del cristianismo a partir de la “*caritas*” universal como un mandamiento o único principio absoluto no violento.

LOS MASS MEDIA Y LA EMANCIPACIÓN POSMODERNA

Según Vattimo (1990, p. 74-75), la modernidad “[...] se acaba cuando – debido a múltiples razones- deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario [...]”. Ahora bien, la historia como proceso unitario se refiere a la realización progresiva que implicaba la existencia de un hilo conductor (protagonizado por las elites de los pueblos centrales de Occidente) fuera del cual no hay o no se construye la historia, quedando así excluidos de dicha concepción de historia los países que hoy se conocen como “países emergentes”. Esta historia cuyo modelo a seguir para realizar la civilización era el del hombre europeo moderno, comenzó a complicarse cuando las colonias europeas se independizaron. Aunque, si bien el colonialismo visto como sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, tienen la apariencia de ser cosa del pasado, sería ingenuo afirmarlo, puesto que su espíritu esta presente en el proyecto neoliberal.

Vattimo, juntamente con el fin del imperialismo y del colonialismo, destaca el surgimiento de la sociedad de la comunicación como una máquina generadora de sentidos, alteridades, diferencias y como otro gran factor que desencadenó el final de la historia unitaria y el comienzo de lo posmoderno. Pero el hecho de que haya surgido la sociedad de los *mass media* o de los medios de comunicación masivos, no significa que esta sociedad sea más transparente, sino que la transforma en algo mucho más complejo y a la vez contrario al pronóstico de Theodor Adorno quien sostenía que los *mass media* producirían una homologación general de la sociedad y que favorecería la formación de dictaduras (VATTIMO, 1990). Al parecer, los medios contribuyeron en dotar al mundo de una pluralidad absoluta, con diversas visiones del mundo surgidas de la libertad de expresión, lo cual es una condición de la nueva etapa conocida como posmodernidad, que aunque caótica, para Vattimo residen en ella las esperanzas de emancipación puesto que los *mass media* posibilitan la liberación de racionalidades locales que no parecen ser significativas, ni determinantes.

En la modernidad se gozaba de una realidad más clara y sólida, pero con la mediatización de la sociedad, la realidad se torna confusa. Por lo tanto, la emancipación a la que se refiere, es el liberarse de la coerción ejercida por la visión única de la modernidad, destacando que pensadores nihilistas como Nietzsche y Heidegger o pragmáticos como Dewey y Wittgenstein mostraron que “el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación” (VATTIMO, 1990, p. 87), lo cual implica un nuevo modo de ser humano en el mundo posmoderno.

El paso de la modernidad a la posmodernidad se debe a que la sociedad moderna, impulsada por las ciencias humanas, se convirtió en una sociedad de la comunicación generalizada que impactó en un comportamiento social más abierto, más tolerante y con mayor aceptación de la diversidad. Las ciencias humanas, ingresan en lo que Kant llamó antropología pragmática, es decir que no estudia la naturaleza filosófica-transcendental del hombre, sino que parte de una descripción “positiva” del mismo. Esto significa que analiza la formación del hombre en un contexto socio-político-económico, cuya cultura se ve influenciada constantemente por los *mass media*, tornándose éstos en el eje del cambio y del progreso (VATTIMO, 1990). En estas nuevas condiciones de mayor pluralidad y comprensión hacia las minorías, surgen ciencias como la sociología, la psicología y la antropología que buscan comprender y analizar los cambios sociales y los nuevos comportamientos humanos.

Vattimo (1990, p. 107) dice que: “En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar ‘fabulación del mundo’”. Sin embargo ha sido, sobre todo, Baudrillard quien ha analizado con mayor interés y agudeza el inicio del dominio de la comunicación de los *mass media* ubicando al hombre por primera vez ante el fenómeno de que “la historia ha dejado de ser real” (MARDONES, 1988, p. 64-65). En este nuevo mundo planteado en el contexto de la información, donde surge gran diversidad de verdades, se torna muy difícil que se tenga una visión real del mundo. La lectura que Vattimo sugiere a partir de la hermenéutica como idioma común de la cultura de la posmodernidad muestra tanto el desencanto de la modernidad como también las esperanzas emancipatorias propias de la posmodernidad. En el campo del conocimiento esta cultura posmoderna sugiere aspectos de interés tales como la disolución de las estructuras fuertes y violentas de tradiciones como el positivismo y el racionalismo, en favor del pluralismo y de la multivariación científica. Sin embargo, hay tantas realidades distintas que complica la posibilidad de comprenderlas a todas, por lo cual el hombre tiene interpretaciones diversas.

Con el surgimiento de los medios y de las ciencias sociales que analizan las diferentes conductas humanas que se dan en este nuevo contexto pluralista, el mundo se torna cada vez menos unitario, más incierto o difícil de comprender y quizás menos tranquilizador que el mundo metafísico, lo cual mantiene la amenaza del retorno de los totalitarismos.

Una debilidad en esta perspectiva vattimiana reside en su tendencia de restar importancia a la violencia de los aspectos disfuncionales de los *mass-media*. Si bien el incremento de las comunicaciones ha ayudado mucho al desarrollo de la ciencia, el problema de la llegada de los medios es que difunde imágenes y modelos que para la mayoría es difícil de lograr, generando especialmente en los jóvenes una visión distorsionada de la realidad. Surge de esta manera otro tipo de violencia a fin de alcanzar las metas propuestas por los *mass-media* que se cristaliza en la delincuencia juvenil, o también en el auto-dañarse cayendo en enfermedades como la bulimia o anorexia, a fin de alcanzar las exigencias de cuerpos “perfectos” impuestas por los medios. La tipología mertoniana incluye la “innovación” como modo de adaptación que implica el uso de medios anómicos o alejados de los valores institucionalmente establecidos “pero con frecuencia eficaces, de alcanzar por lo menos el simulacro del éxito: riqueza y poder” (MERTON, 1968, p. 220). Por otra parte es sabida la preocupación por la programación televisiva de contenidos agresivos que tornan a los niños más violentos.

Estas consecuencias de la revolución informática evidencian que la sociedad no ha logrado ser más consciente de sí misma. Sin embargo, las apreciaciones de Vattimo son de destacar, pues la información no sólo ha aumentado el conocimiento sino también ha permitido que las minorías se puedan expresar, generando un mundo en donde no solo los ricos y poderosos son parte de la historia.

DE LA CRISTIANDAD METAFÍSICA A LA KÉNOSIS DE DIOS SEGÚN VATTIMO

Vattimo analiza la relación entre ontología débil y religión cristiana en su libro *Ética de la interpretación*, continúa su estudio en *Creer que se cree* donde plantea las consecuencias del entre-

cruzamiento de la tradición cristiana con el nihilismo y profundiza dicho análisis tanto en *Después de la cristiandad* como también en *El futuro de la religión*, destacando que el debilitamiento del dios metafísico se corresponde con la doctrina cristiana de la encarnación de Jesús.

Percibe que la violencia, como expresión de fuerza y de poder en el dios metafísico, es el elemento constitutivo de su vínculo con el hombre sumiso y que es el resultado o herencia de la religión natural. Rechazando esta imagen metafísica violenta del dios aristotélico adoptado por el cristianismo, se aferra a las palabras del Evangelio, “no os llamo siervos, sino amigos” (Jn. 15: 15), en las que ve otro tipo de relación que cambia la imagen de Dios disolviendo el concepto anterior.

Todo sistema metafísico es, desde la perspectiva hermenéutica, la expresión de una concepción violenta del ser, puesto que se trata de la búsqueda de un principio absoluto y fundamento último. La metafísica creyó alcanzar el saber del dios aristotélico con la llegada del racionalismo en la modernidad, pasando la religión a ser considerada como pensamiento irracional del pasado, falsa conciencia, o mera superstición. Pero con el fin de la metafísica también se debilitó la incuestionabilidad de los dogmas científicos, pues como dice Jean-François Lyotard (1998), el mundo verdadero u objetivo termina convirtiéndose en fábula; por lo cual, Vattimo destaca que el retorno de la religión anula la apuesta positivista, como la racionalista-historicista en sus términos más extremos, indicando que tanto Lyotard como otros teóricos de la posmodernidad no percibieron que Nietzsche y Heidegger no sólo hablan desde el proceso de disolución de los metarrelatos, sino fundamentalmente desde el interior de la tradición bíblica. Es el cristianismo el que introduce el principio de la interioridad con el cual la realidad objetiva comienza a desvanecerse, por lo que Vattimo sostiene que la hermenéutica, en el sentido más radical, es el desenvolvimiento y maduración del mensaje cristiano (VATTIMO, 2006).

A partir de la *Verwindung o superación de la metafísica*, expresa que el Dios que retorna en la época posmetafísica requiere ser pensado desde la categoría de debilitamiento, es decir que la *kénosis* o encarnación de Dios sea interpretada como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” (VATTIMO, 1996, p. 38-39). En el retorno del cristianismo y la educación que éste brinda a partir de una reinterpretación de la religión basada en el amor, encuentra la conexión hermenéutica con su teoría del pensamiento débil y el rechazo a la violencia; en sus palabras: “nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad” (VATTIMO, 2006, p. 81). Obviamente el amor es un principio y por lo tanto también es un fundamento, pero no posee la violencia del fundamento metafísico.

Se observa que la secularización posmoderna como aspecto positivo, implica la liberación o emancipación del pensamiento dualista platónico incorporado por el cristianismo una vez que se organiza monárquicamente (WALTER, 1987). Desde esta perspectiva, Vattimo (1996) insiste en pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados, es decir, actualizado a la cultura del hombre de este tiempo.

Considerar el nihilismo posmoderno como verdad actual del cristianismo es fundamental en su pensamiento. Por lo tanto, relaciona la hermenéutica de Lutero, Schleiermacher y Dilthey como técnica y disciplina de la interpretación, con la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger como ontología nihilista, a fin de realizar una relectura interpretativa de los textos bíblicos con el propósito

de hallarles sentido para la sociedad posmoderna. Sostiene entonces que la única vía abierta para un cristianismo universal no fundamentalista es “asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad”, lo cual es posible sólo en la Edad de la Interpretación, es decir, cuando el cristianismo haya desplegado todo su efecto antimetafísico y la “realidad” se reduzca a mensaje (VATTIMO, 2006, p. 71, 73-74).

Con el fin de la metafísica racionalista hay que pensar el ser como acontecimiento y la verdad, ya no como reflejo de una estructura filosófica eterna de lo real, sino como mensaje histórico con el cual el hombre se relaciona. Esta concepción de la verdad vale también para las ciencias, pues a partir de Kuhn, se piensa siempre desde un paradigma de cuyos supuestos no se es plenamente consciente y sobre los que se duda cuando se acumulan preguntas que no pueden ser contestadas. Kuhn admitía que el desarrollo acumulativo tenía cierta importancia en el avance de la ciencia, pero sostenía que los principales cambios resultaban de las revoluciones paradigmáticas (RITZER, 1993).

La metafísica escolástica construyó una teología natural fundada en la idea aristotélica de demostrar, a partir de la razón natural, la existencia de un ser supremo. Una vez logrado, entonces prestaba atención a la revelación siempre que no contradiga a dicho fundamento. Sobre esta base hermenéutica, la naturaleza humana es entendida como “alma” atemporal, pero a partir de la concepción temporal de Dios, la Escritura presenta la naturaleza humana o “alma” como un todo de naturaleza temporal (CANALE, 2002). Es Heidegger quien abre la puerta a este pensamiento sustituyendo la ontología del ser metafísico por una ontología del acontecer, y a este debilitamiento del ser o fin del dualismo platónico, Vattimo lo relaciona con la *Kénosis* de Dios en Jesucristo encontrada en Filipenses 2:7 y la considera como la única posibilidad de hablar de Dios después de la cristiandad metafísica, es decir, en la postmodernidad.

Ahora bien, con el declive de la metafísica, el pluralismo ha tornado impensable un orden unitario del mundo, pues como ya fue dicho, han caído en el descrédito todos los metarrelatos que pretenden reflejar la estructura objetiva del ser, pero también se ha desvanecido toda posibilidad de negar filosóficamente la existencia de Dios, pues Vattimo destaca que si “suponemos que tiene sentido la concepción posmoderna de la verdad como transmisión de mensajes, nacimiento y muerte de paradigmas, interpretación de las cosas a la luz de lenguajes históricos heredados, entonces vuelve a ser posible tomar en serio la Biblia” (VATTIMO, 2004a, p. 15); liberándose así el campo para una posibilidad renovada de la experiencia religiosa. En la babel del pluralismo de la posmodernidad se multiplican los relatos sin centro ni jerarquía, develándose como distribución del poder social.

Este debilitamiento del ser o *Kénosis* de Dios, es una forma de secularización del mismo Dios, es decir, que al encarnarse entra en la esfera del espacio/tiempo y, por lo tanto, se autolimita a los factores espacio/tiempo. La fe postmoderna no tiene, pues, que ver con la aceptación de dogmas rígidos. Vattimo afirma que la interpretación de los textos sagrados ha sido característico de la tradición judeo-cristiana y que está directamente relacionada con la salvación. Desde Schleiermacher, la hermenéutica moderna ha estado vinculada con la explicación y comprensión de los textos de la Escritura y la *Kénosis*, encarnación o acontecimiento de la salvación que es en sí mismo, un hecho hermenéutico. Por lo tanto, la Iglesia es importante como comunidad de creyentes que, en la caridad, escuchan e interpretan libremente, ayudándose y corrigiéndose en forma recíproca el sentido del mensaje cristiano (Ver ROLDÁN, 2004). Así es como el elemento comunitario se torna imprescin-

dible para validar una interpretación; en sus palabras: “No toda secularización es buena y positiva, ni toda interpretación es válida; es necesario que le parezca válida a una comunidad de intérpretes” (VATTIMO, 2004a, p. 86). Esta validación vattimiana basada en la comunidad de creyentes no deja de correr el riesgo de tornarse en absoluto puesto que sostiene que “el valor universal de una afirmación se construye al construir el consenso en el diálogo” (VATTIMO, 2004a, p. 13), pues la historia ha demostrado que del consenso al autoritarismo la distancia es ínfima. Al respecto vale recordar la preocupación de Schumpeter que, preocupado por la dictadura plebiscitaria de Hitler, veía con escepticismo el modelo de democracia rousseauiana basada en el consenso o “voluntad general” (PINTO, 2000). Pero para Vattimo es el postulado del amor, pensado sólo a partir de la disolución de la metafísica de la presencia, el criterio fundamental que ha de regular tanto a la secularización como a la comunidad de intérpretes en la validación de la interpretación. Considera además, que esta ontología hermenéutica parte de la disolución de la metafísica de la presencia (VATTIMO, 2004a).

La secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser o *kénosis* de Dios como momento decisivo de la historia de la salvación, es decir, la actualización de la íntima vocación del cristianismo. Occidente debe ser considerado como tierra del ocaso, pues Vattimo percibe lo ya observado por Weber, que la secularización como el conjunto de fenómenos de despedida o desencanto de lo sagrado o metafísico es un hecho interno a la religiosidad de Occidente. La sociedad de la comunicación y de la interpretación es de alguna manera el camino descubierto por Weber. Además, destaca que las pretensiones universales de la civilización cristiana se enturbiaron y mezclaron con los planes del colonialismo e imperialismo, y que hoy se la identifica con la sociedad liberal, con Occidente y con la democracia moderna, por lo cual otorga al cristianismo una misión que no debería ser ni imperialista ni evolucionista a partir de un reconocimiento del significado profundamente cristiano de la secularización, cargando así con el destino de Occidente y de la modernidad (VATTIMO, 2004a).

Por otro lado destaca que la hermenéutica que surge de la disolución de la metafísica de la presencia fue, probablemente, recuperada por Joaquín da Fiore quien sostiene que la salvación prometida es una comprensión cada vez más plena del mensaje mismo de la Escritura. Al hacerse hombre en Jesús, Dios ha mostrado su parentesco con lo finito y la naturaleza, inaugurando así la disolución de la trascendencia. Lo clave de su pensamiento es que divide la historia en tres etapas: la del Padre, en la que predomina la ley; la de Jesucristo, donde predomina la gracia y, la del Espíritu Santo, caracterizada por la libertad y la caridad que para Vattimo (2004a) implica que la interpretación de los textos sagrados ya no es exclusividad de la autoridad sacerdotal. Joaquín da Fiore genera un esquema más comprensivo y fundamental en la exégesis medieval de la Biblia, que podría llamarse “histórico”, puesto que la inteligencia espiritual de la Escritura es comprender que la salvación todavía está en curso y que la revelación es un proceso histórico que supone una relectura constante de la Escritura a la luz de los problemas de la contemporaneidad (ROLDÁN, 2004).

AUSENCIA Y PRESENCIA DEL DUALISMO EN LA RELIGIOSIDAD POSMODERNA

El dios totalmente otro es el dios “violento” generador del dualismo de las religiones naturales, trascendente, inaccesible a la razón, paradójico y misterioso. El Dios cristiano desciende del Cielo

y la trascendencia, donde la mentalidad primitiva lo situaba, a fin de que los hombres ya no sean ni siervos ni hijos, sino amigos. Ahora bien, si la “secularización” es una aplicación interpretativa del mensaje bíblico, tanto el capitalismo analizado por Weber en *La Ética Protestante y Espíritu del Capitalismo*, como la democracia serían reinterpretaciones del mensaje bíblico (VATTIMO, 1996). De esta manera, el único límite al consenso de los intérpretes del mensaje bíblico, que según Vattimo debilita la violencia, es la caridad.

Ante tal debilitamiento de la violencia, el pensamiento occidental se descubre en profunda continuidad con la tradición cristiana, liberada precisamente de sus máscaras metafísicas o eclesiásticas y disciplinarias, cuyas pretensiones eran fundar una ética religiosa sobre el conocimiento de las esencias naturales, asumidas como norma. El pensamiento cristiano no debe olvidar que uno de los rasgos constitutivos de su identidad es la herencia del universalismo, la conciencia de la pluralidad de culturas y la idea de un espacio laico que fomente la libre estipulación dialógica y desarrolle su vocación laica. Así, el Cristianismo se libera de su complicidad con los ideales imperialistas. Se trata de ir del universalismo a la hospitalidad, a la promoción de espacios de libertad que no den cabida a los fundamentalismos ni al relativismo que se expresa políticamente en comunitarismo, aferrados al paradigma de su propia comunidad y por lo tanto, también fundamentalistas (VATTIMO, 2004a). La violencia se insinúa en el Cristianismo cuando éste se alía con la metafísica.

Secularización y debilitamiento vs. Religión natural y violencia metafísica son pares de opuestos en los que converge el planteo de *Creer que se cree*. Ante la violencia implícita de la religiosidad no secularizada, Vattimo insiste con las palabras de Jesús: “no os llamo siervos, sino amigos”. Insistencia fundada en la convicción de que no habrá salvación en tanto no se disuelva el núcleo sagrado natural y violento. Por lo tanto, el discurso heideggeriano acerca de los riesgos de la metafísica de la objetividad conduce a la herencia cristiana del rechazo de la violencia. Afirma que, “la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia” (VATTIMO, 1996, p. 45). Sólo después de la comprensión de la *Kénosis* o muerte de Dios, la religión debilita la imagen del dios metafísico, vengativo y lejano del mundo de la vida del hombre, para entenderlo a partir de la caritas como ética postmetafísica. La persistencia en la religión metafísica conduce a la violencia del integrista religioso y a estados de pensamiento único o fundamentalistas. El dios muerto de Nietzsche no solo ha debilitado las características violentas de la religión metafísica sino también las bases dogmáticas tanto de la ilustración como de la racionalidad científica y el historicismo dialéctico (SÜTZL, 2001).

Para Vattimo, la encarnación de Dios en Jesucristo que acaba con la imagen clásica del dios lejano y violento, se relaciona con la secularización que genera un distanciamiento de la religión natural y de sus rasgos violentos. El mensaje del amor al prójimo contenido en la Escritura remite a la postmetafísica que se enlaza de este modo con la ética de no-violencia de la ontología débil liberando a la sociedad de la violencia generada por los dualismos metafísicos.

Como se ha analizado, una vez entrado el pensamiento dualista en la cultura cristiana, se han buscado distintas respuestas filosóficas, sociológicas y también teológicas a las crisis sociales. Cabe destacar entonces la reflexión bíblica expuesta por el apóstol Pablo al mencionar en Heb. 5: 12 que por causa del tiempo los cristianos deberían tener internalizada la comprensión socio-antropológica cristiana compleja, pluralista no fragmentada y avanzar hacia un camino más excelente refiriéndose

al amor. Ahora bien, el amor claramente expuesto en 1Cor. 13, implica una relación con el prójimo no como **con el otro** (relación dualista) sino como **con uno mismo** (relación social de diversidad no fragmentada). Un ejemplo de esta teología en acción se encuentra en la parábola de Jesús respecto al buen samaritano y que el teólogo no comprendía o no quería comprender (Lc. 10: 30-36). Las iglesias en el contexto latinoamericano optan por el dualismo social si su actitud hacia las crisis sociales es similar a la indiferencia asumida por el sacerdote y el levita de dicha parábola (presuponiendo que estos simbolizan a las estructuras eclesíásticas). Por otra parte, las iglesias pueden reflexionar y aprender acerca del samaritano en el relato de Jesús (presuponiendo que no simboliza a ninguna estructura eclesíástica representaba quizás a alguna otra estructura no eclesíástica), quien no pasó egoístamente por el camino (por la vida) sino con una actitud atenta e interesada en ver **como a sí mismo** a los que sufren en la sociedad (conversión socio-afectiva) y procurando una convivencia donde la justicia y la misericordia se destaquen.

CONSIDERACIONES FINALES

Por lo dicho se observa que la postura de Durkheim es resolver el conflicto aceptando la existencia del dualismo y pretendiendo lograr la cohesión social a partir de la **moral** como mediadora entre individuo y sociedad, aunque una moral de la sociedad que se impone sobre el individuo. En Dussel se encontró que a pesar de sus intentos de ir contra el dualismo antropológico queda latente en su teoría un dualismo aristotélico en el que intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad que al parecer no la alcanza. Se vio además que Leonardo Polo presenta, debido al conflicto dualista de la cohesión social, la alternativa de la dualidad ante la pluralidad antropológica; pero al concluir que la co-existencia está por sobre el existirindividual llega a un pensar similar al de Durkheim.

Heidegger, con su doctrina de la temporalidad, se encargó de probar que no hay presencias permanentes en el ser, y Nietzsche destacó que del sujeto como tal, tampoco queda casi nada, y es de destacar que la deconstrucción vattimiana a partir de este punto, despeja el campo para la formación de una cultura libre de la violencia de dualismos metafísicos. También es de subrayar que en esta cultura posmoderna a la que Vattimo llama ontología del declinar, prima un pensamiento que se caracteriza por la debilidad en cuanto a las certezas, por tanto, interpreta que la ontología de la actualidad no es otra cosa que el declinar de la filosofía metafísica o dualista hacia la sociología de la diversidad, razón por la cual parte de filósofos que como Heidegger han concebido y practicado la filosofía como “impresionismo sociológico” (VATTIMO, 2004b, p. 23, 30). Por lo que a partir de la hermenéutica intenta interpretar la posmodernidad secularizada, en los regímenes democráticos, el pluralismo y la tolerancia basada en la caridad, por lo cual califica su propio pensamiento como una filosofía cristiana para la postmodernidad.

En esta sociedad tardo-moderna, la comunicación y los medios como difusores de verdades parciales, contrapuestas, diversas y complejas, adquieren un carácter central, pues abren caminos a la libertad y al surgimiento de las minorías, desplazando así, los autoritarismos, imperialismos, colonialismos y su consecuente violencia. Vattimo destaca que “una ontología del debilitamiento

del ser, proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante y liberal a una sociedad autoritaria y totalitaria” (VATTIMO, 2004b, p. 35). Vale rescatar su interpretación que cuando Nietzsche habla de la muerte de dios, se refiere al fin de la metafísica, es decir, al fin de toda filosofía deductiva que se imponía como pensamiento fuerte. Esto no significa el final de toda experiencia cristiana, pues la secularización se manifiesta en una creciente importancia del papel de los laicos que suele encontrar resistencia en la jerarquía eclesiástica que impone autoridad y disciplina y defiende la vuelta al dios natural o metafísico y violento.

La continuación del proceso interpretativo de las Escrituras corresponde al mandamiento del amor al prójimo, prestando oídos a los demás creyentes y no sólo a las autoridades religiosas. Sin embargo, al ver Vattimo en la religión secularizada una posibilidad de eliminación de la violencia supone la recaída en otra posición fuerte, aunque sea en el nombre de la no-violencia.

La relación entre hermenéutica y religión o también, entre *kénosis* y nihilismo le permite trazar con más claridad el horizonte de la hermenéutica actual, que por un lado intenta escapar de las contradicciones propias de todo relativismo extremo y, por otro lado, la vertiente nihilista proveniente de Nietzsche y Heidegger le garantiza no recaer en una concepción metafísica, aunque con frecuencia emplea categorías propias de la tradición metafísica, por ejemplo, al destacar que la caridad no es secularizable. Pero es válido su repensar la religión en los límites del pensar actual puesto que para muchos es en sí mismo un tema metafísico. Argumenta que en la filosofía posmetafísica, la relación entre verdad y amor o caridad está lejos de ser una idea extravagante puesto que para muchos pensadores contemporáneos, no hay experiencia de la verdad sino en la participación de una comunidad (VATTIMO, 2006). Si bien su obra contribuye al pensamiento libre de dualismos antropológico y social, como también a la importancia de la sociología en el análisis de la ontología de la actualidad, no deja de ser un aporte teológico para la hermenéutica de la *Kénosis*, abajamiento o identificación de Dios con lo temporal. Sin embargo, al colocar a Dios en una inmanencia absoluta anula su trascendencia y por lo tanto su existencia divina que lo hace precisamente Dios. Dicha idea no se encuentra en el texto paulino que Vattimo analiza, por el contrario, la encarnación de Dios en Jesucristo no anula la divinidad de Dios, pero sí esclarece la existencia de un Dios no violento y su anhelo de una sociedad libre de todo tipo de violencia.

Se concluye, por lo tanto, que una de las raíces de la crisis social latinoamericana parte del concepto antropológico dualista de la filosofía griega que ha fragmentado no solo al hombre en cuerpo y alma, sino también a la sociedad en individuos y sociedad, en ricos y pobres, concedores e ignorantes, fuertes y débiles. Se destacó la necesidad de volver al concepto bíblico teológico que presenta no solo la complejidad-pluralista-indisoluble antropológica, sino que incluye por extensión la complejidad-pluralista-indisoluble social, lo cual implica ver al prójimo no **como el otro** (dualismo: yo y el otro) sino **como a uno mismo** (buen samaritano). Se analizó además, la incoherencia que puede estar experimentando la iglesia o congregación de creyentes al sostener la complejidad-pluralista-indisoluble en la comprensión abstracta de la doctrina antropológica bíblica, pero dualista en una predicación que incluya dicha doctrina y que excluya con la indiferencia las necesidades integrales de los desfavorecidos. Se concluye destacando que es imprescindible que las comunidades eclesiásticas reflexionen sobre posibles estrategias de intervención a fin de socorrer a los afectados por las crisis sociales en Latinoamérica.

REFERÊNCIAS

- CANALE, Fernando. Deconstrucción y teología: una propuesta metodológica. **Davar Logos**, v. 1, n. 1/2, p. 3/26, 2002.
- CROATO, José Severino. Schleiermacher como exégeta y hermeneuta. In: HANSEN, Guillermo (Ed.). **Schleiermacher: reseñas desde América Latina**. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2002.
- DEMENCHÓNOK, Edward. La globalización y su planeamiento en la filosofía latinoamericana. **CUYO**, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, n. 16, p. 39-63, 1999.
- DURKHEIM, Emile. El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales. **Entramados y perspectivas Revista de La Carrera de Sociología**, v. 1, n. 1, p. 189-200, enero / jun. 2011.
- DUSSEL, Enrique. **El dualismo en la antropología de la cristiandad**. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- JUAN. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 11, verso 50.
- _____. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 15, verso 15.
- LUCAS. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976, cap. 10, verso 27, 30-36.
- LYOTARD, Jean-François. **La condición postmoderna**. 6. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.
- MARDONES, José. **Posmodernidad y cristianismo**. 2. ed. Cantabria: Editorial Sal Térrea, 1988.
- MARZAL, Manuel M. **Tierra encantada**. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- MERTON, Robert. **Teoría y estructuras sociales**. México: Editorial F.C.E., 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. **El crepúsculo de los ídolos**. Madrid, Editorial Alianza, 1998.
- PINTO, Julio (Comp.). **Introducción a la Ciencia Política**. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- RICOEUR, Paul. **Historia y verdad**. Madrid: Editorial Encuentro, 1990.
- RITZER, George. **Teoría sociológica contemporánea**. 3. ed. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana de España, 1993.
- RODRÍGUEZ SEDANO, Alfredo. Coexistencia e intersubjetividad. **Studia Poliana**, n. 3, p. 9-33, 2001.
- ROLDÁN, Alberto. La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo. *Hermenéutica después de la cristiandad*. **Cuadernos de teología**, v. 23, p. 329/342, 2004.
- SAINT-SIMON. **Nuevo cristianismo**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.
- SANTIAGO. In: LA SANTA Biblia. Dallas, Texas: International BIBLE Association, 1976. cap. 3, verso 9.
- SÜTZL, Wolfgang. **Emancipación o violencia: pacifismo estético en Gianni Vattimo**. 2001. Tesis doctoral – Universitat Jaume de Castellón, 2001. Disponible em: <http://suetzl.netbase.org/ws/es/downloads/tesis#search=%22Emancipaci%C3%B3n%20o%20violencia%22>. Acceso em: 12 abr. 2006.
- VATTIMO, Gianni. **Creer que se cree**. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- _____. **Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso**. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- _____. La edad de la interpretación. In: ZABALA, Santiago (Comp.). **El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía**. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- _____. **El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Más allá de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho**. Barcelona: Paidós, 2004.

_____. **La sociedad transparente**. Barcelona: Paidós, 1990.

VAZ FERREIRA, Carlos. **Fermentario**. Montevideo: Tipografía Atlántida, 1938.

ZABALA, Santiago. Una religión sin teístas ni ateos. In: ZABALA, Santiago (Comp.). **El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Mito e Ideologia

Myth and ideology

Nildo Viana - UFG

RESUMO

O artigo apresenta quatro das principais concepções ideológicas do mito e realiza sua crítica, visando mostrar a necessidade de uma nova conceituação e abordagem do mito. As concepções de Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer e Maurice Godelier são apresentadas e posteriormente são analisadas criticamente. Um problema comum nestas abordagens reside no formalismo e na criação de modelos que se afastam da realidade histórica e social, que é onde se pode perceber as determinações e características do mito.

Palavras-chave: Mito. Ideologia. Estruturalismo. Kantismo. História das Religiões. Antropologia.

ABSTRACT

The paper presents four major ideological conceptions of myth and performs its critical in order to show the need for an approach to the conceptualization and myth. The views of Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, Ernst Cassirer and Maurice Godelier is presented and subsequently are analyzed critically. A common problem in these approaches lies in the formalism and the creation of models that deviate from the historical and social reality, which is where we can see the determination and characteristics of myth.

Keywords: Myth. Ideology. Structuralism. Kantianism. History of Religions. Anthropology.

O mito tem sido definido e interpretado pelas mais variadas correntes e abordagens: naturalismo (Max Müller), animismo (Edward P. Tylor), Escola Mito e Ritual (Robertson Smith), Funcionalismo (Bronislaw Malinowski), antropologia filosófica (Ernst Cassirer, Leslew Kolakowski), Estruturalismo (Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes), “Marxismo” estruturalista (Maurice Godelier), Psicanálise (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Erich Fromm) e muitas outras. Seria improficuo analisar todas as correntes que buscam apresentar uma explicação do mito. Por isso, trataremos apenas das quatro abordagens que consideramos mais importantes: a história das religiões de Mircea Eliade, a antropologia filosófica de Ernst Cassirer, o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e o “marxismo” estruturalista de Maurice Godelier. As demais abordagens poderão aparecer no decorrer da exposição, seja devido sua influência em relação às abordagens aqui analisadas ou às suas descobertas que julgamos válidas para a explicação do mito.

O que pretendemos aqui é analisar as concepções de mito objetivando demonstrar suas limitações e apontar para a necessidade de elaboração de uma nova concepção de mito, fundamentada numa perspectiva dialética. Assim, consideramos necessário a crítica das concepções ideológicas do mito para a posterior constituição de uma abordagem alternativa e não-ideológica e, no presente artigo, nos limitaremos a realizar a crítica e mostrar a necessidade de avanço na teoria do mito, para, no futuro, avançar no sentido de elaborar uma concepção alternativa.

Começamos, então, pela história das religiões de Mircea Eliade (1989a; 1989b; 1989c; 1988; 1980). Para tal autor, o estudo do mito deve começar pelas sociedades tradicionais, pois, nestas, ele está vivo e reflete uma condição primordial. Para ele:

Pessoalmente, a definição que me parece menos imperfeita, por ser a mais lata, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos ‘começos’. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja realidade total, o cosmos, quer seja apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma ‘criação’. Descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são seres sobrenaturais, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos ‘primórdios’. Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a ‘sobrenaturalidade’) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou, do ‘sobrenatural’) no mundo. É esta irrupção do sagrado que funda realmente o mundo e que o faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos seres sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural’ (ELIADE, 1989a, p. 13).

Neste sentido, podemos dizer que o mito relata uma história sagrada e verdadeira. O caráter verdadeiro do mito cosmogônico, por exemplo, é comprovado pela própria existência do mundo. Sua relação com a sobrenaturalidade torna-o o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas, tais como a alimentação, o casamento, o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria. Portanto, a função principal do mito é revelar estes modelos para todos os ritos e atividades humanas significativas.

O mito narra uma “história” que constitui um “conhecimento” de “ordem exotérica”. Tal ocorre não somente devido seu caráter secreto e iniciático, mas também porque vem acompanhado por um poder mágico-religioso. O conhecimento das origens oferece sobre o objeto conhecido um certo poder que proporciona a capacidade de dominá-lo ou reproduzi-lo.

O mito cosmogônico serve de modelo para todos os outros “mitos de origem” e por isso ele não é uma simples variante de tal espécie de mito. Isto se baseia na ideia de que a primeira manifestação de uma coisa é significativa e válida enquanto que as outras são meras repetições sucessivas do ato fundador.

Claude Lévi-Strauss (1970), partindo de sua antropologia estruturalista, apresenta uma concepção diferente do mito. Ele começa sua análise dos mitos com a pergunta: como, em todas as partes do mundo, os mitos se parecem tanto se o seu conteúdo é contingente? Lévi-Strauss (1970, p. 228) busca responder a esta pergunta comparando mito e linguagem:

Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos pois demonstrar que o mito está, simplesmente, na linguagem e além dela. Esta nova dificuldade não é, também, ela estranha ao linguista: a própria linguagem não engloba níveis diferentes? Distinguindo entre a língua e a palavra, Saussure mostrou que a linguagem oferecia dois aspectos complementares: um estrutural, o outro estatístico; a língua pertence ao domínio de um tempo reversível, e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível.

Lévi-Strauss conclui que o mito pode pertencer tanto ao domínio da língua quanto da palavra (fala), ou seja, ao domínio do tempo reversível (sincronia) ou do tempo irreversível (diacronia). Portanto, ele possui uma dupla estrutura: uma histórica e outra não-histórica. Ele pode ainda oferecer um terceiro nível, apresentando-se com o caráter de um objeto absoluto, ou seja, o mito engloba os elementos constitutivos da linguagem (a língua e a fala), mas vai além dela, devido a sua natureza mais complexa do que qualquer outra expressão linguística. O sentido do mito encontra-se na maneira em que os seus elementos constitutivos se acham combinados, eles também são partes integrantes da linguagem e, ao mesmo tempo, apresentam propriedades específicas.

Essas propriedades específicas são mais complexas do que as expressões linguísticas de qualquer tipo. A partir disto Lévi-Strauss chega a duas hipóteses: a) o mito, como todo ser linguístico, é formado de unidades constitutivas; b) estas pressupõem a existência daquelas outras unidades que intervêm na estrutura da língua: os fonemas, os morfemas e os semantemas. Lévi-Strauss diz que os elementos que provêm do mito serão chamados grandes unidades constitutivas — os mitemas — e estes não são assimiláveis aos fonemas, morfemas ou semantemas, pois se assim o fosse, seriam indistintos a qualquer outra forma de discurso.

Para ele, esta definição é insuficiente por duas razões: a) todo linguista estrutural sabe que todas as unidades constitutivas, em qualquer nível que sejam isoladas, consistem em relações, mas, nesse caso, qual é a diferença entre as grandes unidades e as outras? b) o método utilizado sempre analisa seu objeto como num tempo não-reversível, mas o caráter específico do tempo mítico — sincrônico e diacrônico — continua inexplicado. Segundo Lévi-Strauss (1970, p. 231-232):

Estas observações conduzem a uma nova hipótese, que nos situa no centro do problema. Supomos, com efeito, que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas um feixe de relações, que é somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa. Relações que provêm do mesmo feixe podem aparecer em intervalos afastados, quando nos situamos num ponto de vista diacrônico, mas se chegamos a restabelecê-la sem seu agrupamento 'natural', conseguimos ao mesmo tempo organizar o mito em função de um sistema de referencia temporal de um novo tipo, e que satisfaz às exigências da hipótese inicial. Realmente, este sistema é de duas dimensões: ao mesmo tempo diacrônico e sincrônico, e reunindo assim as propriedades características da 'língua' e da 'palavra'.

Lévi-Strauss diz que os sociólogos opuseram o pensamento mítico ao científico como uma diferença qualitativa no modo como o pensamento trabalha, mas não observaram que se tratava de

objetos diferentes. Para ele, a lógica do pensamento mítico parece tão exigente quanto a do pensamento científico e a diferença entre eles se referem apenas aos objetos de que tratam.

Ernst Cassirer (1985) e sua antropologia filosófica busca definir o mito através da análise de sua relação com a linguagem. Para ele, retomando Kant, o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais não pode ser medida por algo alheio, pois são nestas próprias formas que se encontram a medida e o critério de sua verdade e também de sua significação intrínseca. O que interessa, nesse caso, não é o “existente em si” e sim as formas de ver produzidas pela linguagem, mito, arte, ciência, etc. É deste ponto de vista, afirma Cassirer, que poderemos compreender as criações míticas.

O pensamento mítico não se limita à pura contemplação nem parte de uma reflexão consciente realizando associações até criar um sistema fechado, tal como no pensamento teórico. Ele parte de uma “impressão momentânea”, sendo possuído por ela e com isso cria uma maior tensão entre sujeito e objeto. A realidade externa não é apenas contemplada, mas também é fornecedora de medo, esperança, etc. Segundo Cassirer (1985, p. 53), nesses casos “salta a faísca”: a tensão diminui a partir do momento em que a excitação subjetiva se objetiva, ao se apresentar perante o homem como um Deus ou um Demônio”.

Segundo Cassirer, o mito e a linguagem estão submetidos às mesmas leis de desenvolvimento espiritual. Para entendermos isto, teremos que descobrir suas raízes comuns. Trata-se, para Cassirer, do pensamento metafórico. Por pensamento metafórico compreende-se a “metáfora radical” do pensar mítico e linguístico. Ela é condição para a verbalização e conceituação míticas. Ela se caracteriza por não partir da ideia de dois elementos (ou categorias) já existentes que passam a ser comparados e sim da “transferência para outra categoria” que é, ao mesmo tempo, a criação desta mesma categoria, cria-se, assim, uma identidade essencial entre a palavra e a coisa que ela busca nomear. A discussão sobre qual metáfora (se a da linguagem ou do mito) gerou a outra é supérflua, pois existe entre ambas uma condicionalidade recíproca. A linguagem e o mito se acham originalmente em correlação indissolúvel. Mas Cassirer (1985, p. 114) acrescenta:

Não obstante, no progresso do espírito, mesmo esta vinculação tão estreita e aparentemente necessária começa a afrouxar-se e a desfazer-se, é que a linguagem não pertence exclusivamente ao reino do mito; nela opera, desde as origens, o poder do *logos*. [...]. A realidade é que, no curso desta evolução, as palavras se reduzem cada vez mais a meros signos conceituais.

Estas são, portanto, as características que, segundo a antropologia filosófica de Cassirer, definem o mito.

Maurice Godelier (1985), antropólogo estruturalista-marxista, segue o pensamento de Lévi-Strauss em muitos aspectos, mas em outros apresenta uma concepção diferente. Seu objetivo é analisar as relações entre pensamento mítico, sociedade primitiva e história. Godelier coloca a mesma questão que Lévi-Strauss nos apresentou: como as “formas abstratas” dos mitos em sociedades que apresentam diferenças econômicas, ecológicas e sociais podem ser semelhantes?

O mito, segundo Godelier, transpõe para si aspectos das relações do homem com a natureza e das relações sociais. Estas relações sociais são fundamentalmente relações de parentesco. Existe uma relação de unidade entre as formas do pensamento mítico e as formas da sociedade primitiva.

O motivo disso, para Godelier, se encontra no fato de que as relações de parentesco são, na realidade, o aspecto dominante da estrutura social nas sociedades primitivas e o seu papel dominante no centro do discurso mítico é sua transposição do seu papel real para o plano imaginário. Entretanto, acrescenta Godelier (1985), isto não explica porque os mitos são “representações ilusórias do homem e do mundo”.

A explicação para isto, segundo Godelier, é que a ilusão é filha da analogia. O pensamento mítico pensa a realidade por analogia. O que é necessário explicar é o mecanismo de transposição feita por esta analogia (que apresenta a natureza análoga à cultura). Para explicar isto, Godelier parte de um “fato objetivo universal”: a atividade humana se divide em dois domínios que são a parte da natureza e da sociedade que é controlado diretamente pelo homem e a parte que não é. O que é controlado e o que não é depende das formas de sociedade e do seu desenvolvimento histórico. Segundo Godelier (1985, p. 360):

Nestas condições, o domínio do que o homem não controla não pode deixar de aparecer, de se apresentar espontaneamente – a consciência como um domínio de potências superiores ao homem, que este tem necessidade simultaneamente de se representar, portanto explicar, e de conciliar consigo, controlar indiretamente.

Mas isto ainda não produz uma representação ilusória da realidade, é um dado objetivo que se apresenta espontaneamente à consciência. Para Godelier, os dados objetivos se tornam, através da analogia, uma representação ilusória do mundo. A analogia entre as forças invisíveis e os homens oferece a estas forças os atributos do homem, tornando-as seres dotados de consciência, vontade, etc., e as diferem do homem por saberem o que o homem não sabe, fazerem o que ele não pode fazer, controlarem o que ele não controla. Tornam-se, assim, seres superiores, o efeito de tal analogia é tratar como **sujeitos** as potências superiores e invisíveis da natureza, “personificar” estas potências em seres sobre-humanos.

O pensamento mítico pode, segundo Godelier (1985), utilizar quatro tipos diferentes de trajetos analógicos: a) ir da cultura à natureza, o que resulta no antropomorfismo; b) ir da natureza à cultura, o que leva a naturalizar as relações sociais; c) ir da cultura à cultura, o que torna equivalentes dois tipos diferentes de relações sociais; e d) ir da natureza à natureza, o que torna dois tipos de fenômenos naturais equivalentes.

Os mitos só são compreensíveis na história e na sociedade. Isto ocorre pelo seguinte motivo: as relações de parentesco são objetivamente as relações sociais dominantes nas sociedades primitivas e tais relações dominantes desaparecem e é através de sua análise que poderemos descobrir suas causas. Assim, o desaparecimento marca o aspecto histórico e o caráter dominante destas relações apresenta o aspecto social que permitem compreender o mito. Entretanto, isto por si só não cria os mitos, as representações ilusórias, por isso, para que se criem as representações míticas, é preciso uma condição suplementar e esta se encontra no próprio homem.

Para Godelier, esta condição suplementar é o efeito do pensamento analógico sobre o seu conteúdo. O pensamento selvagem é imediata e simultaneamente analítico e sintético e possui a capacidade de, ao mesmo tempo, totalizar todos os aspectos do real e passar de um nível para outro por intermédio de transformações recíprocas de suas analogias.

O pensamento selvagem baseia-se no raciocínio analógico e se utiliza de regras de transformação. Mas como ele passa a pensar por analogia? Segundo Godelier (1985, p. 366):

Para o pensamento, o fundamento da possibilidade de se representar relações de equivalência situa-se para além do próprio pensamento, nas propriedades das formas complexas de organização da matéria viva, no sistema nervoso e no cérebro.

As operações do pensamento selvagem são espontâneas e remete à história natural, da matéria. O pensamento, diz Godelier, na sua estrutura formal não tem história, tal como foi, segundo ele, demonstrado por Lévi-Strauss e Karl Marx¹. O fato do pensamento na sua **estrutura formal** não ter história e a realidade da mudança das ideias na história leva Godelier (1985, p. 368) a afirmar que “o pensamento mítico é simultaneamente pensamento *em estado* selvagem e pensamento *dos* selvagens”.

Consideramos, entretanto, todas essas concepções de mito como insatisfatórias. Embora contenham elementos úteis para a análise do mito, em sua totalidade elas apresentam problemas não resolvidos e algumas insuficiências que apresentaremos a seguir. Ou seja, nosso objetivo aqui é realizar a crítica dessas abordagens para abrir caminho para uma nova abordagem, que não poderemos desenvolver aqui por questão de espaço, mas que o faremos em um texto posterior. Essa nova abordagem resgata os momentos de verdade que aparecem nestas concepções ideológicas, inserindo-os numa outra concepção que rompe com os seus elementos problemáticos².

A definição do mito de Eliade, se for tomada ao pé da letra, aponta para a existência de poucas mitologias no mundo moderno, tal, por exemplo, como o cristianismo. Entretanto, este autor qualifica como “mito” o marxismo e o super-homem, o super-herói das revistas em quadrinhos (ELIADE, 1989b). Seria difícil comprovar no marxismo a existência de uma “cosmogonia”, que, segundo Eliade, serve de modelo exemplar para todos os outros “mitos de origem”. Sendo o mito uma narração que conta como uma realidade passou a existir graças aos feitos de seres sobrenaturais, cabe a pergunta: quem são os “seres sobrenaturais” do marxismo? O proletariado? O que existe de “sobrenatural” nele, já que é uma classe social definida por sua posição nas relações de produção e que é devido a esta posição que se torna uma classe revolucionária?³

Quanto ao super-homem, além da ausência da cosmogonia, está ausente nele quase tudo que Eliade define como mito. O mito relata uma história sagrada e verdadeira. A história do super-homem é sagrada? Quem acredita no super-homem? Alguém, em sua consciência, diz que o mundo é o que

¹ Tal afirmação é um equívoco e é uma recuperação da afirmação de Althusser, segundo a qual, para Marx, a “Ideologia não tem história” (ALTHUSSER, 1989). Porém, Althusser interpreta mal a afirmação de Marx, pois ele quis dizer com isso que a ideologia não tem uma história independente e autônoma e sim uma história determinada pelas relações sociais (MARX; ENGELS, 1990; VIANA, 2010).

² Aqui utilizamos o conceito marxista de ideologia, entendido como sistema de pensamento ilusório, ou falsa consciência sistematizada (MARX; ENGELS, 1990). A ideologia, como pensamento sistemático falso, é um pensamento complexo que, apesar de sua falsidade – não correspondência com a realidade – possui momentos de verdade (VIANA, 2010), e trata-se, nesse caso, depois da crítica dos momentos de falsidade, recuperar os momentos de verdade.

³ Muitos afirmam que o marxismo é ele mesmo um mito e a partir desta afirmação se apresenta as teses do mito da revolução, mito do proletariado, etc. O maniqueísmo estaria presente no marxismo. Sartre apresentou uma crítica esclarecedora a esta concepção: “comparemos por um instante a ideia revolucionária da luta de classes com o maniqueísmo antissemita. Aos olhos do marxista, a luta de classes não constitui de modo algum um combate entre o bem e o mal: trata-se de um conflito de interesses entre grupos humanos. O revolucionário é levado a adotar o ponto de vista do proletariado primeiramente porque esta classe é a sua, depois porque ela é oprimida e porque, sendo de longe a mais numerosa, sua sorte tende a confundir-se com a da humanidade, enfim porque as consequências de seu triunfo devem necessariamente comportar a supressão das classes. A meta do revolucionário é mudar a organização da sociedade. E para tanto cumpre, sem dúvida, destruir o regime antigo, mas só isto não basta: antes de tudo é preciso construir uma nova ordem. Se por um acaso impossível a classe privilegiada quisesse cooperar na construção socialista e se houvesse provas manifestas de sua boa-fé, não existiria nenhuma razão válida para rechaçá-la. E se permanece altamente improvável que ofereça de bom grado tal auxílio, é porque sua situação mesma de classe privilegiada a impede de fazê-lo e não por causa de algum demônio interior que a impelisse, a despeito de si mesma, a praticar o mal. Em todo caso, frações desta classe, separando-se dela, podem constantemente agregar-se à classe oprimida e tais frações serão julgadas por seus atos, não por sua essência” (SARTRE, 1960, p. 28).

é graças ao super-homem? Sabemos que todo mundo reconhece o super-homem como uma ficção das histórias em quadrinhos e ninguém afirma que se trata de uma história sagrada e verdadeira.

A contradição de Eliade na definição do conceito de mito e na sua aplicação revela o seguinte: ou o conceito foi mal definido ou foi mal aplicado, ou, ainda, ambas as coisas. Consideramos que o conceito foi mal aplicado, mas que, independente disso, também foi mal definido. Já que as deficiências da aplicação foram expostas acima, passemos para a análise da definição de mito oferecida por Eliade. A descrição das origens não é um privilégio dos mitos, pois as ciências naturais e sociais também buscam compreender o surgimento dos seres, das instituições, etc., tal como Charles Darwin, que tratou da *Origem das Espécies* e da *Origem do Homem* ou Regime Pernoud, que tratou das *Origens da Burguesia*. Segundo Eliade, o que caracteriza o mito seria o fato da origem estar ligada à ação de seres sobrenaturais. Ao se tomar o mito como narração de uma história sagrada e verdadeira que expressa um “conhecimento” inverte-se a ordem das coisas: torna o acessório essencial e o essencial acessório, ou seja, uma determinada forma de manifestação da consciência é supervalorizada em detrimento da própria consciência. Além disso, esta inversão leva a se realizar uma descrição do mito ao invés de efetuar sua explicação.

Lévi-Strauss, por sua vez, ao comparar mito e linguagem, passa a estudar sua “estrutura formal” e suas unidades constitutivas. Por isto, ele também se limita à descrição do mito e não realiza sua explicação. Os feixes de relações — os mitemas — são descritos, mas não são explicados⁴. Isto coloca em evidência o fato de que Lévi-Strauss trata da “recepção” do mito e não do seu processo de produção. Lucien Goldmann (1989) tratando de literatura, fala da existência de duas “sociologias da literatura” e expõe a diferença entre ambas, que é a mesma que apresentamos no caso da descrição que Lévi-Strauss faz do mito: uma é a sociologia da difusão e a outra é a sociologia da criação, uma trata da recepção e a outra da produção literária.

Lévi-Strauss faz a leitura do mito, mas não compreende sua mensagem, isto porque o mito não foi produzido para ser “lido” por Lévi-Strauss e seu método estrutural. Se o mito fosse, digamos, hipoteticamente, um “texto”, ele teria sido “escrito” para um público determinado e é este que poderia compreender e, conseqüentemente, explicar sua mensagem. Para o “outro público” – composto pelos cientistas e teóricos que buscam compreendê-lo – só se pode explicá-lo conhecendo o seu processo de produção.

O mito, neste caso, passa a ser considerado uma estrutura autônoma que possui um desenvolvimento imanente. Este é o mesmo procedimento utilizado por Barthes (1989) na análise da literatura. O mito e a literatura são estruturas autônomas que se desenvolvem por si sós, independentemente da sociedade e da história? Existem, na sociologia moderna, duas posições a respeito: uma que afirma a existência destas “estruturas autônomas” e outra que parte do ponto de vista da totalidade e que, por isto, defende uma interdependência e ação cíclica entre as partes que compõem o todo. Segundo Goldmann (1989, p. 53), esta é a grande discussão da sociologia moderna:

⁴ Paul Ricoer (1987) diz que Lévi-Strauss, na sua análise do mito de Rei Édipo, explicou-o, mas não o interpretou. Para a análise estrutural, “o conceito de explicação já não vai se buscar às ciências naturais e se transfere para um campo diferente, o dos documentos escritos. Parte da esfera comum da linguagem, graças a transferência analógica de pequenas unidades da linguagem (fonemas e lexemas) para unidades vastas além da frase incluindo a narrativa, o folclore e o mito” (RICOER, 1987, p. 97). Ricoer acrescenta que explicação implica compreensão e a unidade de ambos proporciona a interpretação. Entretanto, não utilizamos o conceito de explicação no sentido da análise estrutural e sim no sentido equivalente ao de interpretação apresentado por Ricoer, ou seja, pressupondo a compreensão. A explicação como conceito estruturalista não ultrapassa o nível da mera descrição.

Digamos a discussão entre Lévi-Strauss e Lukács, para citar dois nomes representativos de duas escolas. Essa discussão já existia nas ciências físico-químicas. Certos sábios não procurando senão a regularidade, a lei, outros defendendo a necessidade de procurar sempre a causa, ir além da lei, não se prendendo à regularidade e pondo o problema do ‘porquê’.

Ao se tomar o mito ou a literatura como “estruturas autônomas” basta estudar (ou melhor, descrever) sua regularidade e suas leis, ou seja, estudá-las em si mesmas. Para Goldmann (1989, p. 53-54):

Em sociologia, a grande diferença entre as duas escolas está no fato de a primeira afirmar a existência de estruturas mentais, autônomas e permanentes das quais a sociedade atualiza apenas tais ou tais elementos ou modalidades, enquanto para a outra, pelo contrário, essas estruturas se transformarão elas próprias com a realidade histórica de que são elemento constitutivo.

A antropologia filosófica de Cassirer (1985) coloca quatro pontos essenciais para explicar o mito: a) o que importa no pensamento mítico não é o “existente em si” e sim sua “forma de ver”; b) a forma de ver do pensamento mítico não se baseia numa “reflexão consciente” e sim numa “impressão momentânea” que acaba dominando-o; c) mito e linguagem possuem uma origem comum: o pensamento metafórico (considerando-se este como expressão da “metáfora radical”, tal como foi definida anteriormente); e d) mito e linguagem se separam porque na linguagem atua outra força — o *logos* — e esta transforma as palavras em signos conceituais e assim rompe-se a identidade entre a palavra e a coisa que, entretanto, permanece no mito. Portanto, o mito pode ser considerado uma metáfora radical específica.

Esta concepção apresenta alguns problemas que são os seguintes: a) cria uma separação mecânica entre a “forma de ver” e o “existente em si” em detrimento de sua relação recíproca; b) cria uma separação mecânica também entre “reflexão consciente” e a “impressão momentânea”, sendo que a primeira seria inexistente nesta “forma de ver” que é o mito; c) Cassirer trata da criação da “metáfora radical” e afirma que sua superação na linguagem ocorre através da ação do *logos*, mas não demonstra que a formação de signos conceituais tem sua origem aí, ou seja, que ela é fruto da “razão” ou “lógica”⁵.

Portanto, consideramos a definição de Cassirer bastante problemática. Mas o principal problema de sua definição é a seguinte: se a “metáfora radical” é a “transposição para outra categoria” e, ao mesmo tempo, criação desta, ela, uma vez produzida, deixa imediatamente de existir, pois esta categoria criada se autonomiza e sua identidade com a coisa já não é sustentável. No caso específico do mito, a nova categoria produzida e aqueles que a reproduzem reconhecem sua existência social anterior e, sendo assim, deixa de ser expressão de uma “impressão momentânea” e torna-se “signo conceitual”. Concluindo, podemos dizer que a identidade essencial entre a palavra e a coisa só ocorre num primeiro momento e, num segundo momento, é criada uma separação provocada pela história e pelas relações sociais e não pelo “desenvolvimento da razão” e por isso aplica-se tanto à linguagem quanto ao mito.

⁵ O *logos* geralmente é compreendido como “razão” ou “estudo” — o que é equivalente à reflexão consciente — e numa outra tradução da obra de Cassirer (1980) a palavra *logos* é traduzida por lógica, mas consideramos que a noção mais exata e precisa é a de razão. Aliás, em determinados casos, lógica e razão se confundem e assumem um significado idêntico.

Godelier, por sua vez, busca colocar o mito na história e na sociedade, mas faz isto apenas **aparentemente**. Ao colocar que o mito é expressão das relações sociais dominantes nas sociedades primitivas, ele acrescenta que o caráter ilusório dessa representação só pode ser compreendido através de uma condição suplementar: o efeito do pensamento analógico sobre a consciência. E de onde surge o “pensamento analógico”? Segundo Godelier (1985, p. 366), “nas propriedades das formas complexas de organização da matéria viva, no sistema nervoso e no cérebro”⁶. Portanto, somos remetidos “à história natural, da matéria”. Assim, o mito passa a ser explicado não pela história e pelas relações sociais e sim por sua “estrutura formal”, ou seja, voltamos ao formalismo estruturalista. A “estrutura formal” utilizaria este ou aquele elemento da realidade para se manifestar.

Segundo a concepção de Godelier, o pensamento analógico não é uma característica exclusiva das sociedades simples. Aliás, o próprio pensamento “científico” utiliza, na maioria das suas abordagens, o procedimento analógico: o funcionalismo faz a analogia entre organismo e sociedade, o estruturalismo entre estrutura linguística e sociedade, etc. A analogia com base no normativismo é uma característica do positivismo naturalista clássico e alguns de seus derivados contemporâneos.

Resta saber de onde Godelier retira o caráter ilusório e a explicação da analogia. Ele a retira da teoria marxista do fetichismo da mercadoria (MARX, 1988). Para Marx, a mercadoria torna-se um fetiche na sociedade capitalista. Ela deixa de aparecer como produto do trabalho humano e social e se apresenta como uma coisa objetiva e independente dos seus produtores. Neste sentido, há uma coisificação das relações sociais. As relações entre os seres humanos se apresentam como uma relação entre coisas. Esta é a analogia encontrada no fetichismo da mercadoria (GODELIER, 1985).

Entretanto, Marx trata da relação do ser humano com o seu produto numa sociedade capitalista, ou seja, uma relação social específica. O pensamento analógico aqui é, na verdade, percepção imediata das relações sociais engendradas pela produção capitalista. Contudo, isto não é exatamente uma analogia e sim uma visão que toma a realidade em sua aparência. Godelier, com seu pensamento “em estado selvagem”, faz a *analogia* entre a teoria de Marx sobre a relação do produtor com o seu produto em uma sociedade capitalista e a relação do ser humano com a natureza nas sociedades primitivas. Se o ser humano produz a mercadoria, ela não produz a natureza. Por isso, as representações que os seres humanos elaboram sobre a mercadoria são específicas e totalmente diferentes das que eles elaboram, em outras sociedades, sobre a natureza.

A analogia que o pensamento mítico realiza entre o ser humano e a natureza é simplesmente natural, pois como poderia haver uma compreensão “objetiva” da natureza com informações, experiências e saberes acumulados pelas sociedades simples? As categorias utilizadas para analisar a natureza, inclusive as criadas pelas ciências naturais contemporâneas, são produzidas pelos seres humanos e a sua “fidelidade” ao “objeto” pode ter se tornado maior, mas não foi produto da manifestação de uma “objetividade” metafísica na consciência dos seres humanos⁷, mas sim produto social e histórico.

A conclusão a que chegamos é a de que todas estas concepções do mito são insatisfatórias. O formalismo é um dos principais problemas presentes, bem como uma insuficiente análise social e

⁶ Aqui temos a aproximação com o determinismo cerebral (VIANA, 2010), embora através de um dualismo estruturalista que concede existência ao mundo social e histórico, de forma mais consequente que em outras manifestações do estruturalismo.

⁷ Cabe lembrar aqui que o antropomorfismo se encontra presente nas ciências naturais e isto demonstra a dificuldade em superá-lo. Para citar um exemplo disso basta recordarmos o famoso livro de Dawkins, que já demonstra o antropomorfismo no próprio título, *O Gene Egoísta*.

histórica. Essas debilidades, por sua vez, possuem origem nos procedimentos metodológicos, que apontam os limites do estruturalismo (Lévi-Strauss, Godelier), do kantismo (Cassirer) e do naturalismo (Eliade) que tornam a realidade concreta de difícil acesso e assim os modelos e pré-concepções acabam determinando a realidade ao invés de expressá-la. A partir desta constatação nos resta a percepção de que falta produzir uma concepção de mito que consiga superar as limitações presentes nestas e em outras abordagens ideológicas deste fenômeno.

Obviamente que, diante dos limites de um artigo, não foi possível uma análise mais ampla e pormenorizada dos autores, o que provocaria uma abordagem de diversos outros aspectos que não pudemos desenvolver e que estão presentes nas quatro abordagens do mito aqui analisadas. Da mesma forma, a análise crítica, justamente devido ao seu caráter crítico, focaliza os elementos de discordância e não os de concordância (há elementos existentes no pensamento dos autores tratados que consideramos importantes para uma análise do mito, o que desenvolveremos em outro artigo), tal como a concepção de que o mito expressa algo verdadeiro para os seus criadores (Eliade), a questão do antropomorfismo (Godelier), para citar apenas dois elementos.

Resta, portanto, apresentar uma concepção dialética do mito. Essa concepção deve romper com os formalismos, a autonomização das ideias e representações diante da realidade, reconhecer a historicidade e especificidade do mito. A concepção dialética, ao tomar a realidade como algo concreto e, portanto, não abstrato, revela seu potencial esclarecedor da produção cultural e contribuição para a elaboração de um conceito e explicação do mito, sob forma muito mais concreta e adequada das existentes. O que significa que a dialética é um recurso heurístico e não um modelo no qual a realidade é encaixada (VIANA, 2007a; VIANA, 2007b) e por isso sua contribuição rompe com os formalistas e modelos, retomando o caráter social e histórico dos fenômenos humanos. Assim, este é um projeto que deve ser desenvolvido e ao se concretizar vai além das abordagens ideológicas aqui expostas e oferecer um processo de avanço da consciência humana.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

_____. **Linguagem, mito e religião**. Porto: Rés, 1980.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **O sagrado e o profano**. Lisboa: Livros do Brasil, 1980.

GODELIER, Maurice. **Horizontes da antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1985.

GOLDMANN, Lucien. O estruturalismo genético em sociologia da literatura. In: GOLDMANN, Lucien *et al.* **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Mandacaru, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

MARX, Karl. **O Capital**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (Feuerbach)**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

RICOER, Paul. **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. São Paulo: Difel, 1960.

VIANA, Nildo. **Cérebro e ideologia: crítica ao determinismo cerebral**. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.

_____. **A consciência da história: ensaios sobre o materialismo histórico-dialético**. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

_____. **Escritos metodológicos de Marx**. 3. ed. Goiânia: Alternativa, 2007.

Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno

Fundamentalism: an introductory debate on conceptualizations of the phenomenon

Jair Araújo de Lima - UFRN

RESUMO

Este trabalho se propõe a problematizar as definições socialmente propagadas de fundamentalismo pela mídia e por um tipo específico de literatura especializada e suas implicações no quadro das representações sociais desse fenômeno cultural e religioso. O escopo do trabalho divide-se em três etapas básicas, sendo elas: (1) Análise das variações terminológicas e seus equívocos recorrentes; (2) As raízes histórico-sociológicas do fenômeno e sua categorização primitiva; (3) As ressignificações e conceituações modernas do fenômeno e sua relação com a definição histórico-sociológica primitiva do fundamentalismo.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Sociologia da religião. Modernidade. Fenômenos sociais.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the definitions of fundamentalism socially propagated by the media and a specific type of literature and its implications in the social representations of this cultural and religious phenomenon. The scope of work is divided into three basic steps, namely: (1) Analysis of variations in wording and their recurring mistakes, (2) The historical and sociological roots of the phenomenon and its primitive categorization, (3) The modern concepts and new meanings the phenomenon and its relation to historical and sociological definition of primitive fundamentalism.

Keywords: Fundamentalism. Sociology of religion. Modernity. Social phenomena.

Todos os meus esforços pessoais têm consistido em derrubar o método corrente em sociologia: evitar partir da ideia de solução para apreender o que nos mostra a experiência social: tensões, antagonismos, lutas e conflitos.

Julien Freund

No domínio das ciências sociais e humanas, toda interpretação ou explicação cria uma distância, que pode ser imensa, entre ela e a realidade. Porém, o intérprete e analista, assim como seu leitor, raramente tomam consciência disto.

Raymond Boudon

Debater ou estudar o fundamentalismo e as identidades dele derivadas ou a ele atreladas é uma das agendas das Ciências Sociais em nossa época. A difusão do termo dá-se, no âmbito da mídia, em razão dos atentados do dia 11 de setembro de 2001 às duas torres do *World Trade Center* e a decorrente ideologia da segurança interna e externa do EUA e, no âmbito acadêmico, é realizado pela via dos eixos temáticos que frequentemente o trazem à baila: identidades modernas, pluralismo cultural e religioso, direitos das minorias e movimentos reacionários e, por fim, as temáticas da tolerância e da relativização cultural.

Salvo exceções módicas, tais como em Ernest Gellner (1994, p. 13), autor em que aparece a expressão insólita “o fundamentalismo é útil para a sociedade” e, ainda, Zigmunt Bauman (1998, p. 228) onde surge a porção não popular “o fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna [...]”.

Pode-se até discordar de Gellner e Bauman, não obstante não é possível uma crítica desdenhosa do uso impopular que fazem do termo fundamentalismo e da conotação positiva que atribuem ao fenômeno.

Recentemente, Antônio Flávio Pierucci (2006) – cuja concepção do termo segue oposta à compreensão de Gellner e Bauman e à nossa – comentou (e isso nos serve aqui) que tem observado um “uso frouxo do conceito, que tem-se generalizado” (p. 01). Também Veronica Melander (2000) tem apontado que devemos impor limites às recentes expansões do conceito.

O fato é que – inclusive no âmbito acadêmico –, a associação que se faz ao termo tem sido reincidentemente deturpadora tanto do seu sentido histórico original e circunstancial quanto das conotações positivas que a ele podem ser legitimamente atribuídas¹.

É provável que algum adepto dos usos indiscriminados e inexatos do termo venha a qualificar-nos de fundamentalistas terminológicos, uma vez que defendemos um sentido próprio e apropriado para ele. Deste modo, estaria (esse nosso crítico virtual) incorrendo, exatamente, num dos desdobramentos academicamente perigosos dos usos desleixados da terminologia científica, isto é, atribuir ao rigor acadêmico-científico um sentido de intolerância, de perfeccionismo pedante ou violento, ou seja, de “fundamentalismo” em sua acepção equivocada. Pierucci (2006, p. 01) reconhece que não se deve “tomar toda convicção pessoal ou tomada de posição inegociável como fundamentalista”. Queremos demonstrar aqui que é precisamente isso que está ocorrendo nos usos teológicos, midiáticos e (em certos âmbitos) acadêmicos do termo.

O nosso interesse, neste trabalho, é demonstrar – pelo recurso à análise do discurso e da fundamentação teórica fornecida pela literatura da área – como se está popularizando, nos meios midiáticos e em alguns meios acadêmicos, uma conceituação equívoca do termo e sua conseqüente representação tendenciosa e, portanto, incompleta. Tais atribuições equívocas do termo realizam-se de, pelo menos, três formas:

¹Na Ciência, por exemplo, o termo é sinônimo de fundacionalismo e – mesmo aqueles que antagonizam com este sistema por motivos epistemológicos devem admitir –, neste sentido, sua conotação não pode ser devidamente compreendida como sendo negativa (Cf. GELLNER, 1994).

- 1) Extração do conceito de sua *sitz im leben*² – seu contexto histórico concreto e circunstancial – e exportação imprópria do significado inicial para contextos mais amplos: o que aplicado às culturas religiosas orientais, por exemplo, consiste numa *eisegese*³ etnocêntrica – postura hermenêutica ocidental – dos fenômenos orientais;
- 2) Política de semantização pejorativa do termo, do fenômeno e dos seus adeptos (ORO, 1996), incluindo aqui a banalização de sentidos expandidos do termo sempre numa conotação rotulatória (BECKER, 2008);
- 3) Aplicações metafóricas inexatas do termo às realidades cotidianas não relacionadas ao fenômeno (o que contribui para a popularização de seus sentidos equívocos) e apropriações desleixadas do termo – em seu sentido sociológico e, portanto, ligado ao seu contexto histórico – por teólogos que ora fazem uso do termo como antônimo de tolerância, ora o utilizam como sinônimo rigorosidade/literalidade na leitura da Bíblia: o que aliena – *stricto sensu* – o termo de seu sentido significativo originalmente atribuído e contribui para a confusão não somente terminológica, mas também fenomenológica.

Embora saibamos que a compreensão sociológica seja “o ato intelectual que se funda nas interpretações, em função do sentido dos objetos dados aos atos apreendidos em geral” (FREUND, 1987, p. 08) e que esse exercício de compreensão é sempre “aproximativo, e não certo e unívoco” (p. 08); a nossa atenção, aqui, é para o sério problema da expansão dos espaços de especificidade semântica dos termos científicos de nossa área que contribuem para uma prática de ressignificação indiscriminada dos termos e que “esvazia o conceito daquilo que ele realmente pode nos dizer de específico e próprio” (PIERUCCI, 2006, p. 07)⁴.

O nosso problema é o mesmo do qual Julien Freund nos advertira anos atrás. Freund (1987, p. 12) convidou-nos a pensar sobre as situações em que certos “conceitos [num campo] deixam de ser operatórios” e que sentenciou: “Quando tudo é tudo, nada mais é definível, nada mais é específico, em suma, o conceito se torna inútil, já que falando de uma coisa, se fala de tudo” (p. 12).

Fundamentados no fato de que numa análise sociológica “é preciso conservar para os conceitos o seu significado de referência na inteligibilidade das coisas” (FREUND, 1987, p. 12), propomos, aqui, três abordagens que do termo.

A primeira seria a abordagem restritiva de Pierucci (2006), o qual postula que fundamentalista é aquele grupo religioso que tem como sua bússola fundamental irrevogável um corpo de textos fundantes concebidos como sagrados e infalíveis. Até aqui estamos de pleno acordo com Pierucci, mas temos duas ressalvas à sua proposta.

Uma delas é de que ele concebe o termo em sentido meramente negativo, não considerando o uso positivo que outros teóricos das ciências sociais fazem do termo, sobretudo, em oposição ao movimento pósmodernista e ao relativismo cognitivo (FREITAS, 2003; BOUDON, 2009; GELLNER,

² Expressão alemã oriunda da teologia e introduzida na sociologia por Alfred Schutz (1970) e seus discípulos Peter Berger e Thomas Luckman (1995) cujo significado é “acento na vida” e refere-se ao contexto histórico ou textual em que algo ganha sentido e historicidade. Assim, fora do seu contexto exato o elemento analisado torna-se uma abstração a-histórica e, portanto, inexata e equívoca.

³ Interpretação que – ao contrário da exegese que retira o sentido do texto – lança do fora um sentido que não está no texto, no co-texto ou no contexto da porção escrita original. Por extensão, significa atribuir a um termo ou a um texto um sentido que ele não tem (Cf. RICCOER, 2006).

⁴ Para uma visão contrária à nossa e de Pierucci (Cf. CAMPOS, 2010). Para Campos a utilização ampla do termo-conceito fundamentalismo é legítima, pois, “ele existe e está presente nas mais diferentes religiões (para não falar aqui de política, ideologia, economia)” (p. 07)..

1994). A outra seria quanto ao seu critério de restrição. Entendemos que Pierucci acerta e dá grande contribuição ao debate ao formular uma crítica aos usos abusivos do termo, entretanto, a sua “navalha de Ockham” implica num recuo ao outro polo da questão: contra um uso expansivo Pierucci propõe o que – ao nosso ver – seria uma restrição reducionista que empobrece o fenômeno, remetendo-nos um outro tipo de inexatidão. Segundo ele, fundamentalista seria somente um certo tipo de religioso cuja identidade seria fundamentalista em sentido sempre negativo.

De fato, em sua origem histórico-social o termo designa um tipo específico de religioso que se definiu como fundamentalista numa designação positiva do termo: aquele que se enxerga como “fiel” aos fundamentos de sua religiosidade, isto é, ortodoxo. Este é o sentido original do termo fundamentalista, segundo os seus primeiros estudiosos – os teóricos da história da teologia – e segundos os próprios adeptos do grupo (ELWELL, 2002). Portanto, o primeiro sentido histórico do termo foi positivo.

O mesmo ocorreu com os primeiros usos do termo no campo acadêmico. O fundacionalismo de Karl Popper e seus adeptos emergiu como sinônimo de plausibilidade e rigor científico. Popper e os fundacionalistas – fundamentalistas do método científico – opuseram-se aos positivistas sem, no entanto, incorrer no relativismo e niilismo metodológicos e pondo-se também contra esses (POPPER, 1999; SILVEIRA, 1996; FREITAS, 2003).

Popper chamou seu movimento teórico de “racionalismo crítico” e denominou seu método de fundacionalismo científico ou falseacionismo. Isso pelo fato de que, segundo Popper, o conhecimento científico merece este qualificativo somente quando fundamentado na rigorosidade do método científico. Entretanto, Popper nunca concebeu – ao contrário do que postulam alguns – a ciência ou método científico como domínios fechados. Assim, como o sistema político que defendia foi denominado por ele de “sociedade aberta”, a ciência rigorosa que defendida tratava-se de uma “ciência aberta” e cujas conquistas estavam num estado perpétuo de provisoriedade (POPPER, 1985; 1999).

Os usos mais recentes do termo e sua propagação midiática, no entanto, são em sua maior parte negativos e por demais expansivos. Em razão disso, visamos com este trabalho a questionar a o uso do termo “fundamentalismo” retirado do seu *sitz im leben* original, e aplicado a movimentos religiosos diversos e de diversas localidades no mundo. Isso, sobretudo, o seu uso na denominação do radicalismo islâmico que – como nos diz um dos mais ativos críticos desta classificação, do lado oriental (NASR, 1990a; 1990b; 1990c) – não faz jus à realidade deste grupo, tendo-se em vista que ele não defende um apego incondicional ao Alcorão (como seria de se esperar pela lógica da transposição intercontinental e intercivilizacional do termo) e estariam, ao invés disso, muito mais próximos à ala contrária ao fundamentalismo do lado ocidental, isto é, os radicais islâmicos são – contrariando todas as expectativas que o termo ocidental lança sobre o fenômeno oriental, consistindo numa ilusão de ótica que impõe uma tautologia à sua análise, compreensão e classificação – os equivalentes orientais ao liberalismo teológico ocidental. Os liberais (em teologia) do ocidente não têm nada em comum com os radicais islâmicos, embora ambos sejam, segundo Seyyed Nars (1990a; 1990b; 1990c) liberais.

A nossa segunda abordagem que propomos, deste modo, é de que ao lado de uma restrição conceitual/designativa do termo – como defende Pierucci – haja uma expansividade restrita quanto à sua aplicação. Isto é, não ignorarmos o que já se tornou constatável: existe um uso positivo do termo entre os cientistas sociais. Assim, existe um sentido positivo de fundamentalismo no campo

científico. Em razão disso, aqueles que utilizam o termo em sentido negativo/pejorativo e positivo devem oferecer uma explicitação prévia do seu critério de utilização semântico-terminológica.

A terceira abordagem que propomos fundamenta-se nas pesquisas do grupo de estudos do fundamentalismo da Universidade de Chicago.

Entre os estudiosos do fundamentalismo, este grupo da escola de Chicago de sociologia da religião tem destacado a problemática da utilização do termo-conceito “fundamentalismo” no âmbito internacional. Entre seus pesquisadores estão Mark Juergensmeyer (1995), Martin Emil Marty e Robert Scott Appleby (1991; 1992) os quais estão entre os que questionam a retirada do termo de seu campo histórico-semântico original e se opõem àqueles que em termos tanto teóricos, quanto práticos e políticos antagonizam contra certos grupos fundamentalistas (protestantes) dos EUA que adotam posturas anacrônicas, antidemocráticas e, até mesmo, violentas – geralmente por iniciativas de adeptos “radicais” particulares, segundo este autor – por meio de formas de retaliação também anacrônicas, antidemocráticas e violentas. Este autor aponta para o fato de que não se pode defender os direitos humanos por meio da violação dos direitos humanos. Assim, segundo ele, o que certos teóricos do teoria queer, por exemplo, que são eminentes defensores da igualdade racial, de gênero e do movimento gay, incorreriam no equívoco (alguns teóricos desta perspectiva mais envolvidos em projetos antifundamentalistas) de abordarem os membros de grupos fundamentalistas, inclusive no meio rural os quais são adeptos que em sua maioria ignoram as repercussões políticas mais amplas de fazer parte destes grupos, como se fossem sujeitos não portadores também de direitos políticos e de humanidade.

As percepções de Juergensmeyer são pertinentes, uma vez que ele defende que não se deve promover o ódio mútuo entre os grupos, sobretudo aqueles que são intelectuais a serviço de bem-estar público e humanitário. Segundo ele educação e cidadania não combinam nem com retaliação nem com promoção de ódio entre grupos de interesses em conflito e sim à propagação de acordos cognitivos emanados da razão comunicativa habermasiana.

Desta maneira, o que Juergensmeyer (1995) discute é aquilo que ele chama de “anti-fundamentalismo” o qual tem ocasionado o mesmo tipo de violação dos direitos humanos – violência política e simbólica – contra os membros de igrejas fundamentalistas urbanas e rurais (a maior parte deles) que a prática radical de certos fundamentalistas causa às pessoas e grupos por eles demonizados. O que, segundo o autor, seria combater uma postura ética violenta por meio de uma outra postura ética violenta.

Interessa-nos aqui, também, a contribuição de Juergensmeyer para a nossa terceira proposta de abordagem do termo fundamentalismo. Ele destaca que é possível expandir os usos do termo dentro de um contexto acadêmico, para designar metaforicamente⁵ diversas posturas de lobbies acadêmicos (inclusive o anti-fundamentalismo fundamentalista). Em contrapartida, ele entende que tal uso se tornaria academicamente prejudicial se apontasse somente para a sua ressonância rotulatória pejorativa – o tiro de vingança contra “o outro radical” de quem eu discordo radicalmente – e admite ser problemático a transposição do termo para designar fenômenos (religiosos ou não) não-ocidentais.

Assim, o grupo de Chicago reprova o uso inapropriado, “jornalístico” e “sensacionalista” de termos-conceitos técnicos de áreas particulares do conhecimento – que designam especificamente

⁵ Quanto ao uso de metáforas nas Ciências Sociais pela Escola de Chicago e o Interacionismo Simbólico ver NUNES, 2005.

fenômenos/fatos também específicos – pelas redes de notícia, e concebem como inaceitável tal postura desinformada e desinformante da parte de órgãos cuja atividade-fim é promover a informação e o esclarecimento. Segundo este grupo, ainda, não é louvável sob nenhuma justificativa que estudiosos projetem os equívocos midiáticos sobre o seu fazer científico.

No Brasil, Ivo Oro (1996), compreende que as representações midiáticas do fundamentalismo não são somente estigmáticas (fixadoras de um modo arbitrário de compreensão/interpretação do outro), mas também estereotípica (portadoras de uma intenção comunicativa que visa à maledicência imagética do outro). Oro reprova tal postura – inclusive analisando “boletins informativos” em igrejas, além de artigos de revistas, jornais e de órgãos de militância política – e escreve que o uso do termo está sofrendo uma inflação – concepção presente na obra do historiador do luteranismo Martin Dreher (2002) – de seu sentido relevante. Como ele coloca:

Tanto se fala em fundamentalismo que esse termo já está inflacionado. Em geral, **carrega** uma carga negativa e uma conotação pejorativa. Fundamentalista seria o fanático, o sectário, o intolerante, o conservador, o autoritário, o totalitário [...] e sempre são os ‘outros’ (p. 23).

Daí concordarmos com Pierucci (2006, p.02) quando escreve:

Não só é possível, mas desejável que as pessoas tenham suas convicções e queiram convencer as outras a partir de argumentos racionais, em espaços de discussão em que as convicções possam vir à baila e se enfrentarem umas as outras argumentativamente, para daí resultar algum acordo, algum consenso, sempre temporário e provisório, de convivência entre as partes. Até que o conflito se instale novamente e se acirre, pedindo uma nova rodada de negociações.

Nossa ressalva quanto à restrição do professor Pierucci pauta-se, entre outras coisas, neste postulado:

Isso posto, o primeiro corolário que se segue é duplo: *só quem é religioso* pode ser fundamentalista; além disso, é preciso que essa religião possua um *texto sagrado*. Não é possível ser fundamentalista em uma religião que não tenha um livro sagrado. Ou seja, não dá para ser umbandista fundamentalista, pois não há na umbanda um livro inspirado por algum orixá que tenha o *status* e a chancela de ser um texto divinamente **revelado**. Dito de outra forma, o fundamentalismo se origina na crença de que há uma *palavra escrita* que é revelada — uma *escritura sagrada* (PIERUCCI, 2006, p. 06, grifos do autor).

Deste modo, voltamos a pontuar que a importante contribuição de Pierucci na proposta de restrição conceitual do termo. No entanto, as nossas três propostas de abordagem do termo – já explicitadas aqui – consistem na complementação do postulado de Pierucci com as visões de Gellner e Baumann e com a também pertinente postura do grupo de Chicago.

Pierucci entende, e nisso estamos em acordo com ele, que fundamentalista é todo aquele adepto de uma religião revelacional (portadora e propagadora de um livro sagrado) que atendo-se de modo absoluto a tal texto sagrado, tido por infalível e como fundamento único de sua crença e

conduta, tende a tornar-se intolerante e intransigente para com as pessoas e/ou grupos religiosos que se fundamentam em fontes outras que não as suas.

É claro que é preciso explicitar nesta definição dois elementos de diferenciação imprescindíveis, pelo que já demonstramos até aqui. Em primeiro lugar, embora o fundamentalista seja em tipo de religioso que acredita numa revelação escrita, não podemos concluir que todos aqueles que professam uma crença fundamentada num escrito concebido como sendo revelado ou sagrado sejam fundamentalistas, sobretudo, no sentido negativo. Do contrário, a maior parte dos cristãos, dos hindus, dos judeus, dos muçulmanos e a dos espíritas (inclusive), entre outros, seriam fundamentalistas. Logo, se o termo significasse tudo, de fato, significaria nada, como nos informou Freund.

Em segundo lugar, conforme Pierre Bourdieu (2007) uma pesquisa sociológica meticulosa deve implicar uma tentativa (por parte do pesquisador) de redução da distância social/hierárquica da(s) pessoa(s), grupo(s) ou seguimento(s) que estão pesquisando por meio de procedimentos e estratégias. Em razão disso, segundo Bourdieu (2007, p. 699), caberá àquele adotar os procedimentos necessários à diminuição desta distância: O sociólogo deve ser “capaz de se colocar em seu lugar em pensamento”. Esta tentativa de situar-se mentalmente no lugar que o pesquisado ocupa no espaço social é dar-se a uma compreensão, do seu objeto, fundada no domínio das condições e dos condicionamentos psíquicos e sociais dos quais ele é produto e que estão diretamente associados à sua posição e à sua trajetória particular neste espaço.

O sociólogo deve evitar, ainda segundo Bourdieu, impor a sua “**definição da situação**”⁶ vindo a intervir (negativamente) na investigação por permitir que a sua noção própria se transforme em discurso pretensamente científico formulado para convencer os outros daquilo em que se acredita. A pesquisa deveria ser – segundo Bourdieu (2007, p. 703-704) – considerada “uma forma de exercício espiritual em que se realiza uma conversão do olhar sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida”, isso, pelo esquecimento de si e por uma “disposição acolhedora em que o pesquisador se inclina a fazer seus os problemas do pesquisado”.

Para Bourdieu, é transportando-se em pensamento ao *locus* em que se encontra o seu objeto e tomando o seu ponto de vista e compreendendo que estando em seu lugar, pensaria, sentiria, agiria, enfim, seria necessariamente como ele, que o estudioso teria êxito em colher dados mais exatos para a sua pesquisa. Segundo ele, objetivando a si mesmo e colocando-se neste lugar social do objeto e assumindo, por um jogo mental, os seus pontos de vista, o sociólogo cumpre mais cabalmente a sua tarefa de desvendar o poder e reprodução das estruturas sociais que pesam sobre os agentes e, também, as forças, os movimentos e os agentes que, mesmo estando em imensa desvantagem, podem superar o poder de determinação das estruturas suplantando-as, superando-as e, até, mudando-as.

É, ainda, Bourdieu (2007, p. 709) que nos informa que em todo este movimento em “perseguição à verdade”, o “sociólogo não pode ignorar que é próprio de seu ponto de vista ser um ponto de vista sobre um ponto de vista” (p. 713).

Assim se portando o pesquisador do fundamentalismo compreenderá que embora um fundamentalista seja todo aquele que na religião atem-se (inflexível ou intransigentemente) a um texto sagrado assumido por infalível e autoritativo como fundamento único de seus pensamentos (crença) e conduta (prática), tal autoridade do texto sagrado não se dará – aqui a especificidade deste fenômeno ocidental numa sociedade também ocidental à altura da modernidade tardia – em todos os campos de sua vida social. Nem mesmo com os terroristas suicidas do radicalismo islâmico, os

⁶ Expressão cara à Escola de Chicago (Cf. COULON, 1995), à fenomenologia social de Schutz (1970), ao construcionismo de Berger e Luckmann (1995) e aos Interacionistas simbólicos, inclusive, a Erving Goffmann (2011).

quais eram portadores de um currículo acadêmico admirável e que lançaram aviões sobre as duas torres do World Trade Center no 11 de setembro de 2001, isso ocorreu.

Na modernidade tardia contemporânea, as pessoas são (ou poder ser), além de adeptas de uma religião, adeptas de outros vários grupos de adesão difusa e experienciam diversas redes de sociabilidade nas e por meio das várias instituições sociais da modernidade. Não existe a suposta “adesão subjetiva total” na modernidade, todos os sujeitos encontram-se dispersos, submersos em diversos grupos e instituições de “lógicas” não somente concorrentes como também contraditórias.

Das diversas lógicas, conflitantes e em disputa, das instituições e grupos com os quais os sujeitos se relacionam, eles elaboram a sua síntese pessoal por meio da qual definem a sua situação no “mundo da vida”.

Supor que existam – na “modernidade reflexiva” (GIDDENS; BECK; LASH, 1997) – mais adesões acríticas e relações de entrega ou captura totais da subjetividade, entre as instituições e/ou grupos sociais e seus membros, do que adesões críticas, refletidas, negociadas e resistentes, é tanto colher dados “de acordo com as antigas categorias” (p. 14) quanto realizar a “substituição do modelo da realidade, [que deveria ser] modesto e apenas operativo para a pesquisa, por uma fictícia realidade do modelo” (DOMINGUES, 2001, p. 66).

Tanto o self não é tão facilmente “capturado”, “alienado” ou “instituído” como supõem certas correntes portadoras de “antigas categorias” nas ciências sociais (GIDDENS; BECK; LASH, 1997; GIDDENS, 2002; DOMINGUES, 2005; HACKING, 2000; LAHIRE, 2004; GUATTARI, 2006) quanto não existe uma cultura única nem em nossa estrutura epocal contemporânea, nem nos grupos e instituições que dela fazem parte (CERTEAU, 2011).

As adesões identitárias aos grupos difusos são, também elas, difusas. É destas “linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1996) que devemos esperar as transformas dos grupos sociais, das instituições e da própria sociedade, supor um sujeito estático é supor uma sociedade também estática, ambos fictícios.

Diante disso, não conseguimos conceber a plausibilidade do postulado de que “só quem é religioso pode ser fundamentalista”, embora seja fato de que o fundamentalista tende a ser o adepto de certa facção de uma “religião do livro”.

A concepção de Pierucci é pertinente, uma vez que propõe uma restrição conceitual da aplicação do termo. Aqui a contribuição de Pierucci para essa problemática e para a primeira abordagem do termo neste nosso trabalho.

Para além disso, pretendemos superar tanto a concepção meramente reprovativa do termo em Pierucci (para fazermos jus a concepção positiva de Gellner, Baumann e Popper) como ampliar o campo desta restrição (para nos alinharmos ao grupo de Chicago) de Pierucci para abarcamos também o campo da academia. Esta nossa terceira abordagem do termo permite-nos visualizar os possíveis usos afirmativos/positivos e reprobatórios/ do termo para designar “correntes” e “escolas” que, na academia, defendem uma certa ortodoxia ou fidelidade a um corpo de textos fundantes de certa concepção teórica oriunda dos escritos de um “pai fundador”.

Em síntese, existem fundamentalistas na também na academia e, isso, tanto no sentido positivo que o termo porta quanto no sentido negativo que incorpora.

Assim, constatamos tanto uma acepção positiva e menos difundida do termo (como em Popper, Gellner e Baumann) quanto uma concepção negativa e mais difundida. Pierucci adota a concepção negativa e defende a restrição de sua aplicação somente a certos tipos de grupos necessariamente religiosos, a passo que o grupo de Chicago estende a sua aplicação às facções e escolas

das ciências humanas e sociais e percebe que somente na acepção negativa o termo tende a perder o seu poder explicativo e tornar-se mero rótulo de acusação/reprovação utilizado para inflamar o ódio mútuo entre grupos rivais.

Nós, pontuamos que como em qualquer grupo/fenômeno da modernidade tardia, existem vários tipos de fundamentalismo: os mais abertos a interferências externas que comportariam mudanças de seus pontos de vista e os mais fechados que não admitiriam outra(s) fonte(s) para o seu saber senão o texto (sagrado ou autoritativo) que erigiu como fundamento. Existem, de fato, segundo o grupo de Chicago, portanto, fundamentalista “*opem-mind*” e os fundamentalistas “*closed-mind*”.

Essa diferenciação parece-nos relevante, uma vez que atesta a complexidade do fenômeno, bem como permite-nos enxergar duas espécies de “modelos” de aplicação dos sentidos negativos e positivos do termo.

Karl Popper (1985), por exemplo, pode ser compreendido como um fundamentalista (no sentido positivo) que, dentro da ciência, postula como regra ou axioma do método científico o fundacionalismo ou falseacionismo crítico, assumido por Ernest Gellner (1994), Imre Lakatos e Alan Musgrave (1980) e a maior parte dos físicos e outros (Cf. SILVEIRA, 1996).

Esta regra tem como fundamento absoluto – uma vez que, argumenta Popper, somente podemos construir certas “certezas provisórias e relativas” sobre a base de “certezas duráveis e universais” – aquilo que ele chama (no campo das ciências naturais e exatas) de “livro da natureza” (POPPER, 1985) e (no campo das ciências sociais e humanas) o “livro da cultura” (1978; 1980), os quais Popper compara ao “livro da revelação” dos religiosos, admitindo que cientistas e religiosos dão “passos” ou “saltos de fé”. Mas, o tipo de fundamentalismo metodológico adotado por Popper, pode ser classificado de “*opem-mind*”, uma vez que a ciência deve ser, postula Popper, um “campo aberto”, as controvérsias, os confrontos entre pontos de vista e transformações destes decorrentes, são necessários para o crescimento/desenvolvimento do conhecimento científico.

Segundo Juergensmeyer (1995), Marty e Appleby (1991; 1992), setores do fundamentalismo como o “movimento criacionista” – que se espalha para além das fronteiras fundamentalistas no mundo protestante⁷ – não existem para negar a ciência e sim para negar certos setores da ciência que são vistos como espaços de lobbies ateístas. Aliás, segundo eles, é mesmo por uma argumentação balizada na concepção moderna da ciência que muitos cientistas fundamentalistas⁸ produzem artigos acadêmicos para confrontar certos membros da academia em seu próprio terreno.

Deixando-nos a par de que os primeiros fundamentalistas da história foram os protestantes norte-americanos que defenderam e promovem um incondicional princípio de que a revelação cristã seria portadora de uma infalibilidade lógico-textual e que deveria ser a única autoridade normativa – em referência ao princípio da “*sola scriptura*” de Lutero e dos reformadores – da fé e da conduta daqueles que se dizem cristãos. Os autores ainda nos informam que esse grupo é composto por diversos subgrupos oriundos de dissensos quanto a doutrinas particulares e que, portanto, não é – como qualquer grupo da modernidade tardia – um todo homogêneo e consensual em suas crenças e práticas, mas tem como elemento unificador, desses diversos subgrupos e suas respectivas

⁷ Cf. BEHE, 1997.

⁸ Como o matemático de Harvard Dave Hunt que é editor da revista “*The Berean Call*” e que já escreveu diversos artigos e livros (em defesa da racionalidade do cristianismo), o psiquiatra docente de medicina em Harvard Armand M. Nicholi que defende e divulga a “logoterapia” de Viktor Frankl e a “teoria da complexidade” de Edgar Morin, questionando, deste modo, o “cientificismo”, e o químico e teólogo Alistar Mcgrath (*evangelical*) que junto com o filósofo William Lane Craig (MORELAND; CRAIG, 2005) tem produzido diversos títulos em debates contra Richard Dawkins e os sociobiologistas que pretendem explicar as “crenças” e o comportamento do ser humano pelo apelo a processos “químicos e biológicas” no cérebro (Cf. McGRATH; McGRATH, 2007). Os autores fundamentam seus argumentos, contra este tipo de explicação biologista do comportamento humano, nas mesmas fontes em que o sociólogo brasileiro Nildo Viana (2010) se baseia para se opor ao que chama de “ideologia do cérebro/comportamento”.

subculturas, a crença na infalibilidade bíblica. Alguns desses grupos são mais intolerantes – mesmo com outros grupos cristãos – do que outros vindo a existir os “*open-mind*” e os “*closed-mind*”.

Além disso, nem todos protestantes conservadores são fundamentalistas. Os evangelicals – que não são a mesma coisa que “evangélicos”⁹ no Brasil – são diversos grupos que surgiram após uma cisão entre os fundamentalistas e que, em sua maior parte, adotam o princípio da infalibilidade bíblica, mas são fundamentalistas (não se consideram nem são considerados por aqueles) pelo fato de não comungarem com os fundamentalistas as mesmas crenças sobre a liturgia, a missão da igreja, a arte, a política, e conduta cristã no mundo (HACKETT; LINDSAY, 2008).

Podemos – junto com Pierucci, mas indo além dele – adotar uma concepção de “fundamentalismo” como uma “modalidade grupal” (CAMPOS, 1999; LANE, 1994) ou “subjetividade coletiva” (DOMINGUES, 2005) que defende e mantém uma forma de apego incondicional a um texto (sagrado ou não) assumido – tácita ou explicitamente – como sagrado e/ou infalível¹⁰. Mas, não é somente isso, uma vez que todos os grupos evangélicos conservadores, que jamais se admitiriam fundamentalistas e aos quais nem mesmo os fundamentalistas os admitiriam como fazendo parte de suas fileiras, subscrevem as suas declarações confessionais de fé sob o “princípio inegociável” (segundo eles) de que a Bíblia é a única regra de fé e prática que emana do princípio *Sola Scriptura* guindado e reproduzido desde a Reforma protestante do Século XVI¹¹.

Em que sentido discordamos de Pierucci? No sentido em que ele, sem razão lógica para tal, uma vez tendo admitido que o fundamentalismo tem a ver com um “apego religioso a um texto tido como sagrado e definitivo” (PIERUCCHI, 2006, p. 07) não admite (e aqui se encontra a base do nosso argumento) que o termo possa vir a classificar – como o fazem Popper (1985), Gellner (1994), Lakatos e Musgrave (1980) e, em Bauman (1998), este último, enxerga “fundamentalismo” na conduta de grupos resistentes ao consumismo/artificialismo modernos e numa acepção positiva – certos setores da ciência (política/economia) e academia (marxismo, freudismo, durkheimianismo etc.) que manifestam um apego incondicional aos textos (sagrados) fundantes de sua disciplina, metodologia ou corrente de interpretação.

Repetimos que, ao nosso ver, não há razão para que o termo “fundamentalismo” venha a ter conotação somente negativa. Pois, em qualquer grupo – mesmo entre os grupos tolerantes – existem os adeptos mais “radicais”. O radicalismo entre os tolerantes na política origina os apáticos, na epistemologia aos relativistas cognitivos e na ética aos “não éticos” (BOUDON, 2009).

⁹ Nos EUA – onde surgiram – e na Europa os *evangelicals* são cristãos oriundos do protestantismo histórico que se assumem como conservadores, mas não fundamentalistas. Os *evangelicals* são unidos sob o “Pacto de Lausanne” estabelecido e assinados pelos dirigentes de diversas denominações protestantes em 1974 na Suíça. Foram estes evangélicos que, por meio do que chamavam de “evangelho social”, deram início à teologia da libertação. Os pentecostais e neopentecostais não fazem parte deste grupo nos EUA e na Europa, embora estejam ocorrendo reaproximações entre estes e os fundamentalistas e entre estes e os pentecostais históricos. Para maiores informações (Cf. SOARES, 2003; TAMAYO, 1999; VIGIL; BARROS; TOMITA, 2005; LIBÂNIO, 1987; ELLVEL, 2001; HACKETT; LINDSAY, 2008).

¹⁰ Raymond Boudon e François Bourricaud (1993), ao se referirem ao durkheimianismo e ao marxismo ortodoxos, os definem como uma “seita sociológica” em que: “Os devotos deste ou daquele ídolo reconstruem toda a história da sociologia como se ela constituísse de uma sucessão bem ordenada de etapas culminando na elevação do grande homem ao santuário ou ao trono. Dessa forma, o passado da nossa disciplina é submetido a amputações absurdas. Mas não é só isso; seu próprio futuro é, por assim dizer, hipotecado pelas necessidades de culto. Os sacerdotes, em nome do seu ídolo, decidem soberanamente sobre o que é ou não conforme ao espírito e ao método da sociologia. Em nome da Tradição, eles rejeitam as questões e as hipóteses heterodoxas” (p. 20). Esta postura de “seita” (no sentido sociológico não pejorativo) dessas correntes seria uma espécie de fundamentalismo, isto é, apego um conjunto de obras de um fundador disciplinar tido por infalível. Evidentemente os defensores dos escritos deste “pai fundador” ou “obra fundadora” existem os intolerantes e radicais, mas defendemos aqui que consiste num equívoco teórico-terminológico conceber o termo “fundamentalismo” como sinônimo de “intolerância” ou em “radicalidade” em seu sentido negativo.

¹¹ Não nos demos ao trabalho de coletar dados para tal afirmação aqui pelo fato de estarmos escrevendo para cientistas sociais que podem conferir, por si mesmos, por meio da análise dos fundamentos teológicos das **declarações confessionais**, que este é o fato. Mas, a título de exemplo, indicamos a leitura da **Confissão de Westminster** – em seu capítulo 1: “Sobre as Sagradas Escrituras” – elaborada entre 1643-1646 pelos calvinistas ingleses (puritanos) que modernamente são opositores do fundamentalismo, embora tenham não poucos elementos comuns.

O sentido somente negativo/pejorativo de fundamentalismo persiste em Pierucci, pelo fato de ele somente enxergar como sendo possível a utilização do termo, invariavelmente, em relação aos adeptos da alguma religião que para ele deve ser confrontada/negada sempre pelo que ele chama de a “ciência pura”¹². É o seu projeto intelectual – como frequentemente sói acontecer – que determina as suas postulações.

Por isso, Pierucci só se permite admitir que possamos “usar fundamentalismo como sinônimo de fanatismo ou radicalismo” (PIERUCCI, 2006, p. 07) quando se tratando da religião (ocidental ou oriental) que defendem a autoridade sagrada de um texto tido por revelado incondicionalmente.

Fundamentados nos diversos autores e pesquisas citados neste trabalho, não vemos razões para tal postura, uma vez que o termo tem recebido acepções também positivas em outros campos do saber e pelo fato de que seu sentido teológico foi importado para as ciências sociais como “metáfora” (NUNES, 2005) para qualificar os defensores de alguma “ortodoxia” disciplinar ou teórica fundamentada na autoridade do “pai fundador” ou do “corpo de textos” fundantes.

Salientamos, ainda, a necessidade – o que não podemos fazer aqui – de se demonstrar qual seria a diferença entre os conservadores que admitem a “doutrina da inerrância bíblica”¹³ e subscrevem o princípio da *sola scriptura* em toda a sua extensão teológica e que, todavia, não se enxergam nem classificam como fundamentalistas e que, inclusive, não são tidos como tais por estes últimos.

O que – eis a pergunta que nos devemos fazer como cientistas sociais – cada grupo (que são os agentes principais do conteúdo político-semântico da questão) entende, então, como característica identitária determinante do fundamentalismo? Essa é uma resposta que traz implicações comprometedoras para a nossa compreensão de que para ser fundamentalista é preciso ser um defensor da infalibilidade/autoridade incondicional de um texto fundamental, seja este religioso ou laico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão dos usos e abusos do termo-conceito “fundamentalismo” para fenômenos tão diversos, como o fundamentalismo protestante norte-americano (do qual procede a especificidade semiótica do termo), radicalismo islâmico – acepção que recebe várias contestações de um dos seus estudiosos contemporâneos (NASR, 1990a; 1990b; 1990c) – fundamentalismo judaico (judaísmo ortodoxo) e, até, fundamentalismo hindu; é que o termo, mesmo quando usado como metáfora, serve muito mais para obnubilar a realidade do que pretende explicar do que promover um esclarecimento do fato. Se permutarmos, por exemplo, se os radicais islâmicos são apegados a ao alcorão como único livro ou são os pontos de vistas de líderes radicais de facções islâmicas que os norteiam, a resposta que teremos confirmará que são de fato fundamentalistas, isto é, o termo se aplica de modo esclarecedor a eles? Concluímos que não.

Conforme Nasr (1990a; 1990b; 1990c) é por firmar-se nos ensinamentos dos líderes de facção que alguns grupos de adeptos se tornam “radicais” e são reputados por “fundamentalistas” no sentido de “fanáticos”. Mas, o apego a um livro texto fundamental como regra da crença religiosa gera de

¹² Pierucci entende que: “[...] a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência *moderna*, enquanto ciência *científica*” (PIERUCCI, 1999, p. 278, grifos do autor).

¹³ Ponto de divergência inicial/crucial entre os conservadores/fundamentalistas e os modernistas/liberais.

fato fundamentalistas como fanáticos ou fundamentalistas como um grupo de adeptos de uma obra fundamental? Seria Pierucci um fundamentalista da “ciência pura”? Se sim, num sentido positivo ou negativo?

Nossa compreensão é de que não se deve – ao menos nas ciências sociais – entregar-se aos usos extensivos do conceito sem considerar os limites impostos pelos fatos/fenômenos, aos quais se pretende classificar para explicar, uma vez que o termo deve corresponder àquela “soma de todas as particularidades interiores e exteriores que cabem em determinados conceitos” (SIMMEL, 1997, p. 08).

Pierucci está correto, parece-nos, em sua defesa de restrição semântica do termo, mas, não estaria incorreta a sua restrição somente ao campo religioso, uma vez que diversos grupos religiosos – inclusive os cristãos católicos – subscrevem a crença na autoridade da Bíblia sem, contudo, assumirem-se como fundamentalistas: o que revela uma política ou jogo de mútua “rotulação” nos termos de Becker (2008).

O termo fundamentalista poderia ser concebido como sinônimo de “seita”, na acepção que Raymond Boudon e François Bourricaud (1993) atribuíram a ao durkheimianismo e ao marxismo ortodoxo?

Há um texto de Cornelius Castoriadis (1982) que nos parece elucidativo aqui e cremos que fundamentalista deveriam ser compreendidos como estes tipos de adeptos descritos por ele:

[...] a palavra seita não é um qualificativo, tem um sentido sociológico e histórico preciso. Um grupo pouco numeroso não é uma seita [...] Uma seita é um agrupamento que erige um absoluto de um só lado, aspecto ou fase do movimento do qual é proveniente, dele faz a verdade da doutrina e a verdade pura e simples, subordina-lhes todo o resto e, para manter ‘fidelidade’ a este aspecto separa-se radicalmente do mundo, vivendo doravante em ‘seu’ mundo à parte (p. 22).

Para Castoriadis, neste exemplo, certo tipo de marxismo repleto de “cretinismo ‘ortodoxo’” (p. 23) consistia numa seita que erigiu um absoluto separando-se “radicalmente” do mundo dos fatos. Vemos aqui alguma correspondência entre o conceito de *seita* e fundamentalismo e entendemos que um grupo que adota um livro sagrado (religião) ou grupo de textos (escolas teóricas) como “regra única” de orientação de sua *weltanschauung*¹⁴ seria fundamentalista. A corrente teórica, portanto, que fundamenta a sua concepção de mundo num único corpo de textos tidos como sagrados é também, no nosso modo de entender, fundamentalista.

Há um jogo de atribuição pejorativa de rótulos entre os grupos religiosos e “correntes teóricas”, é óbvio que sim. Mas, em que sentido alguns grupos se assumem como fundamentalistas e em que sentido alguns concebem outros grupos como fundamentalistas? O que um cientista social pode concluir deste jogo de qualificação mútua?

Temos chegado à conclusão de que a aplicação do termo fundamentalismo, como exportação de um conceito contextualmente determinado para realidades e conteúdos aos quais tal expansão do termo não explica devidamente, compromete a compreensão dos fenômenos a ele associados por esta (compreensão) ficar subsumida aos sentidos tácitos que o termo tem adquirido, causando, assim, tautologia e obscurantismo metodológico.

¹⁴ Cosmóvisão em Schutz (1970) e Berger e Luckmann (1995).

Os usos indiscriminados do termo têm contribuído, a nosso ver, para a formação de uma prática discursiva – na sociologia da religião, sobretudo – de efeito retórico até compreensível, mas que se expande de modo impressionista e sem rigor. Além disso, como cientistas sociais, devemos ser vigilantes – o que é bastante difícil, mas recomendável, em nosso campo do saber – com as evoluções conceituais que permitimos ou que damos às nossas terminologias, uma vez que somos nós (os cientistas da área) que dominamos e reconhecemos os fatos, fenômenos e a “soma de todas as particularidades interiores e exteriores, os processos que cabem em determinados conceitos” (SIMMEL *apud* BIRNBAUM; CHAZEL, 1997, p. 20).

Não enxergamos – no atual estado da questão – a pertinência ou a plausibilidade destes usos “frouxos” (Pierucci), “inflacionários” (Dreher) ou “não-rigorosos” (Simmel) deste termo-conceito nas ciências sociais, críticas que essas são dos discursos articulados e, por isso mesmo inexatos das formações discursivas midiáticas.

Afinal, nós cientistas sociais, sabemos com uma clareza própria de nosso campo, como as comunidades discursivas fazem uso de mecanismos de “rotulação repetida” (BECKER, 2008) para que seus “adesivos” colem nos grupos ou segmentos sociais elemento por elas estigmatizados.

As significações tácitas do termo em suas aplicações expandidas são prejudiciais às ciências sociais por deixarem de explicitar exatamente aquelas sutilezas configurativas dos fenômenos às quais essas ciências têm historicamente tomado como sua responsabilidade desvendar, compreender e explicar.

Cristalizar conceituações equívocas dos fenômenos sociais ou fazer aplicações incorretas de conceitos a situações sociais diversas é um *habitus* que não qualifica nem revela a seriedade e o rigor metodológico que compete e que tem sido a prática histórica dos cientistas sociais.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECKER, Howard. Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BEHE, Michael. **A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BIRNBAUM, Pierre; CHAZEL, François. **Teoria sociológica**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1997
- BOUDON, Raymond. **O Relativismo**. Lisboa: Gradiva, 2009.
- BOUDON, Raymond; BOURRICARD, François. Prefácio. In: _____. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre (Org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- CAMPOS, Breno Martins. Fundamentalismo protestante: Invenção da Tradição exclusivista na Modernidade. **Cadernos de Teologia e Sociedade**, São Paulo: PUC, n. 07, p. 03-13, 2010.
- CAMPOS, Regina Helena De Freitas (Org.). **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. São Paulo: Papirus, 2011.
- COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas: Papirus, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DREHER, Martin Norberto. **Para entender o fundamentalismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- ELLVEL, Walter. **Evangelical dictionary of theology**. Grand Rapids-MICHIGAN: Baker Academic, 2001.
- FREITAS, Renan Springer de. **Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo**. Florianópolis: Edusc, 2003.
- FREUND, Julien. Uma outra maneira de abordar as Ciências Sociais. **Análise Social**, v. 23, n. 95, p.7-13, 1. sem. 1987.
- GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **A modernização reflexiva**. São Paulo: UNESP, 1997.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 2006.
- HACKING, Ian. **Múltipla personalidade e as ciências da memória**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- HACKETT, Conrad; LINDSAY, D. Michael. Measuring evangelicalism: consequences of different operationalization strategies. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 47, n. 3, p. 499-514, 2008.
- JUERGENSMEYER, Mark. Antifundamentalism. In: MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott (Ed.). **Fundamentalisms comprehended**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1995. p. 353-366.
- LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2004.
- LANE, Sílvia T. M. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In: LANE, Sílvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 10-19.
- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- LIBÂNIO, José Batista. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott (Ed.). **Fundamentalisms observed: the fundamentalism project**. Chicago: University Chicago Press, 1991.
- MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott. **The glory and the power: the fundamentalist challenge to the modern world**. Boston: Beacon Press, 1992.
- McGRATH, Alister; McGRATH, Joanna. **O delírio de dawkins: uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- MELANDER, Veronica. Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 87-118, set. 2000.

- MORELAND, James Porter; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- NASR, Seyyed Hossein. O Islã e o encontro das religiões. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990. p. 239-245.
- _____. O mundo islâmico, tendências atuais e futuras. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro ISER/Imago, 1990. p. 310-326.
- _____. O significado espiritual de Jihad. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990. p. 327-343.
- NUNES, Jordão Horta. **As metáforas nas Ciências Sociais**. Goiânia: Editora UFG, 2005.
- ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: BATISTA, Carla; MAIA, Sonia (Org.). **Estado laico e liberdades democráticas**. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia, 2006. p. 05-07.
- _____. Sociologia da religião área impuramente acadêmica. In: MICELLI, Sergio (Org.). **O que ler na sociologia brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: AMPOCS; Brasília/DF: CAPES, 1999. v. 2, p. 237-368.
- _____. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: EDUSP, 1985.
- _____. **A lógica das Ciências Sociais**. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.
- _____. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Rio de Janeiro: Loyola, 2006.
- SCHULTZ, Alfred. **On phenomenology and social relations**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- SILVEIRA, Fernando Lang da. A filosofia da ciência de Karl Popper: o racionalismo crítico. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 197-218, dez. 1996.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan Jose. Teologias da Libertação. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, Juan. Jose (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 856-860.
- VIANA, Nildo. **Cérebro e ideologia: uma crítica ao determinismo cerebral**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2010.
- VIGIL, José Maria; BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza Etsuko. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

A donzela e a imperatriz: imagens de desvelamento, revelação e renascimento em duas narrativas tradicionais

The maiden and the Empress: pictures unveiling, revelation
and rebirth in two traditional narratives

Luciana Carlos Celestino – UNP

RESUMO

As imagens, metáforas e alegorias religiosas do arquétipo da sabedoria aparecem em muitas narrativas da tradição, personificadas na figura da mulher sábia velada. A própria natureza, objeto de escrutínio da ciência, é representada como uma deusa velada que ama ocultar-se. Essas metáforas e imagens são observadas nesse artigo em sua relação arquetípica com duas personagens de novelas de Cordel, a Donzela Teodora e a Imperatriz Porcina. Narrativas antiguíssimas que chamam a atenção à necessidade de mudança de paradigma, que apontam um olhar e ação mais femininos na abordagem do conhecimento e do reino da natureza.

Palavras-chave: Narrativas. Natureza. Velamento. Conhecimento.

ABSTRACT

The images, metaphors and allegories of religious archetype of wisdom appear in many narratives of tradition, embodied in the figure of the wise woman veiled. The very nature subject to scrutiny of science, is represented as a veiled goddess who loves to hide. These metaphors and images are noted in this article in its relationship with two archetypal characters of novels Cordel, the Maid and the Empress Theodora Porcine. Very old narratives that draw attention to the need for a paradigm shift, which indicate a more feminine look and action in addressing the knowledge and the realm of nature.

Keywords: Narratives. Nature. Veiling. Knowledge.

DUAS ENTRE TANTAS HISTÓRIAS

Mas uma metáfora jamais é inocente.

Ela veicula todo um conjunto de imagens, de sentimentos, de disposições interiores que influenciam inconscientemente a consciência.

Pierre Hadot, 2006.

As narrativas *História da Donzela Teodora* e *História da Imperatriz Porcina* figuram entre as mais antigas da Literatura de Cordel. Decorrem do tema da moça sábia que, através do conhecimento e astúcia, vence oponentes e obstáculos. Essa heroína sábia é personagem de inúmeras narrativas

tradicionais ao redor do mundo e é a personificação de um arquétipo muito importante, a Mulher Sábia. Como imagens arquetípicas, Teodora e Porcina aparecem em muitas dessas histórias contadas pelo povo. Fazendo um cotejo, Luís da Câmara Cascudo (1953) em *Cinco Livros do Povo* identificou algumas dessas narrativas em países como a Espanha, Portugal e Brasil, como também nos tradicionais contos orientais, e identificou-os como versões da Donzela Teodora e da Imperatriz Porcina.

A *História da Donzela Teodora* conta como uma escrava donzela é comprada por um mercador que manda ensinar a ela todos os conhecimentos do mundo. Um dia, o mercador vai a falência e desesperado pede conselhos a sábia donzela. Está diz a ele que a vista como uma dama, com todos os adereços, colares e joias que puder e leve-a ao Rei Miramolín Almançor para vendê-la. O mercador leva a donzela coberta por um véu até o rei e pede por ela dez mil dobras de ouro vermelho. O rei se admira com o preço, mas o mercador diz que Teodora vale isso, pois é a mulher mais sábia do mundo. Teodora então é submetida a uma disputa com os três maiores sábios do reino e prova que realmente sabe a resposta para qualquer pergunta. O maior saber que possui a Donzela Teodora é sem dúvida a medicina astrológica, que ela explica por meio de tabelas de signos, sangrias, lunações e influências astrológicas, fazendo eco aos saberes de compêndios medievais e lunários perpétuos dos confins dos sertões.

Por sua vez, a *História da Imperatriz Porcina* nos traz o percurso mítico da heroína, que se torna sábia através das experiências por que passa. Acusada de adultério por seu cunhado vingativo, Porcina é condenada a morte pelo próprio marido. Mas, por sorte é salva por um cavaleiro passante e vai viver com a família dele como babá de um menino. Várias são as circunstâncias por que passa Porcina, sempre levando a heroína a peregrinar para longe do reino onde era imperatriz. Até que um dia Porcina é jogada numa ilha deserta para morrer. Lá, depois de dias de jejum e cansaço, adormece e sonha com uma mulher luminosa que lhe ensina a fazer um unguento curativo com uma erva que está sob seu corpo, ali mesmo na ilha. Assim, Porcina passa a curar os doentes de lepra que encontra pelo caminho. Para não ser reconhecida por seus algozes, que a julgam morta, cobre-se com um véu. A cura, no entanto, depende do arrependimento e confissão dos crimes cometidos pelos doentes, de modo que no fim da história Porcina acaba por curar todos os seus algozes, inclusive seu próprio marido. E, somente quando retira o véu todos descobrem que a curandeira é na verdade a Imperatriz Porcina.

A METÁFORA DO VÉU E DO DESVELAMENTO

Há uma relação às vezes muito clara em narrativas como a *História da Donzela Teodora* e a *História da Imperatriz Porcina* entre a concepção do arquétipo da Mulher Sábia, através de suas personificações e do saber que possuem, e a noção da natureza como uma representação feminina, uma deusa que se esconde sob um véu. Existe, portanto, um poder oculto no símbolo do véu. Poder que não foi abordado apenas pelas alegorias religiosas, mas também foi alvo de violenta cobiça científica. Nessa perspectiva da representação da natureza como uma poderosa deusa velada, o filósofo Pierre Hadot (2006) desenvolveu sua tese, depois transformada em livro sob o título de *O véu de Ísis*. Partindo do aforismo de Heráclito de Éfeso: “a natureza ama ocultar-se”, Hadot toma a

deusa Ísis, em suas múltiplas representações, como o objeto de cobiça dos cientistas desde a Antiguidade até o século XX.

O ponto central da tese de Hadot (2006) é a ideia de que a ciência moderna nasceu da obsessão em desvelar a natureza. A pesquisa refaz as atitudes da humanidade em relação à natureza pela perspectiva da metáfora da revelação. Hadot estuda com profundidade o fenômeno dos livros de “segredos” que floresceram na Idade Média e início dos tempos modernos, bem como as academias italianas, francesas e inglesas onde estudiosos se reuniam à procura dos segredos da natureza. Fenômeno que, segundo ele, desempenhou grande papel no nascimento da ciência moderna.

Nesta fascinante perspectiva metafórica da natureza velada enquanto detentora da verdade e do conhecimento, interessa aqui, acima de tudo, a noção de véu e desvelamento, já que as duas representações de mulheres sábias, Teodora e Porcina, encontram-se veladas em determinados momentos das narrativas. Em busca deste simbolismo, observou-se a primeira noção de véu apontada por Hadot. Esta vem da análise das palavras gregas que formam o aforismo heraclítico, “a natureza ama ocultar-se”. De acordo com Hadot, a palavra *kryptesthai*, pode significar sepultar, ocultar, como no verbo *kalyptein*, Caliptein. “A célebre Calipso que reteve Ulisses, é a deusa da morte” (HADOT, 2006, p. 29). O sentido seria a terra que encobre o corpo e o véu que cobre a testa do morto.

Calipso era uma das deusas fiandeiras, uma poderosa feiticeira que trazia em si o poder da vida e da morte. Na Odisséia, quando Ulisses (Odisseu) naufragou na costa da sua ilha, Calipso acolheu-o em sua morada e por ele se apaixonou. Passava os dias a tecer e a fiar, e neste tempo insistia em seduzi-lo, oferecendo-lhe inclusive a imortalidade se aceitasse ficar com ela para sempre.

O herói, entretanto, resistia, sem conseguir esquecer a sua pátria, a sua esposa Penélope e seu filho. Passados sete anos, após os quais Poseidon acalmara a sua ira, Zeus, compadecido, enviou Hermes até Calipso com ordens para que a mesma libertasse o seu hóspede. Desse modo, mesmo contra a sua vontade, a deusa forneceu os recursos para que Ulisses construísse uma jangada, deu-lhe provisões e assegurou-lhe vento favorável para o caminho de volta ao lar (BRANDÃO, 1997).

A personificação de Calipso como deusa/vegetal, senhora dos mistérios e doadora da imortalidade se assemelha a Siduri, Deusa da Videira, na lenda de Gilgamesh.

Como Calipso, Siduri tinha cachos de uva e morava num lugar de onde saíam quatro nascentes; a sua ilha encontrava-se no “umbigo do mar” (*omphalós thalassês*) e a ninfa podia conceber a imortalidade aos heróis, a ambrosia celeste com a qual tentou Ulisses (ELIADE, 1998, p. 230).

Calipso, deusa *pharmakéia* é, portanto, uma das personificações da natureza como deusa portadora dos poderes da vida e da morte através de preparo de poções e feitiços, da manipulação dos elementos da natureza. Segundo Hadot (2006, p. 46), a partir do século I a.C., a natureza será muitas vezes concebida com uma deusa que se pode invocar, como o faz Plínio, o Velho: “Salve, Natureza, Mãe de todas as coisas”. Nos hinos compostos em sua homenagem a natureza aparece também como deusa cruel, pois ao mesmo tempo em que cria também a tudo destrói.

Portanto, para Hadot (2006) o véu representado pela Deusa Calipso é a própria morte, o fascínio que a morte exerce, é também a própria terra que oculta o corpo e a mortalha que cobre o rosto do morto. Mas, como em Porcina, Ulisses está apenas supostamente morto. O véu teria assim a função

de um embuste, de um disfarce. Engolfar o incauto nos braços negros da terra fria ou servir como estratégia, enevoando a vista dos outros, todas essas características do véu relacionam-se à morte. Se em Porcina o véu serve para esconder o rosto da suposta Imperatriz morta, expulsa, retirada do convívio com os seus; em Teodora o véu é um artifício para que se mantenha certo mistério, um ar de divindade que a Donzela carrega até o momento certo de revelar-se.

Ainda, se o véu na narrativa de Teodora é um artifício até mesmo de espetáculo, de surpresa, como também forma de ocultar a beleza e, de certo modo, o saber aos olhos profanos; em Porcina o simbolismo do véu remete, além da morte e do artifício do ocultamento da personalidade, ao simbolismo do renascimento, pois quando se desvela, ao fim da narrativa, todos percebem que a Imperatriz não estava morta, e tudo é como se ela tivesse renascido. A própria Porcina, em algumas versões de sua história, se coloca como uma nova mulher, que durante seu “martírio”, resolveu tomar algumas atitudes drásticas como, por exemplo, terminar seus dias em um convento.

O que podemos observar, ainda que de modo geral, é que o véu é um objeto feminino, uma representação de ação e atuação do inconsciente, do introspectivo, do oculto, do ctônico, do que ainda não é permitido ver. Voltemos às narrativas, observando mais apuradamente a metáfora do véu.

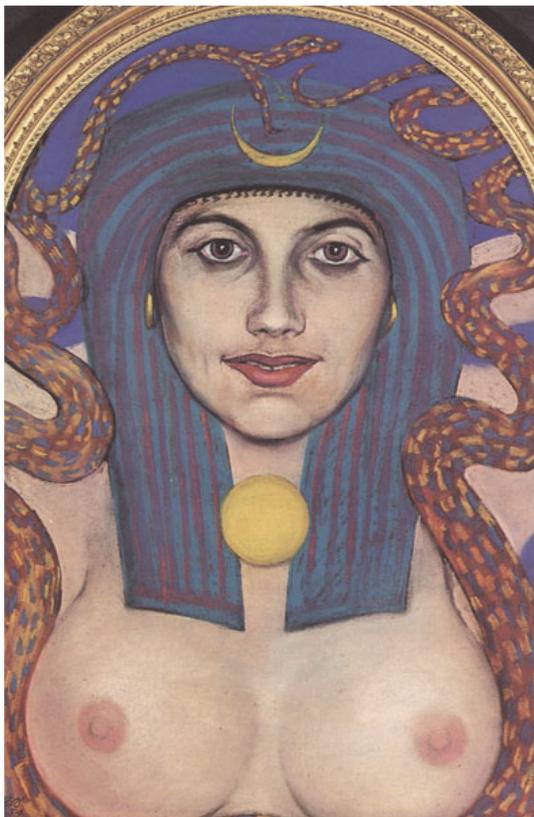
O VÉU DA DONZELA

Se na História da Donzela Teodora o véu é retirado logo no início da narrativa, na História da Imperatriz Porcina o desvelamento ocorre apenas no fim da história. Em Teodora, o Saber Mágico é gravitado, imbricado pelo racional, pois ela possui todos os conhecimentos humanos, transita pelo universo da imaginação e da razão, usando com estratégia as possibilidades ofertadas por ambos. O véu, nesta narrativa, aparece como uma máscara temporária, que esconde a beleza em proveito das primeiras demonstrações de sabedoria.

O rei, movido pela curiosidade, deseja ver o rosto da dama tão sábia e casta, pois será que a sabedoria ou a natureza, metaforicamente, pode também ser bela? Ou uma mulher sábia também pode ostentar a beleza? Ou, como as bruxas, mulheres que tem um saber oculto, devem ser retratadas como “estranhas”, feias, narigudas e muito velhas? O véu sobre o rosto ou o corpo das representações da deusa Ísis, especialmente suas estátuas gregas, simbolizava o ocultamento da Verdade, do Conhecimento, da Beleza. Como não se pode ver, apenas imagina-se como seja, pois o que está por trás dos véus não é para todos. São os Mistérios Iniciáticos, especialmente os ritos de Elêusis.

Esse fascínio pelo desvelamento de Ísis, representação da natureza como uma Mulher Sábia, também moveu o mago e artista Austin Spare, antigo membro da fraternidade mágica de Aleister Crowley, chamada a Estrela de Prata, a pintar o que acreditou ser uma visão de Ísis sem véu (Pintura 01). Austin acreditou ter penetrado no santuário mais secreto dos mistérios egípcios (KING, 1996).

Pintura 01 – Ísis sem Véu
Pastel de Austin Spare, 1954



Fonte: King, 1996.

Abordando o mistério da Ísis grega, Hadot (2006) traz à tona a relação entre o velamento e a exegese dos mitos. Citando Porfírio, conta o que aconteceu ao filósofo Numênio, o qual desvelou os mistérios de Elêusis, ao interpretá-los racionalmente. Em sonho, o filósofo viu as deusas Deméter e Core se prostituírem como cortesãs junto à porta aberta de um lugar devasso. Quando lhes perguntou por qual motivo isso acontecia, elas responderam que por sua causa tinham sido arrancadas com violência ao santuário de seu pudor e entregues indistintamente a todos os passantes. Hadot acredita que, aos olhos dos filósofos, essa história significa certamente que os mistérios de Elêusis continham um ensinamento secreto sobre a Natureza, como personificação divina.

Assim, somente os sábios podem conhecer as forças incorpóreas que operam na Natureza e também talvez saber como dominá-las. Mas devem deixar que os profanos se contentem com a letra dos mitos. Os profanos acreditam que as estátuas são deuses visíveis, o sábio sabe que elas simbolizam as potências divinas invisíveis (HADOT, 2006, p. 83).

Portanto, olhar para a face da Natureza, com todo seu conhecimento, é profanar uma deusa, ou melhor, uma potência divina invisível. Segundo Hadot (2006), no século XVII era corrente a ideia de desvelamento da natureza pela ciência, especialmente nos tratados de anatomia (Pintura 02).

Pintura 02 – A ciência desvelando a Natureza
Frontispício do tratado *Anatome animalium*.
Gerhard Blasius, Amsterdam, 1681.



Fonte: Hadot, 2006.

Na narrativa, Teodora retira o véu apenas quando o rei lhe pede, antes da disputa com os sábios. A narrativa parece contar por meio dessa sutil metáfora como a Natureza, personificada na donzela sábia, pode dar-se a conhecer, ou pelo menos deixar-se contemplar em seus saberes. Note-se que esse Saber Mágico de Teodora se configura desse modo por seu caráter inteligível/sensível, mítico/lógico, selvagem/racional. Não há como qualquer sábio vencer tal disputa. Mas todas as personificações do masculino e do Lógos puderam contemplar a Mulher Sábia, a Natureza, por meio da Donzela Teodora e de seu saber. Não há profanação direta desta personificação divina, pois ela o permitiu, ao retirar voluntariamente seu véu. Estaríamos diante de uma metáfora que aponte um caminho para a ciência ter acesso aos mistérios da natureza? Seria este caminho a contemplação ao invés da investida contra o véu? Talvez esse caminho implique em uma atitude mais humilde, como Teodora acaba por ensinar ao sábio cheio de soberba.

A aposta feita entre Teodora e o sábio judeu é outra metáfora do desvelamento. O que fosse vencido deveria ficar completamente nu, “como quando veio ao mundo”. De que modo um simples sábio, mesmo personificando a potência masculina da psique, poderia sair vencedor e despir por completo tal personagem, manifestação da deusa Natureza, como parece figurar Teodora? É que

“Só podemos falar da natureza velando-a, quer dizer, sob uma forma mítica, e o sábio não revelará aos profanos o sentido do mito, não arrancará à Natureza sua roupa e suas formas” (HADOT, 2006, p. 84). Acabará ele mesmo despido de sua soberba.

O VÉU DA IMPERATRIZ

Em Porcina, por sua vez, o véu toma a função exata de divinização da mulher que cura. Se antes o disfarce da heroína era a degradação a que foi levada e a sua suposta morte, quando adquire o saber de curar, Porcina passa a usar um véu para não ser reconhecida. Mas o véu aqui tem um simbolismo para além do disfarce, ele encobre e vela aos olhos profanos o saber portado pela mulher. E assim como nas deusas, ninguém ousou retirá-lo.

Para curar os enfermos, Porcina exige a confissão de todos os erros e injustiças cometidos, só assim a “cura” do corpo pode ocorrer. Mas, para além da cura da doença pela aplicação do remédio, há um processo de transmutação psíquica que depende de uma revolução da mente, do enfrentamento das injustiças cometidas, de uma reformulação de valores sociais. Como o véu que separa o mundo real do da ilusão, Maya, essa cortina que embaça os olhos e adoce o corpo, vem dos sentimentos egoístas e desejos mesquinhos que prejudicam o ser humano. Então, estaria essa narrativa apontando, por meio dessa metáfora, um caminho possível, um paradigma novo para a abordagem da ciência em relação à natureza? Seria esse caminho mais ético, mais humanizado, mais poético? O fato é que o desvelamento de Porcina gera na narrativa uma sensação de iluminação, o sentido de que a noite escura da jornada mítica ou alquímica ficou para trás, pois a Imperatriz está viva e toda a esperança refloresce.

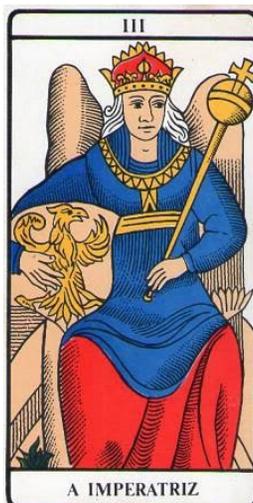
FACES SIMBÓLICAS DA NATUREZA

Aliás, o simbolismo da Imperatriz como uma deusa da natureza é muito antigo. Na mitologia grega e romana, Ceres ou Deméter é a Imperatriz, a Grande Mãe, a Madona ou Rainha do Céu.

Os ciclos naturais – semear, brotar, colher – e os ciclos da vida humana – nascer, crescer, morrer – cruzaram-se nesse mito de maneira muito bela. Este é o tema essencial do mito da filha de Deméter, Perséfone (ou Proserpina, em Roma), que ao ser raptada pelo rei do mundo dos mortos, Hades, aceita ser sua rainha e lá morar, subindo à superfície apenas na primavera e no verão para visitar a mãe. Com isso, o culto a Deméter, além de implicações agrícolas óbvias, das plantações que anualmente nascem e morrem para renascer outra vez, ganha referências à vida após a morte, ou à ressurreição. Perséfone é, em última instância, a “semente” da deusa da agricultura (FRAZER, 1982).

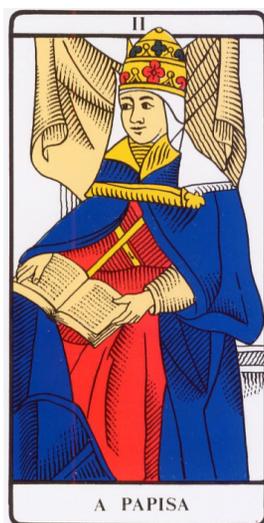
O princípio feminino, e suas representações como Demeter ou Porcina, não são indissociáveis na psique individual (inconsciente pessoal) e coletiva (inconsciente coletivo). Ele insurge nas iconografias religiosas, na arte e em todas as manifestações do imaginário. Nas cartas do Tarô de Marselha (GODO, 1996), por exemplo, Demeter/Porcina é a Imperatriz que ostenta em seu escudo uma águia fêmea, um símbolo do feminino, que na alquimia, por meio da fênix, representa a espiritualização do instinto. Desse modo se encontram juntos no mesmo símbolo o instinto e o universo da natureza, a espiritualização e a cultura (Pintura 03 e 04).

Pintura 03 – A Imperatriz



Fonte: Godo, 1996.

Pintura 04 – A Papisa



Fonte: Godo, 1996.

Pertencem à Imperatriz, e ela os preside, os quatro mistérios femininos: formação, preservação, nutrição e transformação (NICHOLS, 2000, p. 98). Esses mistérios estão estreitamente relacionados ao universo prático, místico e filosófico da alquimia. Pois o opus, a mágica, o *phármakon* (DERRIDA, 2005), dá-se no Vaso Alquímic, como o princípio feminino se revela no Graal, o cálice sagrado da transformação. A natureza assim toma a dimensão do próprio vaso cósmico da transformação.

A carta da Imperatriz no tarô é antecedida e complementada pela carta da Papisa, ou Suma Sacerdotisa, que é também Ísis e Perséfone, filha de Deméter. E, reservadas as proporções, essas duas cartas, portanto, dizem muito a respeito das duas mulheres sábias observadas, Teodora e Porcina. A Papisa é a Suma Sacerdotisa e Donzela; a Imperatriz é a Madona e Rainha Imperial. Teodora é a Papisa, Porcina a Imperatriz. Faces irmãs da mesma Mulher Sábica, a representação psíquica do feminino, a anima.

O potencial criativo da Papisa/Teodora não é trazido para a realidade. “Enquanto a Papisa está ligada a Ísis e à gestação, a Imperatriz está associada à Ceres e à vegetação” (NICHOLS, 2000, p. 99). Enquanto imagem arquetípica da Papisa ou da Suma Sacerdotisa, Teodora encerra em si o saber, mas não faz uso prático dele, apenas o detém; como a mãe Ísis é o próprio trono, gesta e doa o saber aos que precisam. A Papisa também surge como a Virgem Maria e como Sofia, a Sabedoria Divina. O livro em suas mãos, tanto representa a Palavra Divina, como também o saber em si. “O toucado de três camadas também liga a pessoa que o usa à feiticeira de três caras, Hécate, escura personagem pré-olímpica, de cujo domínio partilhará a Papisa nos três mundos” (NICHOLS, 2000, p. 84). Pode ser entendido também como a coroa de Perséfone, como rainha do submundo.

A Papisa, na carta do Tarô está sentada à frente de um grande véu ou cortina sustentada por dois pilares, evidenciando sua função de guardiã dos mistérios de um templo ou santuário íntimo.

Onde quer que esteja escondido, o segredo da mulher, como o da natureza, permanecerá sempre oculto à penetração da consciência masculina. Na base da estátua de Ísis em Sais, estão inscritas as seguintes palavras: ‘sou tudo o que era, que é, e que sempre será. Nem mortal algum jamais pôde descobrir o que jaz debaixo do meu véu’ (NICHOLS, 2000, p. 85).

Porcina, por sua vez, como Imperatriz é a Senhora da Natureza, entronada e cercada por ela, a Grande Mãe neolítica. A resolução dos processos é seu atributo, enquanto a Papisa/Teodora aguarda silenciosamente, a Imperatriz/Porcina concretiza, faz muito mais “através da sua compreensão intuitiva do que através da lógica masculina que o espírito salta para o espaço externo a fim de ligar-se a intuições celestes” (NICHOLS, 2000, p. 101). Porcina é a fonte de onde nasce o jardim da imaginação de onde brotam as criações, as invenções científicas, a poesia, a literatura, as ideias ocorrendo por meio de devaneios, imagens e outras formas de manifestações espontâneas do inconsciente.

Desse modo, a metáfora do véu, presente nessas imagens arquetípicas do feminino, nos fala sobre a importância de reaproximação com a natureza e de que, a esta deusa não se deve arrancar o véu, nem despi-la, nem dominá-la, nem aprisioná-la, pois com essas atitudes não se obterá nenhum acesso ao seu conhecimento. A natureza ama ocultar-se, como dizia Heráclito, e o único acesso a ela é a contemplação, como nos sugere Hadot (2006). Do modo como o alquimista deve ser humilde e paciente.

Assim, pois não pode ser grosseiro de espírito ou rígido, nem pode ser voraz ou cobiçoso, indeciso e inconstante. Não deve ser apressado ou presunçoso. Pelo contrário, deve ter firme propósito, longanimidade, perseverança, paciência, docilidade e moderação (GEBER *apud* JUNG, 1990, p. 283).

Entretanto, a contemplação não exclui o trabalho sobre os elementos da natureza, sobre a matéria, como diria Gaston Bachelard (2006), por esse motivo pode o alquimista não só contemplar a natureza, mas agir sobre ela arduamente em busca da transmutação dos metais. A imaginação material dinâmica nasce do trato com as matérias, a imaginação se educando pelas matérias, a natureza sendo a grande educadora. Pois os elementos da natureza, terra, água, fogo e ar, dão consciência da maior ou menor possibilidade de ação do humano sobre eles. Esse poder de ação sobre a natureza depende da matéria, do instrumento e das forças imaginantes humanas operando sobre ela (BACHELARD, 2006).

O reflexo da compreensão da ciência como ação de desvelamento e subjugação da natureza aparece na própria relação do humano com a potência do feminino. E como reação, a alma sempre cobrará dele outra atitude, proporá uma disputa intelectual para despi-lo de sua soberba, como o fez a Papisa, Donzela Teodora. Ou chegará o momento em que a astúcia implacável da alma cobrará a confissão para poder devolver ao animus a saúde perdida, como age a Imperatriz Porcina.

A ligação dessa concepção da natureza e de seu universo, do feminino por analogia e da mulher por representação, ao processo da imaginação levou muitos pensadores a entenderem nisso uma fraqueza e possibilidade de subordinação. Para filósofos como Porfírio (*apud* HADOT, 2006, p. 86) à natureza e à imaginação cabe a potência resumida na manifestação, na presença. Para ele, a imaginação não se dá por mecanização, pois essa forma de existência é da esfera da razão. As potências da imaginação são entendidas por Porfírio como demônios, potências interiores à natureza que produzem alucinações ou manifestações. Essa concepção de imaginação encontrou eco considerável durante a Renascença e época romântica, sob a influência da chamada tradição da magia natural.

Os pensadores dessa tradição, como Montaigne, Paracelso, Giordano Bruno, Boheme, Novalis, Baader, entre outros, acreditavam que a imaginação tinha uma espécie de poder mágico, o qual se exercia pela simples presença da imagem, se opondo às leis mecânicas, racionais. Há, no entanto, nessas concepções uma interiorização e rebaixamento da alma e da imaginação como seu modo de ação, em comparação à mecanização do pensamento lógico/racional, própria do animus.

Por outro lado, mesmo em meio à crescente valorização do mecanicismo, a Renascença foi palco do que está contido na teoria porfiriana do mito, ou seja, a transmissão do conhecimento filosófico sob a forma críptica de fábulas e enigmas “[...] a fim de que desse modo os mistérios religiosos das deusas de Elêusis não fossem de nenhum modo profanados” (WIND *apud* HADOT, 2006, p. 102).

A ideia que prevalece na Idade Média e depois na Renascença, segundo Hadot, é de que o cristianismo, em conjunto com o paganismo¹, tenha mantido o mito presente, fornecendo temas para a arte e mesmo para a filosofia. O mito mantém, desse modo, sob seu véu as grandes verdades da ciência e da filosofia, a fim de subtraí-las às profanações do vulgo. Os enigmas, as fábulas, as adivinhações tinham em certa medida essa função veladora das verdades. Mais uma vez podemos apontar nas narrativas da Donzela Teodora e da Imperatriz Porcina reflexos dessa herança, onde encontramos o saber filosófico dos enigmas, perguntas e adivinhações misturados às práticas e saberes “vulgares” das velhas bruxas dos vilarejos e seus unguentos e poções curativas.

Teodora possui, assim, um saber que conjuga erudito e vulgar, se assim pode-se colocar, saber que só aos sábios se revela, mas eis que sua figura entre os sábios homens é já uma transgressão. A presença desse tipo de saber aponta, na narrativa de Teodora, traços do paganismo, mais claros que os do cristianismo. Ainda restam nela as cores, a vida, a beleza da imaginação e do mito. Para Hadot, se a Natureza perdeu sua divindade foi por causa do cristianismo que permitiu que a ciência moderna se desenvolvesse, e mostra os primeiros sinais desse processo no discurso que passou a se desenvolver a partir do século IV:

Desde o século IV, pouco tempo após Porfírio, Fírmico Materno, um cristão convertido, já se criticava a visão mítica do mundo sugerida pelos pagãos. Por que inventar o mito de Átis, seus choros e lamentações, a propósito das sementeiras e das colheitas? Vãs cerimônias não produzem uma colheita fecunda. Os trabalhos

¹ O termo Paganismo é usado aqui em conformidade com a noção aparentemente adotada por Pierre Hadot (2006), ou seja, refere-se a todas as culturas e religiões anteriores ao Cristianismo.

dos campos, bem conhecidos pelo camponês, eis a verdadeira explicação da natureza, eis também os verdadeiros sacrifícios, efetuados durante o ano pelos homens de espírito saudável, eis a simplicidade que a divindade procura, aquela que se submete à lei das estações para recolher os frutos da estação (HADOT, 2006, p. 107).

Excluindo, portanto, o universo do pensamento mítico em função de uma nova noção de realidade. Mas, passados séculos, permanece no imaginário esse outro saber, nem maior nem menor, essa outra ciência viva, a despeito de toda tentativa de negá-la. Na narrativa de Teodora vê-se claramente a presença de um saber que se baseia em tratados de magia natural, como já afirmado, em que as estações da natureza e suas demais leis são consideradas, consultadas, sistematizadas por meio de tabelas. Em sua iconografia, portaria decerto um livro, como a Papisa do tarô. Mas esse conhecimento não advém apenas da magia natural, não é somente mecânico, pois se baseia também na observação e ausculta atentas da própria natureza.

Saber em que os astros e suas configurações determinam, como os próprios deuses dos quais herdaram seus nomes, os destinos dos homens e das colheitas, das marés e dos fenômenos naturais. Não basta, como queria Porfírio ou Fírmico, a ação mecânica e simplista do homem que ara a terra. E, sendo Porcina uma mulher, mesmo que os saberes sejam os dos tratados de magia natural, não faz diferença que eles estejam sob a regência da potência feminina, que os compreende e opera, decerto, noutra concepção, ação e ética? Parece que sim, dada a sua permanência.

A Donzela Teodora desvela-se quando é convidada pelo rei a fazê-lo para dissertar sobre seu saber astrológico e médico. Para alertar aos sábios sobre o poder da Lua que governa as águas, as marés e o próprio sangue humano, daí sua tabela para as boas e más horas de se fazer sangrias. O mesmo saber encontrado no *Lunário e Prognóstico Perpétuo* (VALENCIANO, 2004), onde os astros, especialmente a lua “que se encontra mais próxima da terra” determina quando e como cuidar da agricultura.

A lua, a água e o mundo onírico do inconsciente também regem o momento de ressurreição da Imperatriz Porcina. “Apanha a erva que está sob tua cabeça e os leprosos a quem fizeres engoli-las em nome do Senhor serão curados” (CASCUDO, 1953, p. 332). Ensina a “mulher luminosa” que aparece em sonho à Porcina. Foi durante o sono de três noites, sendo três um número relacionado à lua em suas três fases, Crescente, Cheia e Minguante, que Porcina sonhou a mulher luminosa.

Vegetação e Lua também se imbricam nos simbolismos oníricos de renascimento e a presença fundamental da erva que proporciona a cura, tanto física quanto psíquica, na narrativa de Porcina nos remete ao simbolismo vegetal, o qual, segundo Mircea Eliade (1998, p. 213) é encontrado efetivamente “na história de todas as religiões, nas tradições populares do mundo inteiro, nas metafísicas e nas místicas arcaicas, para não falar na iconografia e na arte populares”. Ritos, mitos e símbolos que permeiam o universo da natureza vegetal, as árvores, as plantas, suas virtudes, seus poderes. Nos textos védicos, Eliade identifica, entre as epifanias vegetais, uma exaltação das plantas, presente em experiências religiosas populares:

‘Oh, plantas!, oh vós, mães!, é a vós que eu saúdo como deusas!’ proclama o *Yajur Veda* (IV, 2, 6). Um longo hino do *Rig Veda* (X, 97) é consagrado às plantas, referindo-se em particular às suas virtudes terapêuticas e regeneradoras (expressão mínima da Planta da Vida e da imortalidade). O *Atharva Veda* (IV, 136, 1) louva uma planta chamando-lhe ‘Divindade nascida da Deusa Terra’ (ELIADE, 1998, p. 225).

O momento crucial da narrativa da Imperatriz Porcina é, de fato, a obtenção do saber curar por meio de uma erva. Essa capacidade lhe é dada oniricamente: o sonho com a “mulher de luz” (uma deusa coberta por um véu de luz?), que ensina a Imperatriz a fazer um unguento ou poção que cura a lepra, ou em outras versões a cegueira. Tomando essa cura como psíquica, como uma metáfora de transmutação, como o Opus Alquímico, compreendemos também a erva, a planta, em sua simbologia mística.

Muitas são as iconografias em que figuram as plantas como parte de processos de cunho religioso, místico e ritual, e se agregam às simbologias aquáticas para a feitura de bebidas milagrosas ou divinas. O *soma* roubado na narrativa do *Mahabhârata* destaca seu caráter ao mesmo tempo vegetal e aquático. *Soma* é a bebida miraculosa dos deuses, obtida quando Garuda o “arranca” (*samutpâtya*) como se fosse uma planta (ELIADE, 1998, p. 228).

A planta, a água e a bebida que dessa relação decorrem compreendem também o simbolismo do renascimento. Na narrativa, a Imperatriz era tida como morta, embora tenha sobrevivido às várias situações de risco em que foi colocada. Até o momento em que obteve o saber mágico da planta, era considerada por todos de seu reino como uma mulher adúltera e meretriz, expulsa da vida daquele reino, literal e metaforicamente morta. A luz, a erva e a volta ao reino simbolizam essa retomada da vida, um renascimento.

A “cura” exercida por Porcina advém dessa erva misturada à água, mistura que deve se dar num recipiente, num vaso, no vaso alquímico. A metáfora do vaso cheio está relacionada tanto à “planta de vida” quanto aos emblemas da fertilidade (ELIADE, 1998, p. 229). Também é no vaso do alquimista que se dá a transmutação, não só das matérias, mas das potências psíquicas. O cerne das transformações alquímicas era a transmutação de matérias vis em nobres, como o ponto central da narrativa da Imperatriz Porcina é a transformação dos vilões em pessoas melhores, processo que ocorre tanto por meio da administração da erva, seja em forma de unguento ou poção, como pela confissão seguida de arrependimento, quando a necessidade do enfrentamento dos erros opera como um catalisador da cura psíquica.

Carl Gustav Jung (1990), em seu livro *Psicologia e Alquimia*, lembra que o fato das visões estarem ligadas à obra alquímica explica por que “sonhos e visões oníricas não raro sejam citados como ‘intermezzi’ significativos da obra, ou como fontes de revelação” (p. 264). Jung busca em Gerardo Dorneus, entre outros autores de tratados alquímicos, a ideia do *Opus Philosophorum*, da Arte alquímica, como um processo também e principalmente psíquico.

Jung chama ao desenvolvimento psíquico de Individuação, muitas vezes representado pela repetição de um mito encarnado num drama cósmico-metafísico, numa tentativa de união na consciência dos opostos eternos e irreconciliáveis, ou seja, o espírito e a matéria. Na alquimia essa união é chamada de *hierosgamos* ou casamento alquímico.

Tal mito cosmogônico de redenção e integração do indivíduo com a totalidade é vivido como um processo de morte e dissolução do ego. Levando o sujeito ao encontro do Si-mesmo, ou Self, que é reintegrado pela consciência. O Si-mesmo está originalmente inconsciente e, à medida que seus conteúdos penetram na consciência ou no Eu (Ego), eles se repelem ou se destroem. Esse é o objetivo do processo terapêutico junguiano, ou seja, conscientizar o paciente de seu Si-mesmo e desse processo.

Na alquimia (JUNG, 1990), o início do processo de desenvolvimento da personalidade é representado pela *nigredo*, quando o sujeito pode sofrer uma grande depressão ou viver momentos de profunda introspecção. Fatos assim levam a desenvolver um estado em que imperam os temas ligados à morte, à putrefação, à desagregação, influenciando as imagens captadas pela consciência. Em seguida se dá o processo de purificação, o *albedo*, quando o indivíduo percebe que tudo advém da luz e do amor universal. Na mente surge uma forma pré-consciente de intuição e de pré-concepção, levando a um processo de humanização, na busca da representação ou imagem do dogma ou *imago Dei* (JUNG, 1990). A cor vermelha da *rubedo* é o indício do estado final da obra, quando o conhecimento adquirido sofre a encarnação; passando o pensamento a agir sobre as ações diárias, em nosso cotidiano.

Encerrados em seus laboratórios, exaustos, depois de várias noites sem dormir, diante da química do mercúrio, do enxofre e do chumbo, alguns alquimistas vivenciavam esta experiência cósmica. E crescia seu dever para com a humanidade na busca pela pedra da união, o *lapis philosophorum*, ouro verde ou *elixir vitae* (elixir da longa vida), uma panaceia, uma cura para todas as doenças. E acabavam por realizar, por meio do intelecto e da razão, seu trabalho de redenção, as nupcias químicas onde os elementos antes separados, agora se uniam em amizade, ocorrendo a conjunção das naturezas opostas.

Jung cita Gerardo Dorneus quando escreve sobre a obra alquímica e a transformação moral e intelectual do homem:

Na verdade, a forma que corresponde ao intelecto do homem é o começo, o meio e o fim do processo; tal forma é revelada pela cor amarela, indício que o ser humano é a forma principal e a maior no opus espagírico (DORNEUS *apud* JUNG, 1990, p. 272).

Já o autor anônimo dos escólios no *'Tractatus aureus Hermetis'* afirma: faz o recipiente hermético com a totalidade de tua alma e despeja nele a *'aqua permanens, id est doctrinae'*, a água permanente, isto é, da doutrina, cujo sinônimo é o *'vinum ardens'*, o vinho de fogo. Metáfora clara de que o adepto deve sorver e digerir para transformar-se a si mesmo por meio da doutrina da alquimia. O recipiente hermético redondo, no qual se opera a misteriosa transformação, significa a divindade, a alma do mundo, *Anima Mundi* de Platão, e a totalidade do homem (JUNG, 1990).

Assim, dentro das narrativas de Teodora e de Porcina nos deparamos com o processo alquímico em imagens metafóricas do conhecimento como relação com os quatro elementos, os astros e os ciclos naturais; também pelo uso da substância, poção, *phármakon* decorrente de processo químico misterioso ocorrido entre uma erva e a água, pelas mãos de uma mulher. Ambos os saberes advindos de personagens femininas são utilizados em função de uma transformação psíquica, de uma transmutação profunda no ego, que é, ao fim, a função mais visível do Opus Alquímico. Metáforas sob metáforas, tais como são as camadas de véus quem encobrem a Verdade e o Conhecimento.

No entanto, a transmutação psíquica, o trabalho alquímico, a mudança de paradigma não é simples, em geral exige do adepto, do personagem da jornada mítica, ou do cientista longa travessia onde, inadvertidamente ele se deparará com uma figura guardiã do conhecimento. Muitas vezes ela é uma deusa coberta com um véu, uma representação divina da natureza e da anima. O desafiador confronto com a natureza velada.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRANDÃO, Junito de S. **Mitologia grega**. Petrópolis: Vozes, 1997. v. 3.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Cinco livros do povo**: introdução ao estudo da novelística no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2005.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. Edição de Mary Douglas. Resumo e ilustração de Sabine MacCormack. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- GODO, Carlos. **O tarô de Marselha**. 22. ed. São Paulo: Pensamento/Cultrix, 1996.
- HADOT, Pierre. **O véu de Ísis**: ensaio sobre a história da idéia de natureza. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Trad. Maria Luíza Appy, Dora M. R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- KING, Francis. **Magia**. Rio de Janeiro: Edições del Prado, 1996. (Coleção mitos, deuses, mistérios).
- NICHOLS, Sallie. **Jung e o tarô**: uma jornada arquetípica. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2000.
- VALENCIANO, Jeronymo Cortez. **Lunário e prognóstico perpétuo**. Portugal: Lello Editores, 2004.

Um retorno às origens: dos mitos à educação ambiental

A return to the origins: of myths to environmental education

Carlos Alberto Genz – PUCRS

RESUMO

Este trabalho procura analisar as origens de nossa sociedade e cultura a partir de seus mitos de origem. Esta análise tem como pano de fundo o entendimento das relações entre cultura e natureza estabelecidas na modernidade, procurando indicar possíveis pontes capazes de superar a dicotomia estabelecida entre estes dois polos, reconhecida como sendo um dos problemas que leva nossas sociedades ocidentais ao estabelecimento do que se convencionou chamar de “crise ambiental”. O objetivo deste trabalho é tentar encontrar as origens do pensamento de dominação da natureza pelo ser humano. Também tenta analisar um momento de ruptura entre este e o meio ambiente, para que se possa reivindicar a construção de uma nova ligação.

Palavras-chave: Mitos. Religião. Educação ambiental.

ABSTRACT

This work seeks to analyze the origins of our society and culture from its myths of origin. This analysis is set against the backdrop of the understanding of the relationships between culture and nature established in modernity, seeking to indicate possible bridges able to overcome the dichotomy between these two poles, recognized as one of the problems that leads our Western societies to the establishment of the so-called “environmental crisis”. The aim of this work is to try to find the origins of the thought of domination of nature by humans. Also attempts to analyze a moment of rupture between this and the environment, so that one can claim the construction of a new connection.

Keywords: Myths. Religion. Environmental education.

INTRODUÇÃO

A crise ambiental gerou uma situação insustentável para o mundo moderno. Hoje, mais do que nunca, precisamos reinventar a forma com que vemos o mundo para que possamos continuar existindo. Para isso, a Educação Ambiental deve buscar construir uma nova relação entre o ser humano e o meio ambiente e do ser humano entre si, revelando uma nova abordagem Ética para nossa relação com a natureza, uma nova técnica, mas, sobretudo, uma nova espiritualidade, diversificando a linguagem, desvelando novas racionalidades e valorizando outras formas discursivas.

Neste sentido, analisar as origens de nossa sociedade e cultura parece dar boas indicações para nossas futuras construções sociais. A tentativa de ressignificar o Mundo exige um enorme esforço para compreendermos o que temos em mãos. Nas Palavras de Mircea Eliade (2002, p. 35):

[...] a criança que acaba de nascer é colocada em face de uma série de ‘começos’. E não se pode ‘começar’ alguma coisa a menos que se conheça a sua ‘origem’, que se saiba como essa coisa veio à existência pela primeira vez.

O objetivo deste trabalho é tentar encontrar as origens do pensamento de dominação da natureza pelo ser humano. Também tenta analisar um momento de ruptura entre este e o meio ambiente, para que se possa reivindicar a construção de uma nova ligação baseada na complexidade.

O pensamento de que possamos encontrá-las nas origens de nossa estrutura religiosa, bem antes da constituição do moderno, portanto, é um princípio que nos guiou neste trabalho. Apesar de detectarmos a fonte da problemática ambiental na modernidade, esta mesma está enraizada historicamente em princípios religiosos que tem sua origem no cristianismo, e mais remotamente no judaísmo ou nas culturas do Oriente Próximo. É com esta intenção que passeamos um pouco nas constituintes religiosas do pensar moderno: tentando encontrar a fonte de tal constituição social e cultural. Os símbolos religiosos que produziram o mundo moderno precisam ser desvelados, principalmente com relação ao mundo natural.

Neste trabalho, começamos por definir o significado e a importância de entendermos os mitos, principalmente os cosmogônicos e os de origem, como fontes de produção cultural da humanidade, inclusive a moderna, bem como da sua percepção do Mundo.

Para entendermos este mundo onde vivemos, e principalmente a crise que estamos afundados, realizamos uma viagem pelos mitos cosmogônicos e de origem dos principais povos que lançaram as bases estruturais de nossa sociedade: a BABILÔNICA, por ter baseado a hebraica. A HEBRAICA, por ter constituído as bases da Cultura Cristã, e a GREGA, por influenciar de forma definitiva o pensamento ocidental moderno.

A escolha dos mitos cosmogônicos se dá por que “o mito cosmogônico é o mito exemplar por excelência: serve de modelo ao comportamento dos homens” (ELIADE, 2001, p. 121) Poderíamos ter pautado nosso trabalho em outra constituinte que também vemos como importante na construção da modernidade, como os mitos escatológicos ou a noção de Tempo na sua constituição moderna. No entanto, fizemos a escolha por desenvolver as ideias dos Mitos de Criação, relacionando-o com sua interface artística e de formação cultural do modo de ver o mundo das culturas primeiras que desembarcaram seus símbolos no modo moderno ocidental. Mas, em tudo isto, o pano de fundo e a pergunta que nos persegue em todas as páginas deste artigo é: Qual a origem da crise ambiental de nossos dias?

OS MITOS

A modernidade, em sua concepção básica, foi construída sobre os alicerces de uma cultura que teve alguns pilares básicos. Chamaremos aqui de pressupostos da cultura ocidental moderna. Não pensaremos no mito como uma fonte cultural exclusivamente religiosa, mas sim como todas aquelas instituições básicas que permeiam uma sociedade e que dão sentido àquilo que seus mem-

bros realizam, fazem ou são. Então podemos começar a falar de mitos modernos não como fábulas ou lendas que no máximo nos dão uma conduta moral, mas como aspectos que dão sentido ao que fazemos ou ao que pensamos que somos. Por isso a necessidade de tratar os mitos que deram fundação às estruturas modernas como capazes de nos fazer entender o modo de ser moderno ocidental, principalmente no que concerne a nossa imagem do meio ambiente¹ e de nossa relação com ele.

Mas é bom iniciarmos fazendo alguns alertas. Em primeiro lugar, “O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2001, p. 11). É dentro desta ideia que queremos fazer uma leitura dos mitos fundantes da civilização ocidental moderna. Não poderemos abordar todos os aspectos que influenciam a nossa estrutura civilizacional. Queremos, antes, abordar um lado da complexa rede de constituintes modernos que nos fazem ingressar no século XXI com a mais absoluta incerteza sobre a continuação da existência do ser humano ou da própria Terra como a conhecemos hoje.

Mas, se o mundo moderno tenta ser um mundo desmistificado, isto é, que não é determinado por causas metafísicas nem por fonte religiosa, por que partir dos mitos que deram origem ao mundo ocidental para explicar uma civilização sem mitos?

Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecerem (ELIADE, 2001, p. 18).

Queremos propor uma nova leitura dos antigos mitos cosmogônicos para que possamos resgatar o que foi perdido neste caminho de desmitologização. Perdemos os contatos fundamentais com a nossa própria origem. Perdemos a capacidade de renovar nossas alianças com o transcendente, com o mais além do físico, na acepção moderna do termo. Precisamos novamente ter a capacidade de refazer o que uma vez foi feito. Ter a criatividade, que a arte pode não ter perdido, e que a ciência insiste que perdeu, mas que no seu fazer diário reporta novamente ao princípio. E como os mitos cosmogônicos podem nos mostrar este caminho? “Em outros termos, a cosmogonia constitui o modelo exemplar de toda situação criadora: tudo que o homem faz repete, de certa forma, o ‘feito’ por excelência, o gesto arquetípico do Deus criador: a Criação do Mundo” (ELIADE, 2001, p. 34).

A questão, então, que se afirma é se podem os mitos, frutos de outros tempos, situações e até mesmo civilizações, mas que ainda hoje contamos e lemos serem lidos como mitos de nossa civilização moderna ocidental?

Vivemos um período histórico onde os mitos, principalmente antigos e religiosos, se revestem de baixo valor no jogo de poder entre as linguagens que fazem parte do ser moderno. O *status* de verdade é geralmente concedido à linguagem científica ou as que se transvestem de científicas. Com nossa estrutura objetificante da natureza, que criou no ser humano de nosso tempo a noção peculiar de indivíduo, objetificamos nossa história, que se pensa ter valor absoluto. No entanto, de acordo com Rosemary Ruether (1993, p. 20),

¹Estou usando o termo “meio ambiente” em seu sentido comum e cotidiano.

[...] a história nunca é completamente objetiva, pois consiste sempre de uma seleção e interpretação do passado para tentar dar significado ao presente. Porém, isto não quer dizer que não possa haver conhecimento histórico isento de interpretações subjetivas, nem que o mito não deva ser examinado desde um ponto de vista de seus valores espirituais e éticos (tradução nossa)².

Para Eliade, com relação à possibilidade de entendermos o mito a partir de nossa história e forma de interpretar o mundo, nos diz que

[...] as sociedades onde o mito é – ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a cultura humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos (ELIADE, 2002, p. 8).

Nós, homens e mulheres modernos ocidentais, podemos dizer, temos na ciência e na história a construção até certo ponto mítica que nos constitui. E, em grande medida, entender esta ciência e esta história pode nos ajudar a entender os mitos modernos. As versões mitológicas ou científicas do surgimento de nossa sociedade pode levantar ou levar a tona tudo que subjaz ao ser humano. Entender os mitos que deram origem a nossa história ocidental cristã pode dar luz até à problemática ambiental que segue no bojo dos problemas construídos pelo nosso modelo civilizatório.

As versões sobre a criação não são uma antecipação da ciência atual, quer dizer, suposições sobre a natureza do mundo e de seus processos físicos e suas relações, senão também modelos básicos para a sociedade. Estas versões unem as suposições sobre como se relacionam entre si o divino e o mortal, o mental e o físico, os seres humanos, o masculino e o feminino, assim como os seres humanos e as plantas, animais, terra, água e estrelas. Eles refletem a visão global da cultura e a transmite para as novas gerações (RUETHER, 1993, p. 27, tradução nossa)³.

Ainda há que se salientar que uma mesma história mítica contada da mesma forma, porém em culturas diferentes podem ser também entendidas de formas diferentes. Valem os ‘óculos’ da sociedade que assume aquele mito como seu. Porém, quando um mito é recontado e transformado (transportado?), assume os contornos da sociedade que lhe deu origem nova.

Nossa civilização tem recontado os mitos que nos deram origem de forma própria. Através da ciência e da História, renovamos os mitos de origem de nossos antepassados civilizacionais, restaurando o princípio de uma nova forma. Basta ver as novas teorias científicas sobre a origem do universo. Podemos remeter os nossos estudos científicos a diversas formas de mitos cosmogônicos

² Texto original: “[...] la historia nunca es completamente objetiva, pues consiste siempre en una selección e interpretación del pasado para encontrarle significado al presente. Pero esto no quiere decir que no pueda haber conocimiento histórico exento de intenciones subjetivas, ni qui el mito no deba ser examinado desde el punto de vista de sus valores espirituales y éticos” (RUETHER, 1993, p. 20).

³ Texto original: “Las versiones sobre la creación no son sólo un anticipo de la ciencia actual, es decir, suposiciones acerca de la naturaleza del mundo y de los procesos físicos y sus relaciones, sino también modelos básicos para la sociedad. Estas versiones plasman los supuestos sobre cómo se relacionan entre sí lo divino y lo mortal, lo mental y lo físico, los seres humanos, lo masculino y lo femenino, así como los humanos y las plantas, animales, tierra, aguas y estrellas. Reflejan la visión global de la cultura y se la transmiten a las nuevas generaciones” (RUETHER, 1993, p. 27).

mundiais⁴. Resta entendermos o que estava por baixo daqueles mitos e o que se encontra por baixo de nossos mitos atuais.

A ORIGEM SEGUNDO OS MESOPOTÂMICOS

Optamos aqui a iniciar a descrição dos mitos cosmogônicos que geraram nossa sociedade moderna ocidental pelo mito babilônico, o *Enuma elish*, por este, segundo vários autores, ter sido o inspirador do mito judeu. Existem inclusive, muitas semelhanças estruturais entre estes dois mitos, porém a leitura social e ambiental é evidentemente diferenciada.

Este poema acadico de mais de mil versos foi escrito provavelmente por uma única pessoa, visto ser de origem homogênea, por volta do século XIV aC. Os textos principiam pela descrição do universo primitivo sem forma (o caos grego) constituído por água doce, personificado no deus Apsu, e por água salgada, personificada em Tiamat. Estes formam o primeiro casal que originara todas as coisas sobre a Terra.

Conta a seguir o surgimento dos deuses antropomórficos, que precedem ao ser humano e a toda criação da natureza e do céu. Com a evolução da sociedade babilônica, e a criação de cidades, os deuses antropomórficos começam a ter precedência no culto, fazendo com que estes primeiros deuses entrem em choque com os deuses mais jovens. Um dos deuses, Ea, em uma destas batalhas, mata Apsu. Tiamat, sua companheira, prepara então sua vingança, e se une ao chefe dos deuses seu partidário, Kingu. Os novos deuses, preocupados com os preparativos para guerra por parte de Tiamat, entregam o poder supremo a Marduk, filho de Ea, já considerado velho e sem interesse para defender o panteão dos novos deuses.

Marduk, então com o poder supremo nas mãos, mata Tiamat em uma rápida campanha. Com o corpo de Tiamat constitui o universo como tal. Com metade do corpo da deusa constitui a abóbada celeste e com a outra metade faz a terra.

Após a formação do cosmos, os deuses ainda não estão satisfeitos, pois ainda têm que trabalhar muito para o seu sustento. Marduk, então, a pedido dos deuses, trava nova batalha, agora contra Kingu, segundo marido de Tiamat, o mata e de seu sangue misturado com barro, constitui o homem como servo dos deuses. Estes devem fazer o trabalho dos deuses e alimentá-los, como escravos que são. Podem os deuses, então, ficar descansados e sem trabalho no lugar onde vivem.

A organização do universo babilônico é visivelmente 'engendrada' sobre as forças naturais. Os deuses jovens em luta com as forças da natureza, personificadas em Tiamat, Apsu e Kingu, acabam por construir a partir do natural um mundo cultural e ordenado, organizado em classes hierarquicamente dispostas. O ser humano assume a função de dar boa vida às classes dominantes, que derrotaram os poderes destrutivos da natureza, que os dominava completamente. Nos rituais de ano novo, onde esta história era recontada e ritualizada, se reconstituía a ordem que se sobrepunha ao caos natural. Os ritos de ano novo traziam um novo começo, vencia-se novamente a batalha sobre as forças da natureza representadas por Tiamat e Kingu, e se restabelecia a capacidade de construção cultural do ser humano sobre o ambiente.

⁴ Para uma leitura mais detalhada sobre esta tese, isto é, de que as teorias científicas atuais são uma releitura de mitos de origem de diversas civilizações do passado, vale a leitura do livro de Marcelo Gleiser, *A Dança do Universo* (1997). Nele o autor, de forma científica, categoriza tanto mitos de origem quanto teorias científicas e correlaciona ambas para mostrar um certo paralelismo entre ciência e religião.

É para estabelecer uma nova relação societária que este mito é ‘engendrado’. A sociedade primitiva, baseada na agricultura e no clã está em decadência, surgindo a sociedade baseada na cidade e na classe nobre, no rei. Os deuses construtores precisam vencer a batalha com as forças da natureza, que é também a batalha da submissão do campo pela cidade. E para que esta nova sociedade hierarquizada surja, é necessária a destruição completa das antigas divindades relacionadas à terra, ao campo. A submissão da natureza aos desígnios divinos (e humanos da cidade) deve ser completa.

Nesta hierarquização do poder, o patriarcalismo também assume um papel fundamental. Uma sociedade construída a partir de deuses masculinos e guerreiros, que vencem forças femininas ou ao menos comandadas por uma divindade feminina (Tiamat) determina necessariamente uma ascendência do homem sobre a mulher. É na verdade a questão de dominação que é imposta tanto sobre a natureza como sobre a mulher.

A ORIGEM SEGUNDO OS JUDEUS

Para os judeus, assim como também para os cristãos, o mito da criação é encontrado na *Bíblia Sagrada*, nos primeiros capítulos de Gênesis. Existem, no entanto, duas histórias da criação. A primeira, contada em Gênesis 1:1 a 31 e 2:1 a 3, foi escrita durante o exílio na Babilônia, por volta do século V aC., por sacerdotes que conheciam muito bem os mitos cosmogônicos dos mesopotâmicos, bem como as histórias do dilúvio. O segundo relato de criação é bem mais antigo, provavelmente passado oralmente de geração em geração, e que demonstra outros aspectos da relação do povo com Javé e também com a natureza. Ele está escrito na sequência do primeiro, em Gênesis 2: 4 a 25.

No primeiro relato, considerado a ordem como aparecem na Bíblia, Deus constrói o mundo em sete dias. No primeiro, faz o dia e a noite, na oposição de luz e trevas. No segundo, faz o firmamento e separa a água. No terceiro, separa a água que ficou debaixo do firmamento, formando partes secas e outras onde as águas se reuniam, isto é, forma a terra e os mares. A seguir, no mesmo dia, faz as plantas, enumeradas como rasteiras (relva), herbáceas e arborícolas, sendo nomeadas somente as que produzem frutos. Já se nota aqui um sentido utilitarista na natureza criada por Deus.

No quarto dia, Deus constrói os luzeiros, isto é, o sol, a lua e as estrelas, bem como determina suas funções de prover a terra de luz e indicar o passar do tempo para o ser humano, que ainda não havia sido constituído. No quinto dia, Deus cria os animais e os abençoa, determinando sua reprodução. No sexto dia, a criação também é de animais, mas desta feita, animais que se relacionam mais diretamente com os seres humanos, seja para seu ‘uso’, seja por sua identificação ou insubmissão, seja por sua ‘malignidade’.

Neste mesmo sexto dia, fez Deus o ‘homem’ (muitos autores traduziriam a palavra não como homem, mas como ser humano. Porém todas as bíblias modernas tratam como homem, mostrando uma visão patriarcal de sociedade) e deu a ele(s) domínio sobre tudo. Talvez aqui encontremos o trecho mais discutido e mais criticado por ambientalistas atuais quando falam sobre as bases da formação do cristianismo:

E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céus, e sobre todo

animal que rasteja pela terra. E disse Deus ainda: Eis que vos tenho dado todas as ervas que dão semente e se acham na superfície de toda a terra, e todas as árvores em que há frutos que dê semente; isso vos será para mantimento. E a todos os animais da terra e a todas as aves dos céus e a todos os répteis da terra, em que há fôlego de vida, toda erva verde lhes será pra mantimento. E assim se fez (GÊNESIS, 1969, cap. 1, vers. 28-30).

Fica muito forte aqui a razão antropocêntrica da criação. Cabe ao homem (ser humano?) o papel de dominador sobre toda a criação. Mas o mito de criação tem exatamente este objetivo: Explicar por que o ser humano, e só ele, têm o poder, outorgado por Deus, de submeter a natureza ao seu domínio. E isto é evidentemente problemático quando se fala em meio ambiente ou mais atualmente em biocentrismo para contrapor ao antropocentrismo. No entanto, somente nos é dado a capacidade de interpretarmos o mundo de acordo com os nossos olhos humanos, tornando qualquer forma antropocentrista.

Mais duas coisas importantes sobre esta mesma passagem: a primeira é que o fato de dar domínio sobre os seres vivos não determina um domínio sobre as forças naturais. O ser humano continua submisso às forças da terra e do firmamento, sem ter nenhuma ação sobre ele. Em segundo lugar, o fato de dar Deus o domínio sobre as coisas não dessacraliza os dominados. Deus continua achando tudo uma obra boa, realizada por Ele e não por mãos humanas.

Já o sétimo dia é da instituição do dia de descanso. Este dia é de fundamental importância para a comunidade de hebreus que estavam no exílio babilônico. Era a determinação do dia consagrado à adoração de Javé, mesmo para aqueles que se encontravam no cativeiro. É, portanto, um mito para um público especial que precisava auto afirmar sua identidade frente a outros povos e culturas. Que precisava unir-se ao redor não de um Estado, mas de uma crença e de uma religião.

O segundo relato da criação acha-se na sequência do primeiro e é bem mais problemático do ponto de vista ambientalista ou feminista. Sua estrutura é diferente do primeiro relato e menos homogênea, fazendo crer que é uma história mais antiga e que passou por inúmeras mudanças, talvez por sua estrutura oral. Nele, o homem é formado em primeiro lugar de maneira semelhante ao de outros mitos cananeus, e todas as coisas são feitas para o seu sustento, isto é, uma criação antropomórfica, onde o homem dá existência aos seres vivos junto com Deus, uma vez que cabe a ele nomear toda a criação. Em outras palavras, a criação não existiria sem o homem. Inclusive a mulher tem este mesmo destino, uma vez que é feita para lhe ser auxiliadora. Este segundo relato é o mito de origem de uma sociedade rural e patriarcal, que procura orientar e organizar o fazer no campo.

Os dois mitos são contados em épocas diferentes, em culturas diferentes, mas que em conjunto, demonstram os antagonismos de uma sociedade que passava por mudanças decisivas: do campo para a cidade; da estrutura familiar para uma estrutura de identidade nacional; do politeísmo para o monoteísmo.

Além disso, ao contrário dos deuses dos povos dominantes, o Deus de Israel começa a tomar uma estrutura histórica. Assim, Deus passa a influenciar diretamente o dia-a-dia e a história de seu povo. As ações são de um Deus que não criou o mundo e se afastou e sim de um Deus que atua continuamente na história do povo que o elegeu (ou foi eleito por Ele).

Além disto, a historicização do enredo da criação tem outro acréscimo. Segundo Eliade (2001, p. 43),

[...] as cerimônias de renovação se tornam móveis, destacando-se do quadro rígido do calendário; de outro lado, o rei se torna, de certo modo, responsável pela estabilidade, fecundidade e prosperidade de todo Cosmo. O que equivale dizer que a renovação universal se torna solidária não mais com os ritos cósmicos, mas com as pessoas e os eventos históricos.

No entanto, esta estrutura monoteísta tinha suas limitações. A hierarquização do culto determina uma relação de poderes muito mais demorada ou burocratizada. O povo não tinha a quem apelar em situações cotidianas, como o plantio ou colheita, ou mesmo para tratar de doenças em suas próprias casas, principalmente a população rural. Então o sistema cultural era duplo.

Todas as vezes que os antigos hebreus viviam uma época de paz e prosperidade econômica relativas, afastavam-se de Jeová e tornavam a aproximar-se dos Baals e das Astartes dos vizinhos. Só as catástrofes históricas forçavam-nos a voltarem-se para Jeová. [...] Esses deuses e deusas só podiam reproduzir a vida e aumentá-la, e mesmo assim só em épocas 'normais'; em resumo, eram divindades que regiam admiravelmente os ritos cósmicos, mas se revelavam incapazes de salvar o Cosmos ou a sociedade humana num momento de crise (crise histórica entre os hebreus) (ELIADE, 2001, p. 107s).

Esta estrutura, até certo ponto, ainda é mantida hoje na relação da população com o Deus judaico-cristão. O sincretismo religioso da população só é substituído quando um grande fato exige um retorno a Deus.

A ORIGEM SEGUNDO OS GREGOS

Para os gregos, os mitos de criação se constituem de maneiras e formas diferentes na sua história. Desde a *Ilíada* e *Odisséia* de Homero, que por volta do século XI aC. codifica os mitos teogônicos e cosmogônicos de forma ainda religiosa ou mística, até os filósofos que a partir do século V aC. começam a dessacralizar a criação e a colocar um componente racional na história.

Neste artigo vamos indicar a criação contida no '*Timeu*' de Platão, uma vez que também embasou a formulação, ou ao menos a interpretação da criação dos cristãos da Idade Média e também da modernidade.

O *Timeu* constitui um vasto mito cosmogônico, no qual Platão – revelando a crescente influência do matematicismo pitagórico – descreve a origem do universo.

Platão concebe a existência de três elementos eternos, os quais caracterizam sua cosmogonia: as ideias, a matéria e o demiurgo ou artífice da criação. No futuro, o neoplatonismo, sobretudo o de Plotino, dará aos três elementos uma sequência dinâmica, que serão adotadas pelos teólogos cristãos para racionalizar sua crença na Trindade Divina.

As ideias, para Platão, são eternas, reais, universais; elas correspondem aos números arquetípicos de que falam os pitagóricos, a partir dos quais Platão formulou sua doutrina. Deus, enquanto organizador do mundo, é um *demiurgo* (artista, produtor). Atuando sobre a matéria, imprime na mesma as ideias universais. Nasce desta maneira os indivíduos, os mais variados, como sombra das ideias eternas. Deus é conceituado como um artista, que se orienta por uma ideia preexistente. No pensamento platônico, Deus surge como primeiro motor (alma do universo) e como organizador do mundo (demiurgo).

Em seguida, Platão, tenta mostrar as causas das impressões que estes elementos produzem em nós. A partir desse ponto surge a antropogênese, pois Platão vai explicar todas as impressões sensíveis para poder tratar da origem da parte mortal da alma. Decorrente da explicação das impressões sensíveis pode-se conceituar o princípio imortal da alma, isto é, o corpo mortal e a alma imortal.

O exemplarismo pitagórico e platônico foi assimilado pela filosofia cristã, mesmo pelo aristotelismo de Tomás de Aquino, que faz Deus ser o modelo exemplar de todas as criaturas. Platão não apresentou um Deus claramente como um *Ser* personificado, porque oferece os três elementos eternos separadamente (ideias reais, Demiurgo, matéria eterna). O platonismo futuro tenderá a fundir as ideias e o demiurgo.

Como podemos perceber, as referências platônicas na doutrina cristã são inúmeras. É através do dualismo grego que os cristãos lerão os mitos hebreus, transformando-o em um mito próprio, renovado pela filosofia grega. Mais tarde, os modernos radicalizarão esta leitura criando a ciência instrumental para conceber a natureza.

A ORIGEM SEGUNDO OS MODERNOS

O cristianismo ocidental bebeu em diversas fontes para construir seu sistema de mundo. E apesar de utilizar a estrutura judaica, a passagem de religião perseguida para religião de estado veio acompanhada de uma transformação radical do modelo civilizacional. Durante toda a Idade Média, “Ainda que os cristãos tenham eleito a versão hebraica como norma teológica, eles a leram durante 1500 anos tendo em mente a cosmologia do *Timeo*” (RUETHER, 1993, p. 43, tradução nossa)⁵.

Para os modernos, a natureza, que havia sido desmistificada pelos gregos, passa agora a ser objeto do fazer humano. É a ciência instrumental que determina um utilitarismo antropocêntrico à natureza, que passa a ser obra não mais de um relojoeiro ou demiurgo, mas uma serva das necessidades humanas.

⁵ Texto original: “Aunque los cristianos eligieran la versión hebrea como norma teológica, la leyeron durante 1500 años teniendo en mente la cosmología del *Timeo*” (RUETHER, 1993, p. 43).

Estas relações de domínio e conquista pode ser percebido em vários campos da vida moderna. O domínio, a conquista e o progresso passam a ser palavras-chaves no mundo moderno. Como nos diz Ruether (1993, p. 15),

As tradições culturais clássicas do ocidente, codificadas entre os anos 500 AC e 800 DC e cuja principal expressão é o cristianismo, tem justificado e sacralizado estas relações de domínio. Assim, herdamos não só um legado de sistemas de domínio, mas também culturas que nos ensinam estas relações como sendo a ordem natural e a vontade de Deus (Tradução nossa)⁶.

A flecha do tempo não retrocede, e apesar de vislumbrar o paraíso perdido no passado mítico, constrói um paraíso futuro muito mais audacioso, repleto da técnica e da razão humana.

No entanto, o ser humano moderno ocidental se modificou a ponto de rejeitar a sua própria origem, e neste caminho de progresso e conquista, deixou-se aprisionar pela própria fonte de sua libertação mítica e religiosa, transformando a ciência instrumental em seu mito fundante.

A criação na modernidade não é tratada como um mito, mas como um fato científico a ser investigado e descoberto pela razão. Neste sentido, todas as teorias científicas sobre a origem do universo ou da vida são muito semelhantes ao racionalismo grego platônico, porém com a retirada de cena do arquiteto universal.

CONCLUSÕES

As rupturas entre o ser humano e o meio ambiente, ou de outra forma, da cultura e da natureza, aconteceram em diversos pontos. Não basta, para que tentemos construir uma nova racionalidade, que seja também ambientalmente equilibrada, que critiquemos somente os constituintes da modernidade. É necessário pensar no problema ambiental como um problema complexo que tem origens bem mais remotas que as baseadas na modernidade. É certo que a modernidade amplificou os problemas, mas também por amplificar as estruturas mais antigas, como o patriarcado, o dualismo e o monoteísmo. Para a construção de uma proposta de Educação Ambiental, é necessária uma perspectiva plural, calcada em uma espiritualidade que, não deixando de ser racional, seja mais libertadora e produtora de justiça.

Neste sentido, que passemos a construir uma nova forma de encarar os mitos de criação. Que eles sejam capazes de, entretidos com outras formas discursivas, nos fazer reconhecer na natureza o nosso duplo, o nosso complemento. “Sendo a criação do mundo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de ‘criação’” (ELIADE, 2002, p. 25).

Que a legitimidade dos mitos não passe por uma ótica de fato histórico, mas sim de fato religioso, ou espiritual, que possa nos ampliar os horizontes para que nos sintamos parte não só de nossos corpos, mas de nossa sociedade ou aldeia (mesmo que seja uma aldeia global). A história linear nos colocou com os olhos no futuro tecnológico. Que esta mesma história seja capaz de nos

⁶ Texto original: “Las tradiciones culturales clásicas de Occidente, codificadas entre los años 500 aC y 800 dC y cuya principal expresión es el cristianismo, han justificado y sacralizado estas relaciones de dominio. Así, heredamos no solo un legado de sistemas de dominio, sino también culturas que nos enseñan a ver dichas relaciones como el orden natural y la voluntad de Dios” (RUETHER, 1993, p. 15).

carregar para um tempo não linear que supere a noção de progresso, para a noção de criatividade para a qualidade de vida, não só individual, mas ambiental.

A Educação não será o único caminho que deve ser percorrido para escaparmos do fim do mundo apocalíptico e ambiental. Necessitamos que uma nova espiritualidade seja construída na relação do interno com o externo.

Os mitos terão um papel importante nesta nova criação. Não só os mitos que construíram nossa sociedade ocidental, mas o diálogo frutífero entre os mitos de criação das mais diversas sociedades, dos mais diversos modelos civilizatórios. No diálogo frutífero poderemos encontrar uma nova origem ambientalmente mais rica e com relações mais igualitárias.

REFERÊNCIAS

GÊNESIS. In: BIBLIA Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1969. cap. 1, vers.1-31, cap. 2, vers.1-25.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civali. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. 179 p.

_____. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191 p.

PLATÃO. **Diálogos**: Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor. Trad. Carlos Alberto Nunes. Coord. Benedito Nunes. 3. ed. rev. Belém, PA: Universidade do Pará. 2001. 221 p.

RUETHER, Rosemary Radford. **Gaia y Dios**: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra. México: DEMAC, 1993. 318 p.

ARTIGOS

ARTICLES

Vida, política e mídia: a construção da imagem pública de Wilma de Faria

Life, politics and media: the construction of the public image of Wilma de Faria

Fagner Torres de França - UFRN

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo identificar as estratégias utilizadas pela ex-governadora do Rio Grande do Norte Wilma de Faria na construção de sua imagem pública, conceito que vamos tomar emprestado de Wilson Gomes em seu livro *Transformações da política na era da comunicação de massa* (2004). Partiremos do princípio de que a imagem pública é baseada em pelo menos dois elementos que se cruzam: a trajetória estritamente política e a luta pela visibilidade. No percurso, focaremos em alguns aspectos político-midiáticos importantes em suas campanhas políticas, principalmente nos anos de 2002 e 2006.

Palavras-chave: *Marketing* político. Imagem pública. Wilma de Faria.

ABSTRACT

This article main to identify strategies used by the former governor of Rio Grande do Norte Wilma de Faria in building his public image, a concept that we borrow from Wilson Gomes in his book *Transformações da política na era da comunicação de massa* (2004). Will assume that the public image is based on at least two elements meet, the strictly political story and the struggle for visibility. En route, we will focus on some important aspects of political and media in political campaigns, especially in the years 2002 and 2006.

Keywords: Political marketing. Public image. Wilma de Faria.

INTRODUÇÃO

Wilma de Faria é, sem dúvida, uma das principais forças políticas da história recente do Rio Grande do Norte. Foi deputada constituinte, três vezes prefeita da capital e duas vezes governadora. Goste-se ou não, é impossível pensar ou fazer política no Estado sem levar em conta seus movimentos. Mas desde 2010, sua hegemonia encontra-se ameaçada. A derrota na eleição para o Senado deixou-a sem mandato, o que para um agente político pode significar perda de influência e ostracismo. Mas uma das características da sua imagem pública construída ao longo de anos é a capacidade de mudar a disposição do jogo a seu favor quando as condições parecem desfavoráveis. Sua determinação em enfrentar o que chama de “poderosos” rendeu-lhe a alcunha de “guerreira”, uma jogada de *marketing* político assumida por ela como característica inata, uma máscara

aderida à própria pele. Nosso objetivo, portanto, nesse artigo, é tentar compreender alguns processos de construção desta imagem pública durante a sua carreira política, levando em consideração os aspectos político-midiáticos, principalmente em suas duas últimas campanhas vitoriosas.

Para analisar a construção da imagem pública de Wilma de Faria, a partir das eleições de 2002 e 2006, lançaremos mão do conceito de **imagem pública**, delineado no livro de Wilson Gomes (2004), intitulado *Transformações da política na era da comunicação de massa*, com destaque para duas dimensões. A primeira diz respeito à personalidade e o desempenho individual do ator político, no nosso caso, Wilma de Faria. Nesse momento, faremos um apanhado histórico de sua trajetória política, o início, as condições, o contexto em que ela desponta como apta a galgar cargos públicos, seus embates políticos, posicionamento frente a questões importantes, modo de governar e problemas enfatizados em sua administração.

No segundo momento, veremos como sua imagem foi trabalhada, tanto pelos especialistas em *marketing* político e eleitoral quanto por ela própria, na forma de se conduzir na vida pública. Isto é, nos caminhos por onde passou, quais elementos foram deliberadamente ou não enaltecidos por ela própria no sentido de forjar uma imagem cujo traço mais profundo é aquele conhecido por “guerreira”? E de que forma os especialistas na construção da imagem absorveram esta ideia (entre outras) e a vêm reproduzindo por tantos anos? São algumas das questões que tentaremos percorrer.

A DONA DE CASA QUE QUERIA GOVERNAR

As bases históricas de uma vida são importantes para situar um contexto no qual as condições herdadas restringem as possibilidades e os caminhos a serem seguidos, embora não absolva ninguém. Wilma Maria de Faria nasce sob a égide de uma família marcada por uma forte liderança política conservadora chamada Dinarte Mariz, primo legítimo de Morton Mariz, pai de Wilma de Faria. Nascida em Mossoró, viveu algum tempo em Caicó antes de transferir-se para Natal, onde construiria toda a sua carreira política. Foi inicialmente uma mulher preparada para casar, ser dona de casa e ter filhos. E cumpriu seu desenho. Casou com um homem bem sucedido, um médico, Lavoisier Maia, primo de Tarcísio Maia. Após criar os filhos, decidiu que deveria voltar a estudar, formando-se em educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte e onde posteriormente defenderia um mestrado.

Wilma Maia entra para a vida pública pela via discreta da primeira dama. Mas prefere ser chamada de professora Wilma, pois parece não gostar da sombra. Nessa condição toma gosto pela política, desenvolvendo um forte trabalho na direção do assistencialismo. Em 1982, ainda no contexto da abertura política nacional, acontece a eleição para governador. José Agripino Maia (PDS) vence o ex-governador Aluizio Alves (MDB), consolidando-se como uma das maiores lideranças políticas de direita do Rio Grande do Norte. Indicou para prefeito Marcos César Formiga, ex-secretário de Planejamento do Estado. Para a Secretaria de Trabalho e Ação Social (STAS) convida Wilma Maia. E é como secretária que ela se consolida nos dois primeiros anos, como administradora de programas sociais, em contato constante com a população, desenvolvendo um intenso trabalho juntos às organizações comunitárias.

No retorno às eleições diretas para prefeito, em 1985, José Agripino lança como candidata do seu grupo sua secretária de Trabalho e Ação Social. Seu principal adversário era Garibaldi Alves Filho que, pertencendo a um grupo político que apoiara o golpe civil-militar de 1964, com o tempo desloca-se para a oposição e passa a defender reformas políticas e sociais. Apesar de representar um partido conservador, de sustentação ao regime militar, a atuação na área social empresta a Wilma um perfil progressista. PCB e PC do B, principais forças de esquerda no momento, cerram fileiras com Garibaldi. A disputa tem ares de confronto histórico entre as forças contra e pró-regime de exceção.

Vence a oposição. Mas a derrota contém certo sabor de vitória. Wilma recebe um bom número de votos, para quem nunca havia sido candidata. Sai fortalecida por ter demonstrado combatividade, pois Garibaldi era tido como imbatível, o candidato dos pobres e dos funcionários públicos. Para valorizar sua desenvoltura como secretária, o *slogan* da campanha foi “ela sabe administrar”. Sua imagem adquire substância e relevo no imaginário popular a partir desta eleição. Destacamos aqui o primeiro elemento determinante, embora paradoxal, na construção da carreira política e da imagem pública da então Wilma Maia: a derrota para Garibaldi em 1985. O que fica, sobretudo, é o juízo de valor positivo. Fosse outra pessoa, a vitória de Garibaldi provavelmente seria muito mais acachapante.

Não obstante, uma questão de imagem queda obscura nessa eleição, o que talvez tenha traçado novos parâmetros políticos posteriores com os quais Wilma embasaria seus próximos passos. A equipe de *marketing* do adversário trabalhou a imagem de Wilma demasiado justaposta à de Paulo Maluf, nome intrinsecamente ligado à ditadura militar. Até uma foto com a candidata recebendo o político paulista em sua casa foi utilizada na campanha, segundo o coordenador de *marketing* de Wilma em 1988, Cassiano Arruda Câmara (2009). Para não mais ter seu nome associado ao conservadorismo, ao regime de exceção que havia comandado o país por mais de 20 anos, cuja ligação poderia ter selado sua derrota, escolheu o caminho da esquerda na bifurcação. E seguiu caminhando.

No ano seguinte vem a sua primeira consagração nas urnas. Nas eleições parlamentares de 1986, foi eleita deputada constituinte pelo PDS com 144 mil votos, proporcionalmente a maior eleição de um deputado federal à época, sendo a primeira mulher a eleger-se deputada federal no Rio Grande do Norte. Em toda sua carreira política posterior, três características vão sempre ser chamadas ao seu favor em suas campanhas políticas: a afinidade com o social, a desenvoltura na administração e a questão do gênero, seu protagonismo feminino, haja vista a sociedade de características machistas na qual ela construiu sua carreira política.

Contra o slogan “Três de uma só vez”, irmanando na disputa João Faustino, Lavoisier Maia e José Agripino, conhecidos como João, Lavô e Jajá, as urnas elegem João, Lavô e Wilma, cuja votação demonstra o desabrochar de uma liderança política. Em depoimento a Lindijane de Souza Bento Almeida (2006, p. 145), ela diz: “foi aí que começou realmente a minha vida pública de independência, porque eu tinha um mandato. Cheguei lá na constituinte e disse: ‘bem, agora eu vou me definir ideologicamente, vou ver para onde eu vou’”.

Durante o Congresso Constituinte, explica Íris Maria de Oliveira (2005), Wilma surpreende o bloco PDS/PFL “e até mesmo as lideranças e parlamentares de oposição e de esquerda no Rio Grande do Norte” (p. 150), assumindo o discurso e a postura progressistas, votando cláusulas sociais em benefício dos trabalhadores e em defesa da cidadania. Salientamos aqui o segundo elemento

determinante na construção e consolidação da imagem pública e da carreira política de Wilma de Faria, qual seja, a atuação progressista e “autônoma” que assumiu no Congresso Constituinte de 1986.

Wilma busca, dessa forma, descolar-se do grupo político ao qual era filiada e configurar para si uma imagem de independência. O que não deixou também de gerar certa ambivalência, pois no plano local suas ligações eram de direita, enquanto no plano nacional apresentava-se como de esquerda. Para centralizar a imagem dissonante aproxima-se de Brizola e filia-se ao PDT. Tal fato acabou provocando uma crise interna dentro do partido e a consequente deserção de alguns de seus quadros mais importantes, que acabaram fundando o Partido Socialista Brasileiro no Rio Grande do Norte.

Em plena constituinte, Wilma torna-se um “produto” acabado, considerado pronto para disputar uma função majoritária. Reedita a aliança PDS/PFL em torno de seu nome e se lança prefeita para um acerto de contas com a oposição. Se na eleição passada ela havia enfrentado um candidato considerado imbatível, dessa vez o desafio não era menor. A envergadura dos adversários pode acabar valorizando uma vitória, contribuindo para sua repercussão. Disputa a vaga com Henrique Eduardo Alves, maior estrela do PMDB, com este tendo na retaguarda todo um aparato. O pai era ministro e amigo do presidente da República, José Sarney, na época com popularidade em alta, enquanto no plano local a família possuía uma rede de comunicação com rádio, jornal e televisão.

“GUERREIRA”: O NASCIMENTO DA MARCA

Wilma Maia adquirira popularidade tanto no Congresso Constituinte quanto na eleição que disputara em 1985 contra Garibaldi Alves, cuja derrota projeta positivamente seu nome no imaginário político local relacionado à marca da ousadia. Mas a deputada persegue com afinco o objetivo de tornar-se estrela de primeira grandeza do universo político potiguar. Em 1988 convida para produzir os programas de televisão de sua campanha um repórter de destaque do programa Fantástico, da Rede Globo, chamado Hélio Costa, que posteriormente viria a ser ministro das Comunicações. Uma pesquisa realizada pela equipe de *marketing* apontou que a característica mais admirada na candidata pelos natalenses era sua combatividade.

10 anos antes, em 1978, a cantora mineira Clara Nunes (1943-1983) lança o disco *Guerreira*, com mais de um milhão de cópias vendidas. A música de mesmo nome fez muito sucesso, e guerreira virou quase sinônimo de Clara Nunes pelo resto de sua vida. A identificação foi facilmente cimentada pelo fato da cantora ter tido uma vida cheia de dissabores, entre eles o assassinato de um namorado, três abortos e a violência do marido. Na esteira do sucesso da cantora, o coordenador de *marketing* de Wilma Maia à época, o jornalista Cassiano Arruda Câmara, resolveu fazer esta associação. A ideia era realizar a transferência de capital simbólico, ou seja, emparelhar mulheres que, não obstante as dificuldades pelas quais passaram, conseguiram vencer na vida. “De início ela não quis assumir”, afirma Câmara (2009), o ex-coordenador. O *jingle* de campanha foi intitulado “Wilma é nossa guerreira”. Ressaltamos este traço como o terceiro elemento indispensável à construção da sua imagem pública, aliás, o que mais foi retomado durante toda a sua vida política. Sobre o *slogan* de “Guerreira”, Emanuel Barreto (2004, p. 165) destaca que “ela assumiu o papel à perfeição”. Foi o

mesmo coordenador de campanha que também teve a ideia de grafar seu nome com “V” e não com “W”, como no original, para aproximá-lo do povo e facilitar manobras de efeito propagandístico, como a identificação com o V da vitória na escrita e na simbologia dos dedos médio e indicador levantados.

Mesmo com todo o apoio político e o aparato midiático dando cobertura ao candidato do PMDB, Henrique Alves, Wilma vence a disputa. Destaca-se no cenário político nacional como a primeira mulher a exercer o cargo de prefeita em Natal. Também faz disso um trunfo na construção de sua imagem pública. João Emanuel Evangelista (2006) destaca este como um momento crucial de sua carreira política, pois, “a partir daí, como prefeita de Natal, consolida-se como principal liderança na capital do Estado” (p. 212).

Para Barreto (2004), Wilma é uma personagem complexa. O desenvolvimento e solidificação de sua imagem pública advêm não do fato de ser ela um quadro inovador, carregado de uma política construída sobre bases transformadoras, possuidora de um novo paradigma, detentora de uma nova mentalidade no tocante à administração da *res publica*. Na verdade, “ela imbricou a si, mediante um persistente trabalho de *marketing* e à boa avaliação de desempenho daí decorrente” (p. 151).

Prematuramente Wilma vislumbra uma estrutura na qual os dois principais pilares de sustentação passam por um processo de corrosão e obsolescência, dando margem à entrada de um terceiro ponto de resistência no cenário político. Ajudada pela conjuntura e aliada aos novos aparatos midiáticos, os quais muito cedo soube fazer uso, deu início à mobilização social em torno de seu nome, no estilo renovado do mito do líder. Um discurso erguido principalmente no âmbito da visibilidade midiática, com uma linguagem simplificada, atrativa, facilmente incorporada ao repertório cognitivo de todos os segmentos da população. Nas palavras de Barreto (2004, p. 152),

esse discurso ela soube levar adiante, massificando uma imagem de arrojo e compromissos com o social. Tanto que, ao longo de sua vida pública, um dos *slogans* de campanha voltava-se para apresentá-la como capacitada para um trabalho eficaz na administração pública e convocava: ‘Vamos com Wilma: ela sabe administrar’. O uso da mídia, que lhe permitiu ajustar seu discurso a expectativas sociais, positivou-a e foi o seu grande palanque, estabelecendo, com êxito, nexos entre poder e comunicação. Seu trabalho de comunicação não foi instrumento, foi processo ambivalente à política e cumpriu objetivos programados.

Dona de um estilo personalista e autoritário de fazer política, não obstante seu esquema de *marketing* conseguiu suavizar e mesmo deslocar o eixo dessa representação, transformando-a em uma líder aguerrida, aglutinadora dos anseios sociais. A campanha de 1988 contou com o respaldo da população porque Wilma chegava a ela com a imagem positivada, de pessoa decidida e corajosa, capaz de contrariar a família e seguir caminhos distintos na política, enfrentar adversários tidos como imbatíveis e manter um processo de aproximação com as comunidades mais pobres, sendo tudo isso decisivo na construção de um imaginário público, municiando os argumentos de *marketing* que realçaram “as conotações positivas da palavra ‘guerreira’, que passou a ser utilizada como um adjetivo apenso à sua imagem” (BARRETO, 2004, p. 171).

No final desse mandato, um fato estritamente pessoal, mas devidamente publicizado, garante a Wilma Maia alguns créditos na soma de seu capital simbólico: o rompimento de seu matrimônio

com o ex-governador Lavoisier Maia. Passa a se chamar Wilma de Faria e carrega o peso de ser uma divorciada em uma sociedade tradicional e conservadora, abandonando um futuro seguro ao lado de um então senador da República. As manchetes nos jornais nos dias que se seguiram à divulgação do episódio estampavam a afirmação da então prefeita de que “tinha o direito de ser feliz de novo”. A situação ganha relevo porque Wilma não sonegou a informação ao público, pelo contrário, comentava abertamente. Além disso, não havia se separado de um anônimo, mas de um ex-governador conhecido por sua honestidade, correição e que, aos olhos do povo, havia feito um governo realizador.

Em suas administrações, Wilma consolidou no imaginário social a imagem da mulher independente e capaz de romper paradigmas. Primeiro, a tradição patriarcal, ao separar-se de um político do estilo tradicional, coronelístico; segundo, a tradição partidária, deixando uma agremiação de direita, conservadora, e alinhando-se progressivamente à esquerda. Neste sentido, seu próximo passo é filiar-se ao Partido Socialista Brasileiro (PSB), “em postura dissonante de parcela significativa dos políticos nacionais, adicionando o indispensável teor de credibilidade ao seu projeto político, sobretudo junto ao eleitorado dos centros urbanos do Rio Grande do Norte” (EVANGELISTA, 2006, p. 212).

Em 1992 a prefeita lança como candidato à sua sucessão, de forma ousada, o até então desconhecido secretário de planejamento Aldo Tinôco (PSB), um quadro técnico sem experiência política anterior e que vence Henrique Alves de forma surpreendente no segundo turno com uma diferença de menos de mil votos.

Em 1994 Wilma se candidata pela primeira vez ao governo do Estado, amargando um quarto lugar. Mas mantém sua influência sobre a prefeitura. Porém, durante o mandato, Tinôco inicia um processo de distanciamento de Wilma, descumprindo os acordos firmados com a ex-prefeita. Percebendo o erro tático cometido por ele, volta a candidatar-se ao cargo dois anos depois, desta vez para derrotá-lo. E varre as ruas pela segunda vez como a “guerreira”, vestindo vermelho e branco, mas desta vez acrescenta à sua caracterização o epíteto subliminar de justiceira, num movimento de mão dupla: pretende justificar o eleitor, traído em suas aspirações e, ao mesmo tempo, ser justificada, pois havia confiado em Aldo, que a atraíu. Segundo observação de Evangelista (2006), nesta eleição opera-se uma transformação fundamental na dinâmica política do município, entre outros motivos, pela afirmação da candidata Wilma de Faria “configurando um projeto de poder que combina *marketing* político, personalismo, clientelismo e contato direto com as camadas sociais mais populares, sobretudo dos bairros periféricos” (p. 214).

Após a separação, procura mostrar-se como uma força política alternativa. O objetivo do seu *marketing* político era dar destaque a imagem de mulher independente, capaz de romper com os paradigmas tradicionais, uma pessoa “guerreira, corajosa e com uma história de coerência” (OLIVEIRA, 2005, p. 185). O sucesso de sua administração em 1988 foi o principal instrumento utilizado pela equipe de comunicação para a divulgação da candidatura, procurando destacar “as obras realizadas, sua experiência, sua competência, [e] a avaliação positiva com a qual terminou o mandato (92% de aprovação)” (OLIVEIRA, 2005, p. 185). Dentre as frases mais repetidas durante todo o processo eleitoral em suas peças de *marketing* estavam: “Wilma fez e vai fazer muito mais” e “Natal me conhece”.

A partir de 1999, Wilma rompe a aliança tradicional com o PFL e consolida uma parceria po-

lítico-administrativa com o governo estadual de Garibaldi Alves Filho. A parceria canaliza recursos federais e estaduais para a realização de grandes obras em Natal, o que levou o jornalista Cassiano Arruda Câmara¹ a dizer que o maior mérito de Wilma foi pôr suas digitais nas obras de Garibaldi, que a ajudaram a projetar seu nome para o Rio Grande do Norte.

Nesse ínterim, a parceria administrativa se transforma em parceria política. Fica acertado que o grupo político ao qual se junta a prefeita, a Unidade Popular, não lançaria nome para disputar o cargo ocupado por Wilma, nas eleições de 2000. Pelo contrário, apoiaria a sua reeleição. Um acordo fundamental para sua vitória sobre a candidata Fátima Bezerra ainda no primeiro turno, segundo Alan Lacerda e Bruno Oliveira (2004/2005, p. 283), “devido à transferência de votos dos eleitores simpatizantes do PMDB”. A contrapartida é a aceitação de um nome do PMDB para a vice-prefeitura e o apoio ao candidato do grupo para a eleição majoritária estadual em 2002, à época Henrique Alves. Com um membro da família na chapa, os Alves tentavam se prevenir de uma futura traição da então prefeita: caso ela renunciasse para concorrer ao governo do Estado, Carlos Eduardo Alves (PMDB), primo do governador, de quem era secretário do Interior, Justiça e Cidadania, assumiria a prefeitura.

A marca de “guerreira,” utilizada desde sua primeira campanha é retrabalhada pela equipe de *marketing*. Entre os méritos do responsável pelo *marketing* de Wilma de Faria desde 1996, Alexandre Macedo, está o de perceber a força desta representação e mantê-la em evidência. “Essa denominação ficou muito assemelhada a um temperamento. Ela realmente é uma pessoa brigona pelas coisas que ela advoga, ou seja, ela luta mesmo. Eu não tinha porque, tecnicamente, abandonar isso aí” (MACEDO, 2009).

Uma pesquisa Fiern/Consult realizada em junho de 2000 trouxe consigo o mote que a equipe de *marketing* precisava para trabalhar durante o processo eletivo. Os números apontavam que “que mais de 70% dos entrevistados estavam satisfeitos com o trabalho desenvolvido por Wilma, os quais classificaram a administração da prefeita como ótima (24,88%) e boa (45,38%)” (ALMEIDA, 2001, p. 22). Dessa forma, foi fácil traçar as diretrizes da campanha: o objetivo seria apresentar o terceiro mandato como um desejo da sociedade para que a “guerreira” permanecesse mais quatro anos à frente do executivo municipal. Segundo Almeida (2001), essa marca apropriada pelo *marketing* político se organizou ao nível da prefeitura, tanto nas ações desenvolvidas pela administração municipal quanto nas inserções midiáticas de divulgação destas mesmas ações. Entre elas está o programa Nosso Bairro Cidadão, criado na terceira administração de Wilma. Durante três dias por mês o projeto levava atendimentos básicos de saúde às populações periféricas, além de oferecer serviços como confecção de documentos, palestras e minicursos. Mas o mais importante da iniciativa era a aproximação do poder público com as lideranças comunitárias e a população, na forma de debates e reuniões. O evento contava sempre, na abertura, com a participação de secretários e detentores de cargos eletivos, como deputados e vereadores. Em entrevista à Almeida (2001), o então secretário de Comunicação da Prefeitura, Aluísio Lacerda, avalia o alcance do programa:

¹ Segundo depoimento prestado ao autor, Cassiano Arruda Câmara e Wilma de Faria são inimigos políticos, situação que transborda para o âmbito pessoal. A separação entre ambos data de 1988.

Se você quiser considerar um instrumento de *marketing* é perfeito. Antes os prefeitos recebiam as lideranças comunitárias no gabinete, Wilma está recebendo lá nos bairros. Numa grande audiência comunitária [...] onde estão todas as lideranças, associações de bairro, clubes, conselhos comunitários e ali, diante da comunidade, diante dos secretários e da prefeita a comunidade expõe os seus problemas, e de contrapartida a prefeita diz quais os recursos próprios da administração, recursos arrecadados pela prefeitura (p. 96).

Além disso, havia “os programas de rádio e televisão que a prefeita faz diariamente, procurando passar a ideia de que a sociedade participa do governo, sendo que a um custo muito alto para o município” (ALMEIDA, 2001, p. 95). A prioridade do âmbito publicitário na administração de Wilma à frente da prefeitura pode ser atestada pelos dados coligidos por Almeida. A verba destinada ao investimento em visibilidade era dividida entre cinco agências que prestavam serviços ao executivo municipal: Briza, Faz, DoisA, Raf e Antares. “No balanço geral de 1999, a prefeitura gastou com propaganda, em números exatos, R\$ 3.014.317, 42, muito mais do que em alguns programas da área social”, analisa Almeida (2001, p. 95).

Wilma vence as eleições de 2000 já no primeiro turno, contra a candidata do PT, Fátima Bezerra. Os anúncios da TV não dispensavam a presença de sua imagem, percorrendo com suposta propriedade sobre todas as realizações governamentais, reforçando a marca de um servidor incansavelmente dedicado ao trabalho. Segundo Barreto (2004), o próprio andamento das produções demarcava este propósito, seguindo o ritmo dos *clips* televisivos, “onde a tônica era uma sequência de imagens que mostrava uma cidade totalmente em obras. Havia toda uma reconstrução do real, tendo a então prefeita como apresentadora” (p. 173).

O privilégio de manter o mesmo coordenador de campanha desde 1996, Alexandre Macedo, facilita a articulação entre ambos no sentido de continuamente aperfeiçoar propostas que vêm colhendo resultados abundantes. Os projetos sociais desenvolvidos pela prefeita Wilma não eram de todo inovadores. O que ganha novos contornos são as formas de explorar a identificação entre eles e a prefeita, como algo a que só ela seria capaz de levar a cabo, na forma de estreitamento do espaço entre povo e governo. Pois o poder se exerce também em sua visibilidade, enquanto o *marketing* não está inscrito apenas nos manuais: faz parte de uma intuição política, no sentido de “uma forma extra-racional de conhecimento dos objetos e fenômenos”, segundo ensina Flávio Eduardo Silveira (2000, p. 139).

O bom momento à frente da prefeitura e uma imagem torneada e fortalecida incitam Wilma a mais um enfrentamento. Do alto de sua popularidade, como indicavam várias pesquisas de opinião à época, vislumbra um cenário não tão hostil, e ela prepara o rompimento com seu grupo político, a Unidade Popular, cujo candidato até então era Henrique Alves. Com a debandada do senador Fernando Bezerra, em conversas adiantas com José Agripino, inicia-se a implosão do projeto acordado dois anos antes. No início de 2002, é a vez de Wilma desligar-se da Unidade Popular. Henrique Alves, que se licenciara do cargo de deputado federal para assumir uma secretaria no governo de Garibaldi, no intuito de acompanhar de perto as movimentações do quadro político e ter seu nome aproximado da população, desiste da disputa. Para o seu lugar é escalado o vice-governador Fernando Freire,

que assumiu o posto principal nove meses antes da eleição. O titular, Garibaldi, havia renunciado para concorrer a uma vaga no senado.

Wilma encontra dificuldades para viabilizar-se politicamente, pois não pode concorrer sem o apoio da máquina governamental: no âmbito municipal e estadual ela estava nas mãos do grupo adversário. Em Natal, seu vice, Carlos Eduardo Alves (PMDB), era a garantia da família contra uma possível traição. O jogo estava armado: de um lado estariam a perda de dois anos de mandato, a entrega da prefeitura à oposição e a perspectiva de uma disputa sem nenhuma estrutura, mas a vantagem de uma imagem político-midiática solidamente construída e estribada em base social; de outro, dividindo o tabuleiro do xadrez, um governador sem expressão, apoiado pela família Alves, e um senador, presidente da Confederação Nacional das Indústrias (CNI), com fortes ligações com o setor empresarial norte-rio-grandense, mas sem nenhum traquejo social, Fernando Bezerra, apoiado pelo grupo Maia. E ao ponderar as possibilidades, ela diz: “eu sou candidata à governadora”. E fez a aposta.

2002 – “O MAR VERMELHO”

O tino político revela-se afiado e Wilma vincula sua candidatura a dois fatores importantes: a renúncia de Carlos Eduardo Alves ao PMDB – com sua consequente adesão ao PSB – e a um jogo de retórica formidável. O foco da equipe de *marketing* se faria no ambiente quase que preparado para esta constatação: era a luta do Davi contra o Golias, das forças político-econômicas unidas contra quem poucos recursos e apoios reunia; era a vez do “eu sozinha contra todos”, do povo dar a volta por cima, da luta definitiva contra os “poderosos”: era a consagração da “guerreira”. Numa carta ao pai, Carlos Eduardo renuncia ao PMDB e filia-se ao PSB, descumprindo o papel de representante da família. Assume a prefeitura e comanda a campanha de Wilma como coordenador político.

Como observa Barreto (2004), mesmo deixando a prefeitura, a propaganda institucional tinha a sua marca devido à decisão de dar continuidade à forma e ao conteúdo das mensagens, “de tal maneira que era nítida a sugestão de que ela continuava a comandar” (p. 173). Se antes era ela a estrela principal das peças publicitárias, continuaria aparecendo, mas de forma sugestiva, subliminar. Para que isto acontecesse, a imagem do então prefeito foi descartada. A administração municipal ainda continha a sua marca, virtualmente, atuando sobre o imaginário popular. Seu assessor de comunicação, Rubens Lemos Filho, explica que o maior desafio de então tornou-se difundir e cristalizar a imagem de Wilma por todo o Estado, pois, segundo ele,

dizia-se que Wilma tinha sido uma boa prefeita em Natal, mas que era uma ilustre desconhecida no interior do Estado. Dizia-se uma coisa jocosa sobre ela, que Wilma não passava de Macaíba, que seria esmagada no interior. Dizia-se que ela jamais renunciaria à prefeitura da cidade, pra entregá-la nas mãos de um Alves (LEMOS FILHO, 2009).

Escolheu-se a TV como principal veículo midiático da expedição brancaleônica para a conquista dos eleitores das demais regiões do Estado. As mensagens atingiram quase todos os municípios do Estado e foram bem recebidas, resgatando de forma enviesada o *slogan* das duas últimas

administrações na capital, retrabalhado de tempos em tempos, enfatizando sua capacidade de governar: “Vamos com Wilma: ela sabe administrar”. Como relata Barreto (2004, p. 173-174), “Firmou-se, de todas as regiões do Estado, de forma ampla e penetrante, um olhar sobre Natal: a capital era uma cidade onde o poder público realmente funcionava”. Mas a peça clássica de sua campanha traria o mote que seria repisado centenas de vezes, simples, direto e marcante: “Wilma trabalha”.

Sobre o início dessa campanha, Barreto (2004) explica que a candidatura de Wilma habitava uma atmosfera carregada com os ventos da mudança, canalizando os difusos sentimentos populares para uma perspectiva de poder embalada por um ambiente de transformação trazido por outra candidatura, dessa vez em nível federal: a de Luís Inácio Lula da Silva. A expectativa de sua iminente vitória reforçava de forma subjacente a candidatura do PSB local, um clima muito bem aproveitado tanto pela equipe de campanha quanto pela capacidade de articulação política da candidata. Em suas próprias palavras, “esse sinergizado e coerentemente executado processo de *marketing* captou o sentimento difuso de mudança nacional, induzindo e instigando a tendência de voto pró-Wilma de Faria” (BARRETO, 2004, p. 175).

E acabou indo muito além de Macaíba. Encabeçando uma chapa ainda incompleta, com a ausência de um nome para senador, começa a campanha com apenas três prefeitos: Natal, Parnamirim e Lucrécia. O maior de todos os desafios era como fazer para produzir, transmitir e consolidar uma imagem favorável nos mais de 160 municípios potiguares e com apenas um minuto e dezoito segundos de tempo na televisão no primeiro turno. Durante as reuniões da equipe de campanha, surge a principal ideia que nortearia todo o processo: quem foi uma grande prefeita para Natal será uma grande governadora no Rio Grande do Norte.

Além do escasso tempo de TV, a campanha de Wilma, sem apoio político (não contava com nenhum deputado estadual, com exceção do candidato a vice em sua chapa, o deputado estadual Antônio Jácome), enfrentava resistência dos principais meios de comunicação espalhados pelo Estado, principalmente as rádios e emissoras de TV convencionais, em sua maioria pertencente a grupos políticos aliados à oposição. Chegou a ser expulsa da Rádio Libertadora de Mossoró, em 2002. No entanto, era forçoso furar esse bloqueio se quisesse ter a mínima chance de vitória.

Se apenas com a exposição em larga escala da imagem político-comunicacional de Wilma era possível pensar em algum sucesso, e como não havia abertura nos meios de comunicação tanto na capital quanto no interior, a única saída encontrada pelas equipes de *marketing* e coordenação política foi elaborar um meio para que as pessoas tivessem acesso ao conteúdo da campanha: criar uma rede de rádios alternativas e comunitárias para divulgar mensagens, discursos, comícios e caminhadas. Em um nível mais profundo, um grupo de intelectuais e militantes de esquerda que havia sido banido durante a ditadura militar, e que detinha bastante credibilidade frente ao público, elaborava o arcabouço ideológico da disputa política, que se desenvolveria de forma subjacente, mas não menos importante que os outros níveis. Através deste grupo, as principais teorias explicativas da situação política, como a assunção do novo em meio ao velho, foram veiculadas em artigos de jornais e textos lidos nas rádios, almejando um processo de esclarecimento popular quanto à peculiaridade das eleições de 2002. Dele faziam parte, entre outros, Leonardo Arruda (PDT), Miranda Sá (PDT), Juliano Siqueira (PC do B), François Silvestre e Rinaldo Barros (PSB). Além deles, alguns vereadores da capital e lideranças comunitárias integravam essa base de apoio.

Para a campanha, o coordenador de *marketing* adicionou à questão da “guerreira” a marca do “trabalho”. Pela primeira vez aparece o slogan “Wilma trabalha”, repetido desde então em todas suas propagandas políticas e institucionais. Em um minuto e dezoito segundos de propaganda eleitoral, Wilma tentou passar a informação de que dispunha de um projeto social melhor para o Rio Grande do Norte e capacidade de viabilizá-lo. Mas como, se não possuía apoio político ou econômico? Nesse momento, destacou-se a sua sintonia política com o candidato do PT à presidência da República, Luís Inácio Lula da Silva. Com a perspectiva da vitória em âmbito nacional, a parceria entre ambos traria bons augúrios para os potiguares. Portanto, a campanha deste ano foi baseada em três aspectos: a) a ênfase em sua experiência administrativa, pois havia governado três vezes a capital do Estado; b) um projeto voltado ao social; c) um projeto duplamente forte porque se atrelava a outro maior, que seria desenvolvido pelo futuro presidente do Brasil.

Apesar de surgir de um desmembramento de forças políticas oligárquicas, o *marketing* insistiu no fato de que Wilma havia iniciado a sua militância política em contato direto com o povo, articulando com ele a melhoria de sua própria condição de vida, negociando sua entrada na esfera do poder, ao qual passou a ter acesso abertamente. Unindo traços de personalidade aos mecanismos midiáticos, foi possível formatar uma imagem natural de Wilma como alguém cuja trajetória política a habilitava a assumir o “lugar de fala” a partir do qual se destacou, pois, como avalia seu coordenador de *marketing*, Alexandre Macêdo (2009), “a forma como ela se relaciona com as pessoas, o contato que ela tem com as pessoas; é uma pessoa que gosta de visitar obras, procura fazer aquilo que as pessoas querem que ela faça”.

Dessa forma, a estratégia foi germinando e a candidatura ganhando corpo no Estado, se transformando naquilo que o assessor de comunicação da candidata chamou de “mar vermelho”. O relato mostra também como é possível trabalhar uma imagem por meio do *marketing* pessoal, sem a necessidade de aparatos tecnológicos, no velho estilo Jânio Quadros. Assim, a mensagem

foi eclodindo, aquela força da mulher, da guerreira, injustiçada, discriminada, e da grande administradora que ela foi em Natal. Esse discurso foi tomando conta do Rio Grande do Norte como uma onda, se multiplicando, o mar vermelho que tomou conta do Estado. Muitas vezes chegávamos no interior do Estado e os líderes políticos fechavam as portas para ela. O prefeito, o vice, mas a população abria a porta pra ela tomar um café, pra servi-la. Teve até o episódio de um pato que foi comido na cidade do Oeste. Ela parou pra comer um pato e o dono disse que comeria esse pato quando ela fosse eleita governadora. E ela realmente voltou lá para comer o pato (LEMOS FILHO, 2009).

A questão do mito é inseparável da política. Segundo Carlos Alberto Almeida (2008), o eleitor médio trabalha com grandes emblemas, com símbolos, pelo simples motivos de que é impossível para ele estar a par de todas as facetas dos candidatos e das disputas, a ponto de formular uma imagem completamente baseada em um método racional de análise. As percepções, intuições, afinidades, empatias e inclinações ideológicas também atuam fortemente neste processo. É o que vemos, por exemplo, em Yan de Souza Carreirão (2002), citando Sartori, para quem existe um “voto por imagem” como intermediário entre o “voto por questão” (mais estruturado ideologicamente) e

o voto por “identificação partidária” (menos estruturado ideologicamente). Para Carreirão (2002), o voto ideológico, politicamente bem estruturado, ponderado, racionalizado, embasado, ao contrário do que espera a teoria democrática, parece encontrar cada vez menos apoio na literatura internacional, demonstrando que “ele não é majoritário no conjunto do eleitorado, até porque ele implica um conjunto de exigências cujo custo o ‘eleitor comum’ não pode (ou está disposto) a pagar” (p. 61).

Esses fatores são a força e a fraqueza do *marketing* político, pois as imagens públicas precisam ser erigidas em terreno propício. O líder só se mantém enquanto há a percepção majoritária de que ele no poder traz mais benefícios do que prejuízos aos liderados. Por isso, a construção de uma imagem pública passa por questões como trajetória individual de um candidato, relações sociais que determinam a recepção da mensagem, demanda estrutural e conjuntural, capacidade operacional do homem público, intervenção dos meios de comunicação, atuação do *marketing*, imaginário social, representações, simbolismos e mitos. Estes últimos nunca estiveram ausentes do mundo, muito menos do âmbito político. Retraem-se e retornam transformados.

A retórica dos “poderosos” teria surgido no discurso wilmista da pena do jornalista Vicente Serejo (2009), segundo relata em entrevista ao autor. Seu ex-coordenador de campanha observa esta caracterização por outra ótica. Para Cassiano Arruda Câmara (2009), Wilma criou a teoria do inimigo inexistente, e pergunta: “quem são os poderosos? Ela foi aliada de todos eles e hoje a mais poderosa é ela”. Mas a questão dos “poderosos” foi fartamente explorada, sendo Wilma uma alternativa às oligarquias, exibindo o charme discreto da mulher independente, a “guerreira”. Essa forma de apresentação não era uma verdade absoluta, mas não chegava a ser uma mentira sem fundamento no real.

Em 2002, o sucesso de sua campanha pode ser creditado principalmente a dois fatores:

Primeiro, Wilma desenvolveu uma história político-pessoal buscando a parceria com as comunidades mais pobres, carentes, procurando em parte suprir suas necessidades básicas, em parte organizá-las em torno de suas próprias demandas, e em parte fortalecer sua base política para garantir-lhe governabilidade. Almeida (2001) aborda esse ponto como essencial na construção de sua imagem: “uma característica clara da sua política populista é a necessidade do contato direto com a comunidade. A sua preocupação de apertar a mão das pessoas, de abraçá-las, de parar para ouvi-las são sinais visíveis do que estamos afirmando” (p. 103). A mesma impressão demonstra Macêdo (2009), ao explicar que “Ela é capaz de entrar numa favela, conversar com todo mundo, falar porque que faz a obra, porque que não faz. Entra em obra de saneamento, de estrada, tem essa empatia popular”.

Segundo, além do *marketing* político, aqui no sentido da promoção pessoal por meio das atitudes, Wilma cercou-se de uma competente equipe de *marketing* eleitoral, ou seja, àquelas pessoas encarregadas de, observando as expectativas e desejos populares, hipertrofiar, divulgar e consolidar uma imagem-marca, mas partindo dos próprios traços de personalidade demonstrados pelo indivíduo político através de suas decisões e enfrentamentos, apenas fazendo-os passar pelos instrumentos modernos de visibilidade.

De acordo com Barreto (2004, p. 175), Wilma “Enfrentou acusações de uso de rádio-pirata, improbidade administrativa e esteve ameaçada de perda de participação no Horário Gratuito da Propaganda Eleitoral, tudo veiculado amplamente pela imprensa”. A equipe de *marketing* era pequena, contava com cerca de doze pessoas. Mas conseguiu multiplicar a influência. Quando os recursos para as viagens escasseavam, a solução encontrada foi produzir e divulgar material jorna-

lístico, aproveitando imagens de comícios e fotografias tiradas de ilhas de edição. A ideia era fazer da campanha uma batalha contra os poderosos, por vezes deixando Wilma a condição de vítima e partindo para uma posição mais ativa, de enfrentamento, enquanto em outro flanco tentava impedir que ruídos externos interferissem na transmissão da mensagem. Além disso, no melhor estilo *fait divers* – no sentido de fatos ausentes de historicidade jornalística, apenas sustentados por seus elementos internos –, quando a imprensa fechava as portas, era preciso criar os acontecimentos que as abrissem. Segundo seu assessor,

ela foi falando, dava entrevistas, fizemos boas matérias na mídia impressa, contestatórias em relação aos outros dois candidatos, desafiadoras. Um momento importante foi quando ela desafiou os dois candidatos a saírem nas ruas sem os padrinhos. [...] A gente tinha uma capacidade muito grande de criar fatos a partir dos discursos dela. Visitando, por exemplo, as delegacias do interior constatando as falhas, visitando os hospitais, escolas, lançando a proposta do ICMS, de mudanças de imposto. Enfim, lançando crítica à maneira de fazer política que vinha sendo feita (LEMOS FILHO, 2009).

A campanha de 2002, portanto, teve quatro principais obstáculos para os coordenadores político e de *marketing*. Significava projetar uma liderança municipal em nível estadual, vencer a escassez de recursos, o tempo mínimo de um minuto e dezoito segundos (no primeiro turno) para transmitir a mensagem, contra adversários com aproximadamente sete minutos, e a falta de apoio político. Como explica Evangelista (2006, p. 216), “As eleições estaduais em 2002 é o cenário no qual, pela primeira vez, uma força política enfrenta vitoriosamente o PMDB e o PFL, os dois grupos dominantes na política norte-riograndense”. À frente da coligação Vitória do Povo, Wilma vence o primeiro turno com 492.756 votos, e vai para o segundo turno com o então governador Fernando Freire, que alcança 404.865 votos. Barreto (2004) explica que Wilma já se apresentava como uma força política de contra-poder aos grupos tradicionais: “confirmada a sua vitória, ela poderia ‘representar o surgimento de uma nova força política’, o que permitiu ao jornal colocar a notícia sob o título: ‘Wilma admite ser a terceira força no Rio Grande do Norte’” (p. 175).

Enquanto no plano do *marketing* eleitoral as mensagens ganhavam apoio popular, de outro lado, a conjuntura política pendia para o favorecimento da candidata. A rede informal de monitoramento dos discursos adversários terminou por neutralizar, ou pelo menos minimizar o desgaste político. Mesmo sob ataque cerrado da imprensa, a imagem pública de Wilma ganhava corpo. As pesquisas apontavam constante crescimento da candidata e o apoio político não tardaria a chegar, como o dos senadores Fernando Bezerra (PTB), José Agripino Maia (PFL) e do PT, tradicional adversário, trazendo consigo a força do candidato Lula – além de constrangimento para o diretório estadual.

No segundo turno os tempos se nivelam com dez minutos para cada lado. O profissional de *marketing* Chico Malfatani, ex-petista, que em 1996 havia vindo a Natal ajudar na campanha de Wilma contra o Partido dos Trabalhadores, o qual, por conhecer bem, sabia como enfrentar, retorna, por poucos dias, em 2002, como diretor de televisão. A perspectiva de vitória em nível nacional do candidato petista serve como combustível para a campanha em Natal. As cenas do primeiro comício de Lula no segundo turno, realizado em Natal, foram abundantemente exploradas pelo *marketing*

de Wilma em sua propaganda eleitoral. Os discursos eram semelhantes, voltados ao popular, o que de certa forma era visto como uma espécie de renovação da política. Sobre a consolidação desta “terceira via” como expressão da diferença, durante as eleições para o executivo estadual em 2002, o jornalista Vicente Serejo (2009) registra: “[...] E foi essa mudança que o discurso de Wilma operou no eleitorado popular. A tal ponto que nos últimos dias arrastava multidões e o próprio Lula, tocado pela euforia, chegou a vê-la como o novo tempo, além dos Maia e dos Alves, como disse”.

E o resultado veio confirmar a tendência. Wilma vence o candidato da situação com 820.541 votos, 61% dos votos válidos, enquanto Fernando Freire, mesmo ocupando a máquina do governo, naufraga com 523.614 votos, ou 39,0% do sufrágio. Wilma agora era também a primeira mulher a ser eleger governadora no Estado. Tal fato ganhou destaque nos principais jornais da cidade. Segundo Barreto (2004, p. 176), “O DIÁRIO DE NATAL/O POTI noticiou, dia 28 de outubro de 2002, que, afinal, uma mulher havia sido eleita governadora do Rio Grande do Norte”.

Para Evangelista (2006, p. 217), a vitória de Wilma pode ser creditada a diversos fatores, ou “um conjunto de variáveis que lhe favoreceram”, entre elas, a consolidação de sua imagem pública baseada em um competente *marketing* político e governamental, com enfoque privilegiado em sua experiência administrativa à frente da capital, e tendo como veículo principal a televisão; e as mensagens com ênfase na questão da mulher corajosa e combativa, a “guerreira”, e no tema da administradora experiente e trabalhadora incansável. Tais aspectos, condensados no slogan “Wilma trabalha”, conquistaram todo o Estado, compensando algumas deficiências como o escasso tempo de Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral no rádio e na TV e o fraco reconhecimento do PSB no interior. Para o assessor de Comunicação de Wilma de Faria avalia a campanha de 2002 como um divisor de águas, do ponto de vista político e de *marketing*:

Do ponto de vista político, a vitória dela sem fazer parte nem de A nem de B. do ponto de vista do *marketing* foi a vitória do *marketing* local, porque até 1994 criou-se uma cultura de importação de *marketeiro*. Quem fazia *marketing* político no Rio Grande do Norte ou era baiano, ou era paulista. Alexandre [Macêdo] conseguiu mostrar que no Rio Grande do Norte também se fazia bem. Enfrentamos de um lado João Santana com Fernando Freire, que foi o *marketeiro* de Lula, e do outro lado Augusto Fonseca, que fez Fernando Bezerra e já havia trabalhado com Garibaldi em 1998, e João [Santana] tinha feito Garibaldi em 1994 (LEMOS FILHO, 2009).

“A ELEIÇÃO DO BRIO FERIDO”

Em 2004, Wilma reelege o prefeito Carlos Eduardo Alves e aproveita para reafirmar sua condição de força política independente e alternativa aos tradicionais “poderosos” locais. No segundo turno das eleições, ao lado do candidato adversário, Luiz Almir, estavam os ex-governadores Aluizio Alves, José Agripino, Garibaldi Alves Filho, Fernando Freire e Geraldo Melo. A vitória serviu como uma luva para o fortalecimento de sua imagem pública: mais uma vez, todos os poderosos haviam se juntado contra ela, e ela derrotara a todos, de forma corajosa, destemida e aguerrida. Do seu lado estavam seu ex-marido e também ex-governador, Lavoisier Maia, e o senador Fernando Bezerra.

Na reeleição, Wilma parte para o maior de seus enfrentamentos: disputar o governo com Garibaldi Alves Filho, o imbatível, acertando contas que estavam em aberto desde quando ele a

derrotara em 1985. Concomitantemente à vitória de Wilma de Faria, em 2002, o grupo vencedor passou a ser tachado de derrotado por antecipação. Garibaldi era tido como “governador de férias”, pois sua conhecida invencibilidade derrotaria Wilma de Faria na primeira oportunidade de embate, e o próximo estava marcado para 2006. “Esse efeito teve em nós um condão para que trabalhássemos três vezes mais. Essa foi a eleição do brio ferido” (LEMOS FILHO, 2009), disse o assessor de Comunicação da governadora.

Garibaldi liderou boa parte do primeiro turno. Isso fez com que a governadora cogitasse desistir da disputa e candidatar-se ao senado. O clima de “já ganhou” e a visibilidade alcançada por Garibaldi à frente da CPI dos Bingos, apelidada de “CPI do fim do mundo”, arrefecia os ânimos dos apoiadores do governo, que ensaiaram várias deserções. Não obstante, demonstrando habilidade política, Wilma realinha as forças amigas. Aos poucos vai desfazendo os nós com lances importantes, como a indicação para vice-governador e coordenador de sua campanha Iberê Ferreira de Souza, político de boa aceitação eleitoral, bem como o convite para o senador Fernando Bezerra, líder do governo Lula no Congresso e ex-ministro da Integração Nacional, disputar a reeleição em seu grupo. Mas a aliança inesperada entre os dois ex-governadores, Garibaldi Filho e José Agripino parece dificultar ainda mais a situação da governadora.

Em termos de *marketing* político, a campanha decidiu por retomar alguns pontos já trabalhados em eleições anteriores: a questão do “trabalho”, da mulher “guerreira”, e da luta contra os “poderosos” e em favor de “todos”. Em cada pesquisa divulgada Wilma vai corroendo a diferença inicialmente grande existente entre os dois candidatos. Em setembro, o instituto Vox Populi já aponta empate técnico, mas com vantagem de meio ponto percentual para a governadora. Com o Ibope a situação é semelhante. Mas dois institutos, o Sensus e o Consult, indicam que Wilma assume a dianteira com uma diferença de 13,8% e 5,9% dos votos respectivamente.

No segundo turno, a primeira ideia da equipe de *marketing* foi apresentar o que tinha sido o governo Wilma de Faria até o momento, enfatizando a questão de que, em três anos e meio de governo, havia feito mais que Garibaldi em oito anos. A estratégia de aliar o nome da governadora ao do presidente Lula incomoda o grupo adversário. No contra-ataque, o grupo da situação decide questionar a privatização da Cosern, estratégia, segundo o assessor de Comunicação, criada por ela mesma. Para evitar o efeito *boomerang* da propaganda negativa, o objetivo era não acusar ninguém diretamente, apenas explicando que o dinheiro poderia ter sido melhor aplicado. A venda da Companhia, que rendera a Garibaldi aproximadamente 700 milhões de dólares para investir em obras por todo o Estado, fator importante para a sua reeleição, acabou, por ironia do destino, sendo um dos principais elementos de sua derrota. Podemos dizer que o episódio da venda da Cosern foi o estopim para a demolição da imagem pública de Garibaldi Filho durante o período da eleição de 2006, principalmente quando o *marketing* da governadora passou a esmiuçar os números.

José Antônio Spinelli (2009) relembra que no dia da eleição para o segundo turno, ambos os candidatos concedem entrevista ao jornal *Diário de Natal*, na qual Wilma “[...] organiza seu discurso em torno do binômio investimento social/desenvolvimento, repisa o *slogan* da ‘guerreira’ e destaca sua condição de primeira mulher a governar o Estado” (p. 19). Por conta desta entrevista, o autor pôde resumir a estratégia da campanha wilmista:

Wilma de Faria, mais propositiva e agressiva, enfatiza três pontos: i) a marca do social, indício de sua identificação com o governo do presidente Lula; ii) a sua condição de mulher; iii) e o início de um novo ciclo político, com a quebra de uma tradição de mandonismo comandado por ‘políticos poderosos’ (SPINELLI, 2009, p. 19).

Portanto, a imagem pública de Wilma de Faria desde o início de sua carreira política, apesar de algumas variações motivadas pela inevitável mudança de conjuntura, gira em torno de um núcleo formado por categorias organizadoras. É o caso da mulher corajosa, “guerreira” e destemida; da identificação com o social; da trabalhadora incansável; e da luta contra os “poderosos”.

Imagens, canções, discursos, enfrentamentos políticos, tudo isto serviu para fortalecer esta impressão cuja vitalidade é preciso manter sob pena de se desmoronar. No final, Wilma vence a eleição com 824.101 votos, 52,38% dos votos válidos, contra 749.172 de Garibaldi, correspondente a 47,62% dos votos. Uma conquista de 60.085 eleitores no espaço entre dois turnos, enquanto o adversário acrescenta apenas 169 sufrágios. Garibaldi obtém sua primeira e – até o momento – única derrota em sua vida pública. Um acerto de contas esperado desde 1985. Por outra ironia, a propalada “terceira força” parece ter engolido uma delas, a dos Maia, de onde veio, e se tornado a segunda, lutando para nunca enfrentar o crepúsculo.

De fato, talvez jamais tenha se visto tão forte liderança após o surgimento de Aluizio Alves. Este revolucionou a forma de se fazer política. Seus feitos e obras traziam o nome da “Esperança”, assim como Wilma decidiu que seu governo era de “Todos”. Ambos marcaram profundamente a política norte-rio-grandense. Pode-se amá-los ou odiá-los, mas é impossível ignorá-los.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carlos Alberto. **A cabeça do eleitor**: estratégias de campanha, pesquisa e vitória eleitoral. Rio de Janeiro: Record, 2008.

ALMEIDA, Lindijane de Souza Bento. **Política e governo**: a trajetória de Wilma de Faria na prefeitura de Natal. Natal: [s. n.], 2001.

_____. **A gestão participativa em administrações municipais**: as experiências de Natal e Maceió. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, UFRN, Natal/RN.

BARRETO, Emanuel Francisco Pinto. **Eleições para o governo do RN 2002 – a cobertura do Diário de Natal/O Poti**: os discursos, as manchetes. 362 p. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal/RN.

CÂMARA, Cassiano Arruda. **Cassiano Arruda Câmara**: depoimento [nov 2009]. Entrevistador: Fagner Torres de França. Natal, 2009. 1 Arquivo MP3.

CARREIRÃO, Yan de Souza. **A decisão do voto nas eleições presidenciais brasileiras**. Florianópolis: Ed. da UFSC; Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.

EVANGELISTA, João Emanuel. Os candidatos e a campanha eleitoral na televisão: as estratégias político-discursivas dos candidatos à prefeitura de Natal em 2004. In: LEMENHE, M. A.; CARVALHO, R. V. A. **Política, cultura e processos eleitorais**. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2006. p. 207-236.

GOMES, Wilson. **Transformações da política na era da comunicação de massa**. São Paulo: Paulus, 2004.

LACERDA, Alan; OLIVEIRA, Bruno C. de. Patronagem e formação de coalizões: o caso da Unidade Popular no RN. **Cronos** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal/RN, v. 5/6, n. 1/2, p. 273-287, jan./dez. 2004/2005.

LEMOS FILHO, Rubens. **Rubens Lemos Filho**: depoimento [nov 2009]. Entrevistador: Fagner Torres de França. Natal, 2009. 1 Arquivo MP3.

MACÊDO, Alexandre. **Alexandre Macêdo**: depoimento [nov 2009]. Entrevistador: Fagner Torres de França. Natal, 2009. 1 Arquivo MP3.

OLIVEIRA, Íris Maria de. **Assistência social pós-Loas em Natal**: a trajetória de uma política social entre o direito e a cultura do atraso. Tese (Doutorado) – PUC-SP, 2005.

SEREJO, Vicente. **Vicente Serejo**: depoimento [nov 2009]. Entrevistador: Fagner Torres de França. Natal, 2009. 1 Arquivo MP3.

SILVEIRA, Flávio Eduardo. A dimensão simbólica da escolha eleitoral. In: FIGUEIREDO, Rubens (Org.). **Marketing político e persuasão eleitoral**. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2000.

SPINELLI, José Antônio. **Rio Grande do Norte 2006**: eleições atípicas? Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/ixedicao/OBSERVANORDESTE_IX_Edicao_texto_RN_rev.pdf. Acesso em: 20 dez. 2009.

Democracia transnacional: notas acerca da (in)viabilidade de um projeto pós-nacional

Transnational democracy: notes about the (in)viability of pos national project

Anna Christina Freire Barbosa - UFRN/UNEB

RESUMO

Aborda as implicações da política democrática no ambiente social diante do fenômeno da globalização e do transnacionalismo. A partir da crítica formulada por Jürgen Habermas quando da instalação da zona do euro, discute a conformação da gestão dos Estados nacionais frente aos novos desafios quanto aos seus elementos constitutivos, em especial no tocante ao aspecto da homogeneidade necessária a uma nova repactuação do sentido da cidadania.

Palavras-chave: Democracia. Transnacionalismo. Globalização. Zona euro.

ABSTRACT

Discusses the implications of democratic politics in the social environment on the phenomenon of globalization and transnationalism. From the criticism formulated by Jürgen Habermas when installing the euro area, discusses the conformation of the management of national states to face new challenges as to their constituents, especially regarding the aspect of homogeneity needed a new renegotiation of the meaning of citizenship.

Keywords: Democracy. Transnationalism. Globalization. Euro zone.

INTRODUÇÃO

O Estado moderno, na concepção do ideário Iluminista, desempenha o papel de responsável pela gestão da ordem social, em que a função reguladora é parte essencial da condição da nação, atuando como ente administrador e fiscalizador, sua função constitutiva. Essa perspectiva se reafirmou como fruto do Pacto Westfaliano, ao trazer no seu bojo a pretensão de conformar a vida social a partir da esfera política, como uma prática de democracia em que os usos da cidadania estariam pré-definidos (FRASER, 2009). Ocorre que tal visão do exercício do poder e, por conseguinte, das relações de dominação, passou a se defrontar a partir do final dos anos 1980 com novos elementos, frutos da globalização como nova conjuntura de atores e processos socioeconômicos.

Do fordismo ao toyotismo o breve século XX, conforme define Eric Hobsbawm (1995), trouxe também um paradoxo quanto a formatação apropriada para a definição de funções e posições do Estado. Por um lado, o seu fortalecimento com o Keynesianismo e as políticas do *Welfare State* (DRAIBE, 1993) projetou a perspectiva de consolidação do projeto racional de controle e administração da vida coletiva. Por outro, também trouxe o seu desvanecimento, o que era sólido se desmanchou no ar (BERMAN, 1998).

As novas demandas impostas pela conjuntura econômica e cultural colocaram em xeque as funções de regulação e autodeterminação dos Estados nacionais, trazendo à baila temáticas como desterritorialização (ORTIZ, 1998), multiculturalismo, inclusão e exclusão para uma nova base da cidadania (BAUMAN, 1999).

De modo crucial se instala a temática da viabilidade da democracia como exercício de blocos econômicos para enfrentar o novo cenário internacional, e neste quesito a zona do euro proposta no final da década de 1990 é ponto fundamental para refletir a questão. Herdeira e síntese de diversas tradições empíricas e filosóficas (teoria geral da ação, teoria econômica e interacionismo) (LEVINE, 1997), a teoria habermasiana desenvolve a análise da história sob o prisma da significação prática das estruturas sistêmicas macrossociais, com enfoque na avaliação racional do Estado moderno.

O presente artigo se debruça sobre o tema a partir do que é argumentado por Jürgen Habermas (2001) em *A constelação pós-nacional*, de modo a avocar para o centro do debate os elementos que estavam, àquele momento, postos como agenda de desafios para a viabilidade de um projeto de democracia transnacional. Além desta introdução, a análise se subdivide nas seguintes seções: a primeira retoma o cenário de configuração do Estado no momento da proposição e instalação da zona do euro; a segunda, aborda o papel dos Estados nacionais na conjuntura contemporânea, quanto ao impacto associado das demandas por legitimidade e regulação; a terceira, discute as possibilidades de uma solidariedade social para uma nova cidadania, em que uma nova concepção de solidariedade é requerida; por fim tece considerações finais.

INSTALAÇÃO DA ZONA DO EURO: UMA NOVA MOEDA PARA UM NOVO ESTADO

No momento da instalação da zona do euro em 1999, Habermas já apontava, em sua análise crítica acerca das alternativas políticas para a práxis neoliberal, questões instigantes. Na sua teorização trouxe à consideração analítica fatores como: a vigência das fronteiras nacionais, a viabilidade da social democracia abarcar todos os países membros da região, portanto além das fronteiras nacionais, e as implicações do ponto de vista da legitimidade democrática frente a justiça social.

Naquele momento, o questionamento acerca da homogeneidade com foco na integração financeira punha em evidência a necessidade de superação de questões cruciais, a exemplo de como lidar com a diferenciação quanto a situação social dos diferentes Estados nacionais. Por outro lado, entrava em perspectiva a vinculação entre civilidade, justiça social e legitimidade democrática, com inversão do discurso revolucionário e perda de direitos sociais universais, de sorte a compreender a natureza fugidia da democracia (DALLMAYR, 2001).

Alguns fatores foram relevantes para o desenvolvimento das sociabilidades no século XX, dos quais é possível citar de modo mais enfático: o crescimento demográfico, trazendo a massa como fenômeno de fluxos, organizações e ações, sob efeito direto das mídias, bem como o perfil confuso das megalópoles; novas apropriações do mundo do trabalho, impactado por surtos de produtividade e competitividade (CASTELLS, 1999b; SENNETT, 2002), cuja alteração provocou efeitos imediatos nas relações de sociabilidade. Instala-se um novo momento da elaboração da vida coletiva, incluída aí a ideia de risco e consciência do perigo como temas tanto para indivíduos como para as instituições.

Nesse cenário, o Estado nacional se vê premido tanto por fatores internos de realinhamento da condição de cidadania e fruição de direitos, quanto por fatores externos, tais como: redefinição das posições pelos impactos do fim da guerra fria, combates de retaguarda entre as ex-potências coloniais e intensificação do neoliberalismo ressaltando as disparidades entre norte e sul, além da ameaça de rompimento do equilíbrio ecológico. Tais fatores compõem um contexto que esmaece a figura até então consolidada do Estado nacional, seu vigor esbarra na formatação de um aglutinamento de forças 'para fora'. Traduzindo um momento de feição desafiadora para o exercício da soberania na ordem social globalizada dentro do cenário europeu. Sobre esse aspecto Bauman (1999, p. 67) assinala,

O significado mais profundo transmitido pela ideia de globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo. A globalização é a nova desordem mundial.

A forma e o limite do Estado passam a ser postos em questão, em face da necessidade de se responder a como lidar com a alocação de mercados autoregulados sem o ônus dos custos sociais e assimetrias que impedem integração nas sociedades liberais e democráticas.

Somam-se aí as tendências de dificuldade de acesso aos sistemas de segurança social, aumento do desemprego, surgimento de classes subalternas. Tais modificações da dinâmica das sociabilidades alteram o modo de atuação dos Estados nacionais, impactando nos limites da sua capacidade de realização institucional (FRASER, 2009). De um perfil calcado na regulação social pela via administrativo/fiscal, passa-se a um momento de adaptação ao sistema econômico transnacional, no qual formaram-se novas unidades políticas a exemplo do NAFTA e da União Européia.

Outro elemento relevante é a reorientação necessária da percepção abstrata das populações como membros ativos da sociedade civil, da qual a participação nas ONG's e reorientação dos movimentos sociais é sintomático. É gerada solidariedade social de novo tipo, se afastando da adesão ao sentimento de pertença nacional em direção ao 'cosmo' de partilha da condição de amparo universal nos direitos humanos. A esse respeito vejamos a análise de José Maurício Domingues (2001, p. 239) na citação a seguir.

Pode o Estado, ele mesmo, servir de veículo indutor de solidariedade? De início, o corporativismo deve ser descartado, mas não há por que deslizar deste muito rapidamente para direitos simplesmente do indivíduo. Na verdade, ancorado nas visões de mundo e afetos da população, e em parte a partir de suas organizações coletivas em partidos e movimentos sociais, o Estado tem promovido a

solidariedade social em termos gerais de nação de que nos fala Castel são expressão contumaz e direta. Crescentemente, por conta da própria heterogeneização da sociedade, isso vem mudando, e por isso políticas de inserção voltadas para sujeitos concretos ganham espaço.

A democracia entra numa frente de batalha em que indivíduos e sociedades necessitam exercer sua autonomia. Dentro desse contexto, surge a preocupação de se definir a extensão da soberania como parte constitutiva da demarcação dos limites da dominação, fator determinante para a conformação dos interesses dos nacionais via gestão de regiões voltadas para produção e consumo, especialmente em face da degradação das localidades (SANTOS, 2000; BAUMAN, 2008a) frente a dinâmica global.

UMA NOVA ORDEM MUNDIAL: NOVAS DEMANDAS, QUAIS RESPOSTAS?

Diante dos impactos econômicos impostos pela globalização, vários elementos se destacaram, configurando um novo cenário. Os ritmos do tempo no século XX foram marcados por alterações na dinâmica macrossocial, decorrentes de fatores como os já citados crescimento demográfico e mudanças estruturais no trabalho, ao que foi adicionado o grande vulto dos feitos científicos e tecnológicos, que provocaram a reelaboração da consciência de espaço e tempo (JAMESON, 2000).

Esse cenário produziu consequências para o que, segundo Habermas (1989; 2001), foram luzes e sombras em desenvolvimentos políticos, quais sejam: o risco de autodomesticação de alianças atômicas, a retração do processo de colonização pelas potências coloniais para combates de retaguarda e a construção do estado social europeu, com a construção ampla de direitos civis e sociais básicos. A partir do final da década de 1980, consolida-se o neoliberalismo, com intensificação das disparidades internacionais entre o norte e o sul bem como o surgimento de ameaças de novo tipo, dentre as quais se destacou o equilíbrio ecológico¹.

A globalização passou a se impor como desafio para a ordem social e política nascida na Europa. O modelo de Estado capaz de equacionar bem estar e democracia de massas entra em crise, confrontado com a impossibilidade de oferecer diretrizes claras, racionais, frente as demandas de uma realidade que trazia novos riscos e desigualdades (HARVEY, 2003), instalando uma nova gramática argumentativa (FRASER, 2009) acerca dos direitos e garantias. Agora os riscos ultrapassam fronteiras, com desregulamentação de mercados para propiciar a viabilidade da atividade econômica.

Nesse sentido, tornou-se mais evidente a interdependência da sociedade mundial, obrigando a deslocamentos do poder soberano do Estado diante do liberalismo transnacional. Adicionalmente, o formato da democracia de direito social se vê diante da quebra de solidariedade num cenário de cidadania multicultural. Conforme enfatizou Castells (1999a, p. 401)

O Estado-Nação, responsável por definir o domínio, os procedimentos e objeto da cidadania, perdeu boa parte de sua soberania, abalada pela dinâmica dos fluxos globais e das redes de riqueza, informação e poder transorganizacionais.

¹ A esse respeito ressalte-se *Conference on the Changing Atmosphere*, no Canadá (outubro de 1988), seguida pelo *IPCC's First Assessment Report* em Sundsvall, Suécia (agosto de 1990), a carta do Rio 92 e o protocolo do Kyoto (em vigor desde fevereiro de 2005).

Um componente essencial dessa crise de legitimidade consiste na incapacidade de o Estado cumprir com seus compromissos como Estado do bem-estar social, dada a integração da produção e do consumo em um sistema globalmente interdependente, e os respectivos processos de reestruturação do capitalismo.

O Estado nacional se insere num jogo de oposições cambiantes, com tensões e trocas dos elementos justificadores da ordem, provocando a sua desorientação. De um lado, o modelo Iluminista trazia elementos como solidariedade civil, função protetora/reguladora do Estado, com monopólio da violência, do território, permitindo o controle via legitimidade presumida em fronteiras definidas. De outro, o mundo da vida obrigando ao compartilhamento de uma maré invasora de capital (além do crime, de traficantes, de imigrantes), de questionamentos acerca da legitimidade da violência estatal como pressão uniformizadora e de confinamento a uma homogeneidade forçada.

Com a admissão do pluralismo, novas dimensões da ação social em redes forçam a ampliação de horizontes pelas administrações internacionais. Aberturas e fechamentos de processos sociais num movimento de mutação contínua, no qual o processo de autocondução democrática coloca pontos de interrogação acerca da solidez das razões de um novo modelo de gestão democrática das nações membro da zona do euro. Assim, as funções assumidas pelo Estado têm que ser redimensionadas em função de como o capitalismo vai operar frente a regras institucionais, em especial pela impossibilidade de fechamentos defensivos.

Um debate então se estabeleceu em torno de quatro posicionamentos acerca da viabilidade de se constituir uma democracia pós-nacional. São perspectivas díspares, que vislumbravam em torno da implantação da zona do euro desde a precipitação (eurocéticos), como desdobramento natural da dinâmica do mercado, como constituição de unificação federativa ou mesmo como projeto político mundial a ser viabilizado por contratos e convenções internacionais. Do todo modo, o cenário de enfrentamento para a questão impunha uma nova apreensão dos papéis possíveis para o Estado, já que passou a prevalecer a concepção da sociedade como entidade de direito privado, com a justiça social calcada na eficiência dos mercados e a liberdade como exercício de autonomia privada.

Duas vias de possibilidades passaram a demarcar o cenário da União Européia, que já apresentava diferenças econômicas e sociais no bloco, bem como fatores não resolvidos acerca da tributação, do regime de financiamento e distribuição dos Estados. Se o mercado passou a demandar eficiência, o plano da política, por seu turno, requer redistribuição e harmonização de interesses nem sempre ou dificilmente convergentes.

Uma nova identidade além da nação passa a ser requerida, exigindo respostas a questionamentos acerca tanto da legitimação democrática (DURIGUETTO, 2007; GOHN, 2011), em que medida, e sobre quais cidadãos, as ações de domínio deveriam se projetar; quanto da viabilidade de políticas comuns atinentes aos aspectos econômicos, fiscais e sociais. Diante disso, uma nova solidariedade passa a ser requerida, com a superação de particularismos via constituição de uma cidadania expandida.

Pós-nacionalismo: qual cidadania?

Historicamente o Estado moderno tem como base uma ordem jurídica constitucionalmente fundamentada no direito positivo. Foi a concepção de uma cidadania amparada no direito a cidadania da qual partiu a formatação do Estado de direito, materialização do contratualismo e do liberalismo, expressa na forma da democracia representativa. Concorrem nesse processo liberdades subjetivas e obrigações jurídicas (DOMINGUES, 2001), em que a soberania popular estaria pretensoamente calcada sobre uma vontade política para a construção do sistema de direitos humanos.

Uma lógica do dever ser (KELSEN, 1979), que se propôs a realização da justiça como produto da prática autônoma dos povos de se conduzirem racionalmente. O ponto central, que ancora a temática no cenário contemporâneo, é a forma como a ordem cosmopolita se instaura e provoca o questionamento da validade universal dessa premissa.

No novo campo que projeta 'para fora' a soberania, é perceptível um realinhamento no caráter secular dos direitos humanos. Vários argumentos vão se agregar como exercício de uma metacrítica das implicações do modelo de Estado e exercício de autonomia, em especial quanto ao seu alcance. Desse modo, se estabelece uma separação entre o poder de agir (localizado cada vez mais nos mercados) e a política, com poderes cada vez mais enfraquecidos, num processo de erosão contínua da soberania (BAUMAN, 1999; 2008b).

Das implicações do modelo destacam-se: a presunção de relações horizontais, a formação abstrata de solidariedade civil, dada pela associação de pessoas jurídicas individuais como fundamentação funcional, e a construção jurídica das obrigações da cidadania. Tais elementos passaram a coabitar com diversas tensões, a exemplo daquelas provocadas pelas variações culturais (como no caso das matrizes asiáticas e do fundamentalismo) que colocam a modernidade jurídica frente a demandas de culturas autóctones.

Assim, a força do pluralismo cosmopolita confronta com o princípio da tolerância, em uma comunidade política que necessita do uso público da razão e da existência de relações simétricas. Por seu turno, a nova cultura do individualismo consolidada pela dinâmica neoliberal e que reitera diuturnamente a lógica do consumo, vem trazer uma readequação do código genético das sociedades democráticas modernas (LIPOVETSKY; SERROY, 2011), bem como efeitos na localização identitária dos indivíduos quanto a tradução institucional possibilitada pela conceituação dos direitos humanos.

Dentro das formas de comunicação para a formação de uma vontade política racional, a solidariedade social permite a coesão indispensável à vivência comprometida de um projeto político de gestão das sociedades. É justamente a natureza da solidariedade que é alterada, de uma solidariedade civil que estabelecia o sentimento de pertença para com uma identidade coletiva nacional, passamos à reivindicação de uma solidariedade cosmopolita apoiada no universalismo moral e nos direitos humanos.

De todo modo, essa é uma questão que exige atenção e não está ao alcance de respostas simplistas. No cenário contemporâneo é possível perceber que a preocupação reside no status político dos cosmopolitas enquanto cidadãos, em que a ideia de justiça é expressa como parte da argumentação pública na ética discursiva (SEN, 2011) dentro da tradição democrática. De modo cada vez mais acentuado, esse aspecto da vida coletiva é objeto de reivindicação dos movimentos sociais (GOHN, 2011).

Ressalte-se o papel das organizações não governamentais como membros ativos de uma sociedade civil, dentre as quais sobressaem as proposições do Fórum Social Mundial, constituídas em oposição ao poder das corporações mundiais que logram a ‘invalidação’ de largas parcelas da população e permanecem fortes concorrentes dos Estados nacionais. A esse respeito vejamos o que Jürgen Habermas colocou, comentando os desafios para a última década do século XX.

A base fiscal da política social se torna mais estreita enquanto, ao mesmo tempo, diminui a capacidade em termos macroeconômicos. Além disso, esmorece a força de integração das formas de vida nacionais tradicionais; a base comparativamente homogênea da solidariedade civil está abalada. Para um Estado nacional que se encontra limitado na sua capacidade de ação e inseguro no que toca à sua identidade coletiva, torna-se ainda mais difícil cumprir com a necessidade de legitimação. Como deve-se reagir a essa situação? (HABERMAS, 2001, p. 102).

A racionalidade do Estado de estabelecer parâmetros socialmente válidos e a determinação de como fazer justiça, remete aos fatores vinculados a manutenção da ordem econômica e ainda a extensão da proteção de direitos sociais e culturais (FRASER, 2001). E não somente como aspecto interno dos países, mas também em relação ao encaminhamento de toda a zona do euro, da qual são exemplo as barreiras de mobilidade quanto a política de imigração.

A viabilidade de uma *global governance* parece se desvanecer frente as tensões porque passa a região que, capitaneada pela Alemanha e França, necessita dar conta de questões que abalam a convicção de igualdade, como por exemplo da taxa de desemprego de 22% na Espanha que deu recentemente uma virada conservadora com a eleição a presidência do candidato do Partido Popular, Mariano Rajoy que promete ser “o presidente de todos” (TSE, 2011).

Ao mesmo tempo a pressão por reconhecimento e direitos humanos cresce por toda a região, seja por cidadãos ‘legítimos’ ou ‘legitimados’ pelas reivindicações de amparo calcadas nos direitos humanos, como é o caso dos imigrantes do norte da África. Diversos agentes têm contribuído para a capacitação de grupos populares na esfera de lutas simbólicas, de uma política simbólica que transitou em primeira mão através de causas ‘a-políticas’, como o caso dos ambientalistas do Greenpeace ou mesmo das causas humanitárias da Anistia Internacional. Agora um novo ativismo político toma corpo, o ‘ciberativismo’, com efeitos perceptíveis junto ao sistema político dos países. Resta saber se será capaz de produzir consensos válidos para uma requalificação do sentido da solidariedade social, da democracia e em que patamar institucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O modelo explicativo que considerava o processo histórico como fruto de aberturas e fechamentos, proposto por Jürgen Habermas quando da instalação da zona do euro, trouxe questionamentos bastante pertinentes acerca dos movimentos necessários ao enfrentamento de desafios em um novo ambiente socioeconômico, construído e apresentado na lógica ocidental quanto a simetria das relações sociais de reconhecimento mútuo e de viabilidade democrática.

O debate sobre os pontos cegos apontados como desafios pelo autor tem sido reafirmado em toda a Europa acerca da crise econômica e social instalada, especialmente quanto ao pluralismo cosmopolita. Por outro turno, estamos diante da 'Era dos Indignados' em que as pessoas fazem uso da tecnologia das mídias sociais para romper isolamentos e propor novos questionamentos acerca da sua participação na ordem coletiva, quiçá autores de um novo momento intelectual.

As respostas capazes de legitimar a nova ordem globalizada não foram dadas, em especial quanto a suposição da viabilidade de um consenso, mas também não foram abandonadas. E se não temos respostas, o debate proposto permanece válido. Aí é possível encontrar a força com que se mantém a teoria *habermasiana*, a provocação no mínimo útil do seu paradigma.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DALLMAYR, Fred. Para além da democracia fugidia: algumas reflexões modernas e pós-modernas. In: SOUZA, Jessé (Organizador). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 11-38.
- DOMINGUES, José Maurício. Cidadania, direitos e modernidade. In: SOUZA, Jessé (Organizador). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 213-242.
- DRAIBE, Sonia Maria. Welfare state no Brasil: características e perspectivas. **Cadernos de pesquisa**, Campinas: Unicamp/NEPP, n. 08, p. 1-52, 1993.
- DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Sociedade civil e democracia**. São Paulo: Cortez, 2007.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 245-282.
- _____. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, n. 77, p. 11-39, 2009. Disponível em: www.scielo.br. Acesso em: 22 out. 2011.
- GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HABERMAS, Jürgens. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

- HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: a logica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do Direito**. Coimbra: Arménio Amado, 1979.
- LEVINE, Donald. **Visões da tradição sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A cultura mundo: resposta a uma sociedade desorientada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.
- SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- TSF. **Rajoy promete ser “o presidente de todos” neste momento difícil**. 20 nov. 2011. Disponível em: http://www.tsf.pt/PaginaInicial/Internacional/Interior.aspx?content_id=2136872&page=-1 Acesso em: 23 dez. 2012.

ENTREVISTA

INTERVIEW

A globalização religiosa – entrevista com Boaventura de Sousa Santos

The religious globalization – interview with Boaventura de Sousa Santos

Entrevistado por Orivaldo Pimentel Lopes Jr. – UFRN

Em uma de suas conferências na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, o Prof. Boaventura de Sousa Santos fez uma breve referência à globalização religiosa. Ficamos interessados em ouvi-lo mais sobre esse tema, e tivemos a oportunidade de posteriormente entrevistá-lo. Trazemos finalmente a público essa entrevista, na qual o Prof. Boaventura discorre sobre os riscos e as potencialidades da religião para um projeto emancipatório.

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior – Em sua conferência, o senhor afirmou que paralelamente à globalização neoliberal e a do Fórum Social Mundial, uma terceira globalização concorrente estaria a acontecer: a das religiões¹. O senhor a avaliou de maneira negativa. Por quê?

Boaventura de Sousa Santos – A globalização da teologia política afirma-se como terceiro tipo de globalização, na medida em que não é fácil integrá-la: nem à globalização neoliberal capitalista, por que ela muitas vezes tem formulações anticapitalistas, nem integrá-la na globalização contra hegemônica do Fórum Social Mundial. Isso porque a globalização da teologia política é, normalmente, a globalização de certo fundamentalismo religioso, com um pensamento único, com uma estrutura mais ou menos hierárquica de pensamento, e que não admite a diversidade, nem cultiva a tolerância, ao procurar manter o monopólio da “verdade revelada”. Trata-se de uma terceira forma de globalização que, no meu entender, tem mais semelhanças com a globalização neoliberal – apesar de se formular muitas vezes contra o materialismo típico do capitalismo. Ela tem como princípio básico evacuar ou ocultar a gravidade dos problemas sociais que nós vivemos: a desigualdade, a discriminação, a exclusão, a marginalização... Substituindo tudo por uma relação direta com Deus, o qual, por ser fiel, resolverá todos os nossos problemas, e nunca

¹ Para o entrevistado, o prefixo “neo” antes de liberal é questionável, pois, para ele, não existe nada de novo nesse liberalismo que aí se faz presente.

nos deixará ficar mal. Ora, esse discurso tem o propósito de ocultar a gravidade dos problemas sociais, jogando a favor da reprodução do capitalismo, e da globalização neoliberal. Por isso, ela é uma terceira forma de globalização que tem o perfil ideológico próprio do fundamentalismo religioso, mas que obviamente a favor da reprodução do modelo econômico, político e social que vivemos hoje, aprofundando as desigualdades sociais. Ao difundir a idéia de que não há como lutar contra elas, e que basta acreditar em Deus – como se essa crença pudesse resolver todos os problemas sociais –, essa terceira globalização acaba por legitimar o neoliberalismo.

O. P. L. Jr. – Assim como existe uma globalização contra-hegemônica no campo sócioeconômico, o Sr. percebe a possibilidade de haver uma globalização contra hegemônica no campo religioso?

B. S. S. – Sem dúvida! Aliás, eu penso que só a própria religião pode assumir essa posição contra a igreja hegemônica. E ela o tem feito, na medida em que movimentos eclesiais de base católicos e de outras denominações têm estado muito ativos no Fórum Social Mundial. São grupos religiosos que fizeram uma opção pelos pobres, oprimidos, e excluídos, e que se unem a outros movimentos laicos no sentido de lutar por um mundo melhor. Portanto, a idéia aí, não é de eliminar a transcendência, pelo contrário, há um Reino de Deus que é fundamental, mas que é preciso criá-lo *neste* mundo. Para isso, é preciso resolver os problemas sociais a partir da perspectiva da vítima e do que sofre. Isso é típico na Teologia da Libertação, por exemplo, quer dos católicos, quer dos protestantes em suas diferentes denominações. A religião, em meu entender, pode ser um fator de contra hegemonia, e bastante importante; na medida em que assuma a perspectiva da vítima neste mundo. Com a visão de que o oprimido tem uma dignidade perante Deus, que foi criado com tal dignidade independentemente de seu estatuto social ou econômico, essa dignidade pode ser resgatada. Mas ao mesmo tempo, a religião precisa lutar para que a sociedade seja mais justa e eliminar todas as formas de desigualdade e discriminação.

O. P. L. Jr. – De acordo com o que o Sr. afirma, podemos dizer que a Teologia da Libertação vem desempenhando um papel fundamental na mundialização antagônica à globalização liberal. Entretanto, o Sr. não acha que sua excessiva dependência no pensamento marxista contribuiu mais recentemente para a diminuição de seu impacto?

B. S. S. – Bem, eu penso que isso pode ser uma análise correta, mas eu também não gostaria que se pensasse que a Teologia da Libertação está reduzida à influência no pensamento marxista. Desde o início houve muitas concepções diferentes de Teologia da Libertação. É certo que as concepções dominantes foram muito subsidiárias, do marxismo humanizado como eles diriam. Eles vinham com a idéia de que marxismo é a teoria crítica que melhor servia ao interesse dos oprimidos. Do meu ponto de vista, ainda hoje o marxismo continua a ser uma teoria importante para explicitar essa situação no mundo, mas não é de modo nenhum a única, nem pode sê-lo, até porque há muitas outras formas de discriminação, racial, étnica, colonial que ficaram fora do marxismo. Portanto, penso que a teologia da libertação é realmente hoje muito mais variada em suas influências. O marxismo é uma influência muito forte para alguns, noutros menos fortes. Alguns defendem uma teologia da libertação feminista, que não tem de modo nenhum esse perfil. A teologia da libertação em África, por exemplo, é muito pouco subsidiária do marxismo... Então, eu acho que é um campo muito diverso. Onde ela foi atacada, não foi pelo fato de sua vinculação com o marxismo. Em sua versão católica ela foi objeto de uma perseguição por parte do Vaticano. Isso é que foi realmente o mais negativo, na medida em que essa perseguição do Vaticano foi absorvida pelo pensamento de direita, pelos meios de comunicação social, os quais passaram a agredir todos os teólogos que tinham esse pensamento.

O. P. L. Jr. – O Sr. disse em sua conferência que a esfera pública perde espaço e a religião, que é própria da esfera privada, ganha esse “espaço público”. Mas não deveria haver uma face pública da religião?

B. S. S. – Sim, eu penso que sim. Acho que a religião pode e deve ter uma presença pública, desde que ela seja uma presença não estatal, e que se mantenha à margem da laicidade do Estado. Penso que é fundamental que ela seja parte da conversação que ocorre entre os cidadãos, os quais se organizam em movimentos religiosos ou outros. Mas sem colidir com a laicidade do Estado. O que me preocupa na presença atual da religião no espaço público é que ela tenta ter uma influência forte na própria política do Estado. A educação, por exemplo: não concebo uma educação religiosa nas escolas públicas. Se for para ter educação religiosa, que seja uma educação ecumênica, uma educação sobre todas as religiões, que estejam ou não presentes em nosso território. Só isso é que vai permitir dar à religião sua dimensão de espiritualidade, e manifestar a própria diversidade que ela tem.

O. P. L. Jr. – Em sua visão, existe uma missão para a religião em geral e para a igreja cristã em particular no mundo de hoje?

B. S. S. – Penso que existe, e que ela é forte. Não podemos desperdiçar hoje nenhum dos instrumentos emancipatórios de que dispomos. Não temos muitos, e muitos daqueles em que acreditávamos no passado revelaram-se fracassados, ou até errados e totalmente errados. A religião pode ser um dos instrumentos emancipatórios de transformação social, quer na luta contra a desigualdade, quer na luta contra as formas de discriminação. Por isso, dou muita ênfase no fato de que, se não houver uma visão verdadeiramente ecumênica, a religião, ao invés de ser produção de diversidade contra a discriminação, acaba por ser ela mesma um fator da discriminação. Se assim não for, penso que é e que pode ser muito importante.

POEMAS

POEMS

As poesias na “Fenomenologia da Religião” de Van Der Leeuw

The poems in the “Phenomenology of Religion” by Van Der Leeuw

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior - UFRN

Traduções: Janaína Alexandra Capistrano da Costa - UFT

O livro clássico de Gerardus Van Der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, publicado originalmente em 1933, em Tübingen, revisado em 1956, foi publicado em espanhol, em 1964, e reimpresso em 1975. A tradução foi de Ernesto de La Peña, publicado pelo *Fondo de Cultura Económica*, do México. Infelizmente se tornou uma obra rara, apesar de indispensável a todos que buscam um olhar não explicacionista para a religião.

Em praticamente a cada duas das quase 700 páginas do livro aparece uma poesia. Muitas delas são retiradas dos textos sagrados das mais diferentes origens. A seleção de Van der Leeuw é muito precisa, mas, ao mesmo tempo, sempre marcada por uma preocupação com a beleza das palavras e dos versos. O leitor fica com a impressão de partilhar com o autor a admiração pela forma e conteúdo de cada citação.

Outra grande parte das poesias citadas é de poetas e literatos que expressaram essa ou aquela idéia ou sentimento que se encaixam perfeitamente no argumento do autor. Além de embelezar o texto, as poesias demonstram o quanto o fenômeno analisado ressoa através dos tempos. Geralmente, essas poesias, não retiradas de textos sagrados, vêm no final de cada tópico estudado.

Dada a finalidade dessa parte da Revista, não faremos aqui um inventário completo, traremos apenas dez poetas utilizados pelo autor como exemplos ilustrativos, descrevendo o contexto em que Van der Leeuw os emprega.

Fechamos assim, esse Dossiê, demonstrando de forma emblemática e decisiva aquilo que foi pontuado já no primeiro de seus artigos: que o Mito, a Ciência e a Poesia, quando colocados em proximidade, em vez de se confrontarem, dançam. Os Pais capadóciolos expressavam o mistério da Trindade com a palavra PERICORESE, dança. Aqui assistimos essas três instâncias da cultura abandonarem seus exclusivismos e interagirem, criando efeitos melódicos polifônicos. Com a contribuição de Van der Leeuw, segue a música para que a dança de fato comece.

Rainer Maria Rilke

(1875-1926)

*Me agrada oír el canto de las cosas.**Si las tocáis: están inertes, mudas.**Vosotros lās matáis¹.**[Agrada-me ouvir o canto das coisas.**Se as tocais: estão inertes, mudas.**Vós as matastes].*

Os três últimos versos de "A palavra do homem me dá medo" servem para Leeuw (1975, p. 26) mostrar a dificuldade que o homem moderno tem de perceber o poder que existe nas coisas, tidas sempre como objetos mortos, e do qual dispomos a nosso bel prazer².

A influência recíproca do Sujeito e do Objeto é parte essencial na compreensão do fenômeno religioso. Leeuw (1975, p. 329) retorna a Rilke para demonstrar o quanto o totalmente outro está no fundamento de nossos gestos.

*Y lo sé ahora: hacemos como niños.**Solamente un principio es toda angustia,**pero la tierra no conoce fin**y el temblor es el gesto solamente**y la nostalgia es su sentido...³**[Agora eu o sei: fazemos como crianças.**Toda angustia é somente um principio**Mas a terra não conhece fim**E somente o tremor é o gesto**E a nostalgia é o seu sentido].***Walt Whitman**

(1819-1892)

*Creo que podría convertirme a vivir con los animales:**son tan plácidos y callados,**me detengo a mirarlos largamente, largamente⁴.**[Acredito que poderia adotar uma vida com os animais:**São tão plácidos e calados,**Detenho-me a olhá-los longamente, longamente].*

¹ *Die Dinge singen hör ich so gern. /Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm. /Ihr bringt mir alle die Dinge um. (Mir zur Feier, 1909. Berlin-Wilmersdorf, 21 de novembro de 1898).*

² No Editorial foram feitas algumas observações críticas a essa interpretação de Rilke, que ali foram colocadas para não alterar a natureza ilustrativa deste artigo.

³ RILKE, R. M. *Die frühen Gedichte*. Leipzig: Insel-Verlag, 1913. Poema Sonhos: *TRÄUME, die in deinen Tiefen wallen*, p. 18.

⁴ *Leaves of Grass*, 1855.

O autor (p. 69) recorre a esse trecho de Whitman na seção onde estuda o fenômeno dos animais sagrados na religião. Ele pontua o quanto o processo de racionalização foi enquadrando o animal dentro dos padrões humanos de relacionamento. Acrescenta: “só o poeta pode, como já pudemos ver, no caso dos objetos poderosos, tornar a encontrar o caminho rumo ao primitivo, ainda que seja pela trilha da nostalgia” (LEEJW, 1975, p. 69).

Hugo Von Hofmannsthal

(1874-1929)

*i Ábrete, casa, entrégame tu umbral: un hijo llega!
i Abre tus puertas, cámara profunda
donde duermen —asidos de la mano
y entrelazados los cabellos— nuestros padres!
¡Acabo de llegar!*⁵

*[Abre-te, casa, entrega-me teu umbral: um filho chega!
Abre tuas portas, câmara profunda
Onde dormem – agarrados da mão
E entrelaçados os cabelos – nossos pais!
Acabo de chegar!].*

O dramaturgo austríaco poetiza a figura da Terra como Gaia, Mãe-Terra. Cultuar a natureza provedora acaba por se constituir num dos fundamentos do sagrado, e a poesia de Hofmannsthal nos faz recordar que esta ainda é fonte de nossos perpétuos enlevos (LEEJW, 1975, p. 83).

Geoffrey Chaucer

(1343-1400)

Dentro do mesmo tema da terra como a mãe acolhedora, Leeuw (1975, p. 83) lembra o suspiro do velho que não pode morrer nos *Canterbury Tales*:

*Cual prisionero inquieto, por la tierra
– puerta que me conduce hacia mi madre –
camino y con mi báculo, más tarde o más temprano,
golpeo y digo: “¡Déjame entrar, madre querida!”*⁶.

*[Como um prisioneiro inquieto, pela terra
– porta que me conduz à minha mãe –
caminho e com meu cajado, cedo ou tarde,
bato e digo: “deixe-me entrar, mãe querida!”].*

⁵ *Das Berwerkzu Falun*, escrito em 1900, e lançado em 1932. p. 241.

⁶ Em *El conto Del Bulero*, p. 158 da edição online: *Cuentos_de_Canterbury_GCh.pdf*.

Stefan George

(1819-1892)

*Eres tú, niño, el amigo,
aquel en quien veo al dios
que, temblando, reconozco:
al que va mi devoción⁷.*

*[És tu, menino, o amigo
Aquele em quem vejo o deus
Que, tremendo, reconheço:
A quem vai minha devoção].*

Na fenomenologia da religião, enquanto a mãe convida ao culto da natureza, por ser a provedora, a matriz, a fonte inicial... o filho aponta para a renovação, e desse modo, para a esperança de salvação. *"El salvador sé presenta en la vida de los hombres con muy diversas figuras, pero siempre se siente su llegada como una vivencia primaveral"* (LEEJW, 1975, p. 97).

*De nuevo llega la Cuaresma.
Indicas el camino al viento
y a nosotros, por quienes velas.
Mi acción de gracias balbuceo⁸.*

*[De novo chega a quaresma.
Indicas o caminho ao vento,
E a nós, por quem velas.
Minha ação de graças balbucio].*

Leeuw retorna a Stephan George ao concluir o capítulo sobre a Plenitude Divina (§74), do poema *"Entrueckung"*, do mesmo livro *O Sétimo Anel*:

*El suelo tiembla, blanco y blando
como suero de leche,
asciende por monstruosos precipicios;
sobre la nube última siento que estoy flotando
en un mar de esplendores cristalinos.
Solamente una chispa soy del fuego sagrado,
sólo soy un susurro de la sagrada voz.*

*[O solo treme, branco e brando
Como soro de leite,
Sobe por monstruosos precipícios;
Sobre a última nuvem sinto que estou flutuando
Em um mar de esplendores cristalinos.
Sou somente uma chispa do fogo sagrado,
Sou somente um sussurro da sagrada voz].*

⁷ *Der siebente Ring*, 1907. Maximin, Kunfttag, I.

⁸ *Idem*, III.

No capítulo sobre a mística (p. 479), Leeuw também recorre ao poeta alemão, e nos traz mais esse trecho do *Der Siebente Ring* (*O Sétimo Anel*):

*Si aún buscáis el mal a vuestro lado,
si queréis atrapar la salvación afuera,
en perforado cubo estáis vertiendo.
Algo venal atrae vuestro afán.*

*Vosotros mismos, en vuestro interior, sois todo:
el sonido arrobado de la oración se funde
y torna en unidad con el amor: llamadlo dios, amigo, novia.*

*[Se ainda buscais o mal ao vosso lado,
Se quereis agarrar a salvação fora,
Num cubo perfurado estais vertendo.
Algo venal atrai vosso afã.*

*Vós mesmos, em vosso interior, sois tudo:
O som elevado da oração se funde
E volta em unidade com o amor:
Chame-o Deus, amigo, noiva].*

Leeuw conclui a seção sobre o Salvador (p. 105), novamente com uma citação de Stephan George, e agora bem mais ampla. Para introduzir a poesia, ele faz o seguinte comentário: “*El poeta moderno encuentra todos los viejos sonidos del tiempo que termina y del nuevo principio, de la salvación y de la consumación, en el maravilloso poema*”:

*Lejanos sueños enturbiaban vuestros ojos
y ya no os preocupabais por el feudo sagrado.
Sentías correr el soplo final por las habitaciones...
Ahora, levantad el rostro! Viene la salvación hacia vosotros.
En vuestros años gélidos y largos
brota el milagro nuevo que de la primavera nace.
Con manos florecidas y el resplandor entre el cabello,
apareció un dios y entró en vuestra casa.*

*Ya no claméis —también vosotros fuisteis elegidos—
por todo aquello que se aleja sin cumplirse en vuestros días...
¡Alabad vuestra ciudad en donde un dios nació!
¡Alabad vuestro tiempo en el que un dios vivió!*

*[Sonhos longínquos obscureciam vossos olhos
E já não vos preocupáveis pelo feudo sagrado.
Sentíeis correr o sopro final pelos cômodos ...*

*Agora, levantai o rosto! A salvação vem em vossa direção.
Em vossos anos gélidos e longos
Brotou o novo milagre que da primavera nasce.
Com as mãos em flor e o resplendor entre os cabelos,
Apareceu um Deus e entrou em vossa casa*

*Já não clameis – vós também fostes eleitos –
Por tudo aquilo que se distancia sem se cumprir em vossos dias...
Celebrai vossa cidade onde um Deus nasceu!
Celebrai vosso tempo no qual um Deus viveu!].*

Homero

(Antiguidade grega)

Ter o poder, antigamente, poderia ser algo muito arriscado. Ao rei eram atribuídas, muitas vezes, as catástrofes pelas quais o povo passava. Leeuw (1975, p. 111) observa que

a tendência, viva ainda hoje, especialmente entre os mais simples, de culpar o governo por tudo, tem raízes religiosas antiqüíssimas: em última análise Deus é culpado por ter todo poder, mas como está longe, busca-se o portador do poder mais próximo, e que, em certas circunstâncias, possa converter-se em bode expiatório.

No entanto, ao dar um exemplo, ele recorre a um trecho d' *A Odisséia* (XIX, 109ss) que exalta justamente as benesses de um bom governo:

*Al amparo de su buen gobierno
la negra tierra produce trigo y cebada,
los árboles se cargan de fruta,
las ovejas paren hijuelos robustos, el mar da peces,
y son dichosos los pueblos que le están sometidos.*

*[Ao amparo do seu bom governo
A negra terra produz trigo e cevada,
As árvores carregam-se de frutas,
As ovelhas dão filhotes robustos, e o mar, peixes,
E são ditosos os povos que lhe estão submetidos].*

Conrad Ferdinand Meyer

(1825-1898)

*Nosotros, que hemos muerto, formamos un ejército
mayor que aquellos que habitáis la tierra,
mayor que quienes en el mar vivís.
Pacientemente el campo hemos arado,
mientras vosotros hoy sólo segáis y recogéis los frutos,
y de lo que concluimos y de lo que dejamos empezado*

*se colman allá arriba las fuentes susurrantes;
nuestro amor, nuestro odio y nuestras diferencias
allá arriba palpitan fluyendo por las venas de los hombres;
en las válidas frases que dijimos todo cambio terreno permanece,
y músicas, imágenes, poemas que creamos
luchan por el laurel bajo la luz resplandeciente.
Procuramos aún humanas metas: por eso mismo, ¡venerad,
sacrificad en nuestro honor, pues somos muchos!*⁹

*[Nós, que morremos, formamos um exército
Maior do que vós que habitais a terra,
Maior dos que no mar vivem
Pacientemente, aramos o campo,
Enquanto vós hoje só cortais e recolheis os frutos,
E do que concluímos ou deixamos começado
Se abundam lá em cima as fontes sussurrantes;
Nosso amor, nosso ódio e nossas diferenças
Lá em cima palpitam fluindo pelas veias dos homens;
Nas firmes frases que dissemos toda mudança terrena permanece,
E músicas, imagens, poemas que criamos
Lutam pelo laurel sob a luz resplandecente
Procuramos ainda metas humanas: por isso mesmo, venerais, sacrificais em nos-
sa honra, pois somos muitos!].*

Leeuw (1975, p. 123) faz o seguinte comentário imediatamente após ter inserido esse lindo poema: “*Estos versos, realmente sublimes, del poeta suizo contienen una fenomenologia casi completa de los muertos*”.

Johann Wolfgang Von Goethe
(1749-1832)

Goethe, talvez o maior poeta alemão, é convocado, com estes versos de *Grenzen der Menschheit* (Fronteiras da humanidade), a fechar a seção onde Leeuw discutiu “*El trasmundo sagrado: poder y voluntad em el trasfondo*” (p. 163):

*Cuando el antiguo Padre
con su serena mano
siembra sobre la tierra
rayos de bendición
brotados de tronantes
nubes, con infantil
pavor dentro del pecho
beso la postrimera
orla de su ropaje.*

⁹ *Gedichte*. 1882, p.331.

*¿Que distinción existe
entre dioses y hombres?
Sólo que olas múltiples
surgen de aquéllos como
una eterna corriente:
a nosotros nos alzan
las olas, nos devoran
y desaparecemos.*

*[Quando o antigo Pai
Com sua mão serena
Semeia sobre a terra
Raios abençoados
Brotados de barulhentas nuvens,
Com infantil pavor dentro do peito
Beijo as orlas de suas vestes*

*Que distinção existe entre os deuses e os homens?
Somente que as múltiplas ondas
surgem daqueles como uma eterna corrente:
A nós nos lançam as ondas,
nos devoram e desaparecemos].*

Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg)
(1772-1801)

Leeuw (p. 357s) escolhe duas lindas poesias de Novalis para concluir seu capítulo sobre a fenomenologia do sacramento:

*Pocos conocen el misterio de amor,
pocos son los que sienten esa insatisfacción
y esa eterna sed.
El sentido divino de la última cena
es un enigma para los sentidos terrestres.
Pero aquel que, en cierta ocasión,
de ardorosos y amados labios
sorbí el aliento de la vida,
aquel a quien la llama santa
el corazón fundió en olas temblorosas,
aquel que abrió los ojos y midió
con ellos la insondable profundidad del cielo,
comerá de su cuerpo, y de su sangre
beberá eternamente.*

*[Poucos são os que conhecem o mistério do amor,
são poucos os que sentem essa insatisfação
e essa eterna sede.*

*O sentido divino da última ceia
É um enigma para os sentidos terrestres.
Mas aquele que, em certa ocasião
De ardorosos e amados lábios
Sorveu o alento da vida,
Aquele a quem a chama santa
o coração fundiu nas ondas tenebrosas,
Aquele que abriu os olhos e mediu
com eles a insondável profundidade do céu
Comerá do seu corpo, e de seu sangue
Beberá eternamente].*

*Desde la yerba y desde la roca, el mar, la luz,
su infantil rostro resplandece.
En las cosas, en todas, no habrá de reposar jamás su acción
infantil ni su ardiente amor.
Se adhiere, sin guardar consciencia de sí mismo,
con firmeza infinita, al pecho de los hombres.
Niño para sí mismo y Dios para nosotros,
nos ama a todos con toda la fuerza de su corazón.
Para nosotros tornase en alimento y en bebida
y la mejor acción de gracias la advierte en la fidelidad.*

*[Desde a erva até a pedra, o mar, a luz
Seu infantil rosto resplandece
Nas coisas, em todas elas, não terá que repousar jamais sua ação
infantil nem seu ardente amor.
Se adere, sem guardar consciência de si mesmo,
com firmeza infinita, ao peito dos homens.
Menino para si mesmo e deus para nós,
Ama-nos a todos com toda a força de seu coração.
Para nós se torna alimento e bebida
E a melhor ação de graças a recomenda na fidelidade].*

Emily Brontë

(1818-1848)

*Oh! dreadful is the shock —intense the agony—
When the ear begins to hear, and the eye begins to see;
When the pulse begins to throb, the brain to think again;
The soul to feel the flesh, and the flesh to feel the chain.*

*[Oh! é terrível o golpe - intensa a agonia -
Quando o ouvido volta a ouvir, e o olho volta a ver;
Quando começa a latir o pulso, e o cérebro a pensar de novo;
E a alma a suportar a carne, e a carne a sentir as correntes].*

O tema do êxtase místico em que se experimenta a plenitude divina é ilustrado com parte do poema *The Prisoner* (Outubro de 1845), da poetisa inglesa, *Emily Brontë*. Aqui Leeuw (p. 472) compara a violência do êxtase com a embriaguês e suas conseqüências.

.oOo.

Essas marcantes poesias que relacionam experiências religiosas àquelas de ordem estética e literária escritas por poetas situados na tradição cristã e metafísica, recolhidas do célebre livro acadêmico de Van Der Leeuw, pedra fundamental da fenomenologia da religião, mostra como o discurso poético estabelece campos de afinidade e pontos comuns de referência entre saberes, arte, teologia e a ciência moderna.

RESENHA

REVIEW

E se ciência e religião fizessem as pazes?

And if science and religion make amends?

Janaina Alexandra Capistrano da Costa – UFT

LOPES JR., Orivaldo Pimentel; LUIZ, Ronaldo Robson; SILVA, Anaxsuell Fernando (Org.). **Mythos-logos: uma epistemologia dos estudos da religião**. 1. ed. Curitiba: CRV, 2011.

O título da presente resenha constitui-se numa pergunta tomada de empréstimo de recente campanha promovida a nível nacional pelo canal educativo Futura. Campanha esta que veiculou uma série de pequenos filmes através dos quais eram apresentadas questões que sempre começavam pelas palavras “e se” e estavam associadas a determinadas imagens. “E se o mundo tivesse onze dimensões? E se fosse possível prever o futuro?” Indagava-se.

O público atingido por tal difusão, certamente não foi um grupo seletivo de intelectuais, mas sim uma parte importante da população que veria na televisão um recurso para a educação. Assim, podemos entender que a estratégia midiática mobilizada nesse caso tentava oferecer um conteúdo que essas pessoas assimilariam com certa facilidade e que as instigaria a explorar as hipóteses suscitadas.

Especificamente na pergunta: E se ciência e religião fizessem as pazes? Toma-se como certa a existência de uma pugna entre ciência e religião que faz parte do cotidiano dos telespectadores, ou seja, trata-se de um conflito naturalizado. Além disso, a superação deste conflito é colocada de forma hipotética, sugerindo uma possibilidade, talvez ansiada por quem assiste. A imagem ligada à frase é a do cientista Albert Einstein. O que nos faz pensar, no por que da escolha dessa imagem.

Muito provavelmente a imagem de Einstein representa uma idéia universal de ciência, é difícil vê-la e não associá-la à palavra cientista. Isso estaria insinuando que uma resposta poderia ser encontrada pelo pensamento científico? O certo é que Albert Einstein foi um dos raros pesquisadores que realmente refletiram sobre uma aproximação necessária entre ciência e religião.

Para ele ciência e religião são complementares, a oposição existente entre elas nada mais é do que o produto da aspiração do homem moderno em substituir uma crença pela crença na promessa científica. Segundo Einstein, o conhecimento objetivo não garante por si só o vigor de um conjunto de valores que possa orientar a conduta humana no sentido da construção da tolerância e de uma sociedade melhor para todos. A religião seria a esfera privilegiada onde podem ancorar-se as metas suprapessoais do homem, ou seja, as metas humanitárias, e o *dever ser* presente em todo pensamento humanista, pois é nela onde reside com profundidade a convicção na superioridade do significado destes itens.

Engajada nesse debate tão pertinente e caro à sociedade é que caminha a proposta epistemológica ora trazida pelo recém lançado livro *Mythos-logos: uma epistemologia dos estudos da religião*. Trata-se de uma obra organizada em torno a quatro grandes eixos temáticos, sendo eles: cultura e fenômeno religioso, espiritualidades e experiência-limite, mythos-poiêsis e religião, história e política.

Desde perspectivas específicas esses eixos abordam os entrelaçamentos positivos e disjuntivos existentes entre os dois modos do pensar humano apontados por Morin (1987), o racional-lógico-técnico e o simbólico-mítico-mágico. Sendo que isso parece ser levado a cabo no intuito de, se não resgatar o potencial da religião na promoção da felicidade humana, como sugere o prefaciador da obra resenhada, pelo menos demonstrar a proficuidade da aproximação apaziguada entre ciência e religião.

O primeiro artigo do livro é intitulado *A sociologia da simbolização religiosa: uma perspectiva epistemológica* e trata de um conceito fundamental para a compreensão do fenômeno religioso, o conceito de símbolo, perpassando autores tais como Durkheim, Bourdieu e Geertz. O autor procura demonstrar a relação do símbolo com a vigência do sagrado nas sociedades e, a partir daí, defender a idéia de que não há limites pré-definidos para a vinculação dos sentidos sagrados às ações humanas cotidianas, o que garantiria a historicidade das religiões.

Em *Xangô rezado baixo, Xambá tocado alto*, segundo artigo do livro, a autora expõe resultados de um estudo sobre como os jovens da Nação Xambá de PE, representados pelo grupo musical Bongar, atuam no sentido de demonstrar a importância da sua religião para a sociedade. Assim, notamos através desse texto a presença de um envolvimento desses atores com uma agenda social que compreende a luta pelo respeito inter-religioso e pelo reconhecimento do Estado do valor cultural de sua religiosidade.

Por fim, o último artigo do primeiro bloco, *Pentecostalismo como expressão religiosa do êxodo rural brasileiro*, trata da pungente questão das possíveis relações entre processos sociais amplos, como o êxodo rural e a metropolização, e a formação dos grupos religiosos. Questiona a inserção da religião, por meio do pentecostalismo, reconhecidamente vinculada à tradição, num âmbito profundamente demarcado pela dinâmica da modernização. E como digressão, o autor conclui tratar-se de um formato religioso que assume o movimento de uma cultura em transformação e estruturadora de elementos arcaicos e emergentes.

O segundo bloco de artigos do livro é composto por três textos que, embora tratem de fenômenos oriundos de contextos diversos, se ligam por realizarem reflexões acerca das noções de cura, doença e morte. O artigo *Tratamento espiritual: cura da alma pelo espiritismo* descreve os resultados de um trabalho de pesquisa, através do qual os autores aplicaram uma metodologia proposta pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira baseada no desenvolvimento acurado de três etapas durante o trabalho etnográfico, *o olhar, o ouvir e o escrever*. A partir daí, foi elaborado um rico e claro panorama do processo de cura desenvolvido no interior do movimento espírita kardecista e das concepções espiritualistas aí presentes.

Já em *Processos sociais e simbólicos a partir de um jazigo* o pesquisador explora o tema da morte desde a ótica social e como produção simbólica de um lugar. O ponto de partida para esse procedimento é um jazigo coletivo localizado na cidade de Juazeiro do Norte no CE e mantido por duas associações religiosas. Para o autor, os indivíduos associados e que sepultam seus entes queridos no jazigo, estabeleceram uma relação de territorialização com a cidade justificada pelo sentido de

sagrado que paira sobre esse locus. Logo, a morte ladeada pelo ultimo abrigo do corpo passou a ser encarada como “coroação da vida”, reforçando e reatualizando os laços comunitários.

Outro texto exemplar naquilo que diz respeito às propostas metodológicas de exame do fenômeno religioso é *Morte e espiritualidade: registros de um caderno de campo*. Neste texto as autoras exploram o uso do instrumento caderno de campo, numa pesquisa sobre as concepções que os sujeitos que se qualificam como cuidadores-familiares de crianças/adolescentes com câncer têm sobre a morte. O local onde foram registradas tais concepções, foi o Núcleo de Apoio à Criança com Câncer do Estado da Paraíba situado na capital João Pessoa. Desta feita, por meio dos discursos dos acompanhantes presentes nesse lugar, a pesquisa verificou o papel central que cumpre a espiritualidade na definição dos sentidos que estes dão à morte, bem como no norteamo de suas ações face a experiência vivenciada.

O terceiro e quarto eixos do livro, *mythos-poiêsis e religião, história e política* respectivamente, incluem dois artigos cada um. No artigo *Mitopoiêsis e literatura*, a autora avulta uma instigante discussão sobre as afinidades entre as dimensões da poiêsis, do mito e da literatura. Tais afinidades, entretanto, são percebidas por meio de operações aparentemente tênues, mas que desvelam sua avidez no movimento, como por exemplo, no movimento de desentranhamento do mito realizado pela poiêsis no campo das expressões da subjetividade humana. A literatura, por sua vez, beberia sedenta nesta fonte(re)organizando as informações colhidas através da linguagem e da narrativa. Nesse sentido Ilza Matias, a autora, escreve: “Desintegrando, desmontando, criticando, o trabalho do escritor performa o mito, encena-o no jogo com a linguagem e assume enunciações irônicas, transmuta-o com a máscara”. Finalmente, um conjunto de referências literárias reproduzido e analisado pela autora a partir desse ponto de vista, exemplifica para o leitor como a literatura pode representar uma ponte entre o *mythos* e o *logos* manifesto na espacialização da narrativa.

Pistas para a compreensão da homofobia no cristianismo: uma discussão a partir de Daniel Borrillo constitui-se no segundo e ultimo artigo do quarto eixo, e proporciona um conteúdo duplamente importante, primeiro porque contribui para preencher uma lacuna nos estudos da religião que geralmente se abstêm de tratar tema tão espinhoso como a homofobia presente no âmbito das instituições religiosas. Em segundo lugar, porque possui como base de análise uma obra pertencente a um gênero literário caracterizado por certa maleabilidade plástica, o ensaio *Homofobia* do autor argentino Daniel Borrillo. Isso não quer dizer que este último aspecto diminua em algum sentido tal fonte e o estudo ora apresentado, mas sim que talvez justamente em virtude dessa plasticidade, dito ensaio permita-se dizer o interdito. Após uma rápida, mas elucidante apresentação do conteúdo da obra de referência, o autor do artigo faz uma incursão pelas origens do ódio homofóbico cristão, demonstrando para o leitor sua relação com o projeto político heterossexista das sociedades modernas.

No derradeiro eixo temático do livro, para quem já se indagou sobre as prováveis relações entre o crescimento das redes de rádio e TV evangélicas e o crescimento da representação político-institucional desse grupo religioso, o artigo *Os evangélicos na política: um olhar através das ondas do rádio* pode oferecer respostas plausíveis. Diferentemente do que se possa imaginar, não se trata apenas de uma relação estritamente utilitária, o autor revela que essa conexão estabelece-se num patamar além, ao se constituir desde uma mudança de paradigma e de mentalidade ocorrida entre os evangélicos na segunda metade do século XX.

Enfim, o artigo *O fenômeno religioso e a sociedade civil: provocações gramscianas* representa uma contribuição ao debate estritamente teórico, já que faz uma explanação da teoria do Estado em Gramsci e conduz a uma discussão em torno do protagonismo assumido pelo âmbito da cultura na perspectiva marxista do pensador italiano. Em decorrência, qualquer transformação social objetivada nas sociedades modernas deverá necessariamente perpassar uma reforma intelectual e social. E é neste ponto que a religião adquire protagonismo, pois aí ela poderia atuar tanto como uma ideologia repressora quanto como um manancial de valores populares.

REFERÊNCIAS

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Tradução de H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

MORIN, Edgard. **O método III: o conhecimento do conhecimento I**. Portugal: Publicações Europa-América, 1987.

DOSSIÊ DOS AUTORES

DOSSIER OF AUTHORS

Dossiê dos Autores

ALBERTO FILIPE RIBEIRO DE ABREU ARAÚJO

Doutor em Educação, na área de especialização em Filosofia da Educação, no ano de 1994. Professor Catedrático do Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física do Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga-Portugal) e Investigador integrado do Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação (IE) da Universidade do Minho (UM) - Braga - Portugal. Áreas de interesses: Filosofia da Educação, História das Ideias Pedagógicas e, muito particularmente, no domínio da Filosofia do Imaginário Educacional onde é reconhecido internacionalmente como especialista confirmado. **Últimas publicações:** coorganizador e autor: *Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand. Orientations et innovations* (Bruxelles, E.M.E, 2011); coautoria: *Gilbert Durand: imaginário e educação* (Intertexto, Niterói, 2011); coautoria: *As Lições de Pinóquio: estou farto de ser sempre um boneco* (CRV, Curitiba, 2012). E-mail: afaraujo@ie.uminho.pt

ANNA CHRISTINA FREIRE BARBOSA

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, Mestre em Economia pela Universidade Federal de Ceará/UFC (2003), Mestre em Sociologia (2004) e Especialista em Políticas Públicas e Gestão de Serviços Sociais (1998) pela Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. Professora assistente da Universidade do Estado de Bahia/UNEB. Líder do Grupo de pesquisa Direito e Sociedade UNEB/CNPq. Desenvolve pesquisas em temas relativos a sociabilidades, subjetividades, violência de gênero, demandas para produção e consumo no agronegócio. **Últimas publicações:** *O Poder Judiciário no imaginário do ativismo de gênero* (Anais Simposio Nacional Democracia e Desigualdades UNB/IPOL, 2012); *Las concepciones de la justicia en las políticas públicas brasileñas* (Anais V Simposio Internacional Jusmenacu: 'Cultura Y Justicia', CCHS/CSIC, Madrid, 2012). E-mail: acbarbosa@uneb.br

BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS

Cursou o Doutorado em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973). Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Distinguished Legal Scholar da Universidade de Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick. É também Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. **Últimas publicações:** *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, 2011; *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, 2010.

BRUNO CÉSAR FERREIRA DE BARROS CORREIA

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2008), Mestre em Ciências Sociais pela UFRN, 2011 e Doutorando em Ciências Sociais pela mesma instituição. Áreas de interesse: Sociologia e Antropologia da Religião e da violência. É docente na rede privada de ensino secundarista de Natal-RN. Foi um dos organizadores dos 1º e 2º Seminário Epistemológico de Estudos da Religião, evento nacional realizado na UFRN. É autor da dissertação de Mestrado intitulada: *Igrejas Evangélicas e Atuação Social no Bairro de Felipe Camarão em Natal-Rn*. E-mail: bcfbc7@yahoo.com.br

CARLOS ALBERTO GENZ

Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Especialista em Educação Ambiental pela Unilasalle. Professor de Biologia e Ciências do Colégio Militar de Porto Alegre, Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo-RS, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Áreas de interesses: ambientalização da religião, educação ambiental, ambiente e sociedade. E-mail: betogenz@terra.com.br

CARLOS H. CERDÁ

Dr. en Sociología por la Universidad de Belgrano y Lic. En Teología por la Universidad Adventista del Plata - UAP/Argentina. Secretario de Extensión y Director de la Escuela de Estudios Virtuales de la Universidad Adventista del Plata. Desempeño docente actual: a) Grado: Profesor titular de “Investigación Guiada I y II”, “Tesis”, “Política Internacional” y “Problemática Social, Política y Económica Contemporánea”; b) Posgrado: Profesor titular de “Ética Bíblica”, “Ética Cristiana” y “Sociología Latinoamericana y Misión” en el doctorado en teología de la UAP. **Últimos desempeños en investigación:** a) artículos: *Perspectiva hermenéutica de la influencia del Espíritu Santo en la formación de la conciencia religiosa* (revista científica Davar Logos, v. 11, n. 1, p. 81-91, 2012); b) capítulos de libros: *Clifford Geertz (1926 - 2006). La antropología interpretativa* (libro compilado por Marta Fernández. “Pensadores sociales contemporáneos”. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2009, p. 61-93). E-mail: secextension@uap.edu.ar

DANNYEL BRUNNO HERCULANO REZENDE

Graduado e Pós-Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN (Mestrado Acadêmico pelo PPGCS). Estudante de Direito pela UFRN (Centro de Ensino Superior do Seridó/CERES - Caicó). Membro da Base de Pesquisa Cultura, Política e Educação/UFRN e integrante do Grupo de Pesquisa Mythos-Logos/UFRN. Áreas de interesse: Democracia, Estudos Eleitorais e interfaces Mídia e Política e Religião e Política. **Últimas publicações:** *Da Evangelização à Participação Sociopolítica* (I Conferência Nacional de Políticas Públicas Contra a Pobreza e Desigualdade, Natal, 2010); *Desenvolvendo Ações e Construindo Saberes: o cinema como práxis sociopolítica* (Revista Ciência em Extensão, v. 8, 2012). E-mail: drezende@bol.com.br

FAGNER TORRES DE FRANÇA

Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2005), Mestre em Ciências Sociais pela UFRN e doutorando em Ciências Sociais pela mesma instituição. Áreas de interesse: Artes; Complexidade; Comunicação; Cultura; Política. Últimas publicações: *Uma vila entre Bauman e Sloterdijk* (Revista Inter-legere, UFRN, v. 08, p. 1-14, 2011); *Deleuze e a Literatura: uma conferência de Roberto Machado* (Revista Inter-legere, v. 4, p. 1-1, 2008). E-mail: fagnertf@yahoo.com.br

IDUÍNA MONT'ALVERNE CHAVES

Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo/USP em 1998. Professora associada do departamento Sociedade, Conhecimento e Educação/SSE, da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense/UFF e pesquisadora integrada ao Programa de Pós-graduação em Educação/UFF. Áreas de interesse: Antropologia das organizações e da Educação, Epistemologia da Complexidade e, no domínio da Filosofia do Imaginário. **Últimas publicações:** *O professor e a violência nas escolas: entre o poder e a potência*; *Histórias de vida e formação: cultura, imagens e simbolismos*; *Imaginário e narrativas infantis: a dimensão imagética na "construção de si" e da cultura escolar e Quem quiser que conte outra*.

E-mail: iduina@globo.com

ILZA MATIAS DE SOUSA

Possui graduação em Letras, pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1974), na área de Português-Latim; especialização em Letras, na área de concentração em Lingüística, pela Universidade Federal de Minas Gerais (1980); Mestrado em Letras, na área de concentração em Literatura Brasileira, pela Universidade Federal de Minas Gerais (1987); Doutorado em Letras, na área de concentração em Literatura Comparada, pela Universidade Federal de Minas Gerais (1993) e Pós-Doutorado, realizando estágio na Pós-Graduação em Letras da PUC/MINAS (2003). Atualmente é professor Associado I da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Letras, mas com caráter multidisciplinar, em estudos da modernidade e pós-modernidade. **Últimas publicações:** coautoria: *René Magritte: pintor-escritor-crítico*. (Fronteiras, São Paulo, v. 01, p. 01, 2012); coautoria: *Lewis carroll in tim burton s land: an analysis of alice in wonderland*. (Revista Interfaces, UFRJ, v. 1, p. 66-75, 2011); autoria: *Jean Genet, nem santo, nem mártir, o lírico de si: para uma poética homerótica*. (Bagoas: Revista de Estudos Gays, v. 4, p. 187-210, 2010). E-mail: ilzamsousa@yahoo.com.br

JAIR ARAÚJO DE LIMA

Graduado em Ciências Sociais pela UFRN, especialista em Psicologia Organizacional e do Trabalho (PUC/MG) e membro do Grupo de Pesquisa Mythos-Logos da UFRN. **Últimas publicações:** *Esquizoanálise aplicada à educação: introdução ao Estudo Político-Linguístico da Educação Brasileira* (Revista Eletrônica "Inter-Legere", UFRN, n. 7).

E-mail: jairpopper@yahoo.com.br

JANAINA ALEXANDRA CAPISTRANO DA COSTA

Graduada em Ciências Sociais, mestre em Sociologia e doutoranda em Ciências Sociais.
E-mail: janacapis@yahoo.es

JOSÉ AUGUSTO LOPES RIBEIRO

Professor de Filosofia do Ensino Secundário, Mestre em Ciências da Educação, área de especialização em Desenvolvimento Curricular e investigador colaborador do Centro de Investigação em Educação (CIEd) do Instituto de Educação (IE) da Universidade do Minho (UM) – Braga – Portugal. Áreas de interesse: Filosofia da Educação e Filosofia do Imaginário Educacional. **Últimas Publicações:** coautoria: *As Lições de Pinóquio: estou farto de ser sempre um boneco* (CRV, Curitiba, 2012).
E-mail: jauribeiro@gmail.com

LUCIANA CARLOS CELESTINO

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN, 2011), Mestre em Ciências Sociais pela UFRN (2003), e Graduada em Comunicação Social pela UFRN (2000). Atuou como professora na Universidade Potiguar lecionando em Jornalismo, Publicidade e Propaganda, Cinema, Design Gráfico e Pedagogia. Atualmente ministra disciplinas nas Pós-Graduações de várias faculdades. É pesquisadora e membro do Grupo Mythos-Logos (UFRN), com ênfase em Antropologia da Religião, Arte, Estética, Mitologia, Narrativas, Literatura Popular e Comunicação. **Últimas publicações:** capítulo: *Teodora e Porcina: faces simbólicas em narrativas de mulheres sábias*. (Livro organizado por Bertulino José de Souza e Helder Cavalcante Câmara. Imaginário: novos desafios, novas epistemologias. Coimbra: Pantone 4, 2012); artigo: *História da Donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da alma selvagem* (Cronos, Natal, UFRN, v. 8, p. 275-284, 2007).
E-mail: luzceleste@bol.com.br

MARIA CONCEIÇÃO DE ALMEIDA

Professora Titular do Departamento de Fundamentos e Políticas da Educação do Centro de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte desde maio de 2010. Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1979). Graduada em Sociologia e Política pela Fundação Jose Augusto (1972). Coordenadora do Grupo de Estudos da Complexidade, primeiro ponto brasileiro da Cátedra itinerante Unesco “Edgar Morin” na UFRN. Colaboradora e consultora da Multiversidad Mundo Real Edgar Morin. Membro da Cátedra itinerante Unesco “Edgar Morin” – Universidad Del Salvador/Instituto Internacional para o Pensamento Complexo. Tem experiência na área de antropologia e complexidade, com ênfase em Epistemologia, atuando principalmente nos seguintes temas: complexidade, educação, cultura, ciência e conhecimento. **Últimas publicações:** *A filosofia como aprendizagem para a vida*. (Jornal Fuxico, v. 24, p. 7-9, 2012; coautoria: *Nas*

trilhas dos campos dos Tabajaras: botânica e literatura. (European Review of Artistic Studies, v. 3, p. 89-101, 2011); *Edgar Morin em tres tiempos*. (Estudios filosofia historia e letras, v. 1, p. 9-21, 2010).
E-mail: calmeida17@hotmail.com

NILDO VIANA

Professor da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás; Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília. **Últimas publicações:** *Psicoanalisis y Materialismo Histórico* (Madrid, Cultivalibros, 2013); *Quadrinhos e Crítica Social: o universo ficcional de Ferdinando* (Rio de Janeiro, Azougue, 2013); *Cinema e Mensagem: análise e assimilação* (Porto Alegre, Asterisco, 2012); *Karl Korsch e a Concepção Materialista da História* (Florianópolis, Bookess, 2012); *Rosa Luxemburgo e a Autogestão Social* (Florianópolis, Bookess, 2012); *Introdução à Sociologia* (Belo Horizonte, Autêntica, 2ª edição, 2011); *Cérebro e Ideologia* (Jundiaí, Paco Editorial, 2010).
E-mail: nildo@nildoviana.com

ORIVALDO PIMENTEL LOPES JR.

Coordena o Grupo de Pesquisa “Mythos-Logos: Religião. Mito e Espiritualidade”. É Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tendo doutorado em Ciências Sociais pela PUC-SP e bolsa sanduíche na Drew University, NJ. Defendeu tese sobre a relação entre Ciência e Religião especialmente nos estudos acadêmicos da Religião; mestrados em Ciências Sociais pela UFRN e em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Graduação em Letras e Teologia (EST). **Últimas publicações:** *Uma Auto-Eco-(Hiero) Organização* (In: Religião, política, poder e cultura na América Latina /Organizadores: Kathlen Luana de Oliveira; Iuri Andréas Reblin; Valério Guilherme Schaper; Eduardo Gross e Vítor Westhelle – São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012); *Igrejas evangélicas como agentes de transformação social em Natal-Rio Grande do Norte (RN), Brasil* (In: Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques, 2013);
E-mail: orivaldojr@yahoo.com.br

NORMAS PARA
PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

STANDARDS FOR PUBLISHING ARTICLES

Normas para publicação

A CRONOS, revista semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (CCHLA/UFRN) é um periódico de publicação semestral, interdisciplinar, de circulação nacional e internacional. A Cronos aceita originais em português, em inglês, francês e em espanhol, em forma de artigos, ensaios e resenhas. A revista também publica entrevistas com cientistas sociais nacionais e internacionais, além de dossiês.

Os trabalhos enviados são apreciados pelos/as editores/as da revista e por consultores/as *ad hoc*. Todos os textos passam por uma revisão gramatical feita por profissionais.

1) A submissão é realizada totalmente por meio eletrônico, em nossa página eletrônica:

<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/cronos>

Na página da Revista Cronos, selecionar a aba “Cadastro”. Após a realização do cadastro, o passo seguinte será a submissão do texto (artigo, resenha, entrevista).

2) O nome do/a autor/a **não** deverá aparecer no corpo do artigo, para garantir o anonimato no processo de avaliação.

3) Os artigos apresentados devem ser entregues digitados em Times New Roman, espaço duplo e fonte 12.

4) As ilustrações devem ser inseridas no corpo do texto, em arquivo separado, com indicações claras ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. São elas: tabelas, quadros e figuras (gráficos, mapas, fotografias, organogramas, etc.).

5) Os **artigos** deverão ter até 9 mil palavras ou 45 mil caracteres (aproximadamente 25 laudas, papel A4), incluindo as referências, notas e tabelas. Devem vir acompanhados de resumo e abstract (no máximo 10 linhas) e palavras-chave (máximo cinco) em português e em inglês, e o título em português e inglês. Os **ensaios** deverão ter até 6 mil palavras ou 30 mil caracteres, e as **resenhas** de 5 a 10 mil caracteres incluindo os espaços.

6) Os seguintes itens devem ser observados na elaboração dos textos:

a) aspas duplas para citações com até três linhas;

b) as citações com mais de três linhas devem ser destacadas com recuo de quatro centímetros da margem esquerda, com fonte do tipo Times New Roman 11 e sem aspas.

c) aspas simples para palavras com emprego não convencional e para indicar citação no interior de citação;

d) itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações;

e) as notas explicativas devem ser de pé de página e numeradas. Sugere-se a utilização econômica das mesmas;

f) as fontes das quais foram extraídas as citações devem ser indicadas no corpo do texto, logo após a citação, e contendo apenas os seguintes dados, entre parênteses: SOBRENOME DO(A) AUTOR(A), ano de publicação da obra, número de página(s) da citação.

Exemplo: (FOUCAULT, 2008, p. 93);

g) na primeira menção de cada autor/a citado/a no texto, deve constar também o prenome;

h) a lista de referências completa deve ser apresentada ao final do texto;

i) na lista final de referências indicar o prenome dos autores e não apenas a inicial.

7) As Referências obedecerão aos seguintes critérios:

a) **Livro:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A DA OBRA, Prenomes. **Título da obra:** subtítulo. Local de Publicação: Editora, ano de publicação.

Exemplo:

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2008.

b) **Capítulo de livro:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A DO CAPÍTULO, Prenomes. Título do capítulo: subtítulo. In: SOBRENOME DO/A AUTOR/A DA OBRA, Prenomes. **Título da obra:** subtítulo. Local de Publicação: Editora, ano de publicação. Páginas inicial e final do capítulo.

Exemplo:

CANÊDO, Letícia Bicalho. Aprendendo a votar. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla (Org.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 517-543.

c) **Artigo de periódico:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A DO ARTIGO, Prenomes. Título do artigo: subtítulo. **Título do Periódico**, número do volume, número do fascículo, páginas inicial e final do artigo, mês e ano.

Exemplo:

TAKEUTI, Norma Missae. Da solidão imposta a uma solidão solidária. **Cronos:** Revista do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/UFRN, v. 5/6, n. 1/2, p. 35-46, jan./dez. 2004/2005.

d) **Dissertações e Teses:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A, Prenomes. **Título da obra:** subtítulo. Ano de apresentação. Categoria (Grau e Área de Concentração) – Instituição, Local.

Exemplo:

DINIZ, Carmen Simone G. **Entre a técnica e os direitos humanos: possibilidades e limites da humanização da assistência ao parto**. 2001. Tese (Doutorado em Medicina Preventiva) – Programa de Pós-Graduação em Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina da USP, São Paulo.

e) **Trabalhos apresentados em eventos científicos:** SOBRENOME DO/A AUTOR/A DO TRABALHO, Prenomes. Título do trabalho. In: NOME DO EVENTO, Número da edição do evento, Cidade onde se realizou o evento. **Anais...** Local de publicação: Editora, Ano de publicação. Páginas inicial e final do trabalho.

Exemplo:

PRADO, Danda. Maternidade: opção ou fatalidade? In: SEMINÁRIO SOBRE DIREITOS DA REPRODUÇÃO HUMANA, 1., 1985, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ALERJ/Comissão Especial dos Direitos da Reprodução, 1985. p. 26-29.

08) No caso de inserção de imagens (fotos, gravuras, quadros, etc.), a responsabilidade pelo encaminhamento dos trâmites relativos aos direitos de reprodução será dos/as autores/as dos artigos e dos ensaios.

09) As imagens devem ser enviadas no formato tiff, resolução de 300 dpi, tamanho de 23 x 16 cm, em gray scale e em arquivo separado do texto. Imagens fora dessas especificações não poderão ser utilizadas.

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

Publishing rules

The semiannual magazine CRONUS Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (CCHLA/UFRN) is a semi-annual journal, interdisciplinary, and international circulation. The Cronos accepts originals in Portuguese, English, French and Spanish, in the form of articles, essays and reviews. The magazine also publishes interviews with social scientists, as well as national and international issues.

The submissions are assessed by the editors of the journal and by consultants/ad hoc information. All texts undergo a grammar review done by professionals.

1) The submission is performed entirely by electronic means, on our home page:

<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/cronos>

On the page of the magazine Cronus, select the “register” tab. After the completion of registration, the next step will be the submission of the text (article, book review, interview).

2) The name of the author/or should not appear in the body of the article, to ensure that the evaluation process.

3) The papers presented should be submitted typed in Times New Roman, double spacing and font 12.

4) The illustrations should be included in the body of the text, in a separate file, with clear indications in the text, of the locations in which should be included. They are: tables, tables and figures (graphs, maps, photos, charts, etc.).

5) Articles should be up to 9 thousand words or 45 thousand characters (approximately 25 pages, A4 paper), including bibliographical references, notes and tables. Must be accompanied by summary and abstract (maximum of 10 lines) and keywords (maximum five) in Portuguese and in English, and the title in Portuguese and English. The test shall be up to 6 thousand 30 thousand words or characters, and reviews of 5 to 10 000 characters including spaces.

6) The following items should be observed in the preparation of texts:

a) double quotation marks for quotes with up to three lines;

b) the citations with more than three lines should be highlighted with 4 cm indentation from the left margin, type font Times New Roman 11 and no quotes.

c) single quotes for words with non-conventional job and to indicate quotation within quotation up to three lines;

d) italics for foreign words, neologisms, and titles of works and publications;

e) the explanatory notes should be numbered and footnote. It is suggested the economic use of the same;

f) the sources from which was extracted the quotes must be indicated in the body of the text, right after the quote, and containing only the following data, in parentheses: AUTHOR'S SURNAME, year of publication, page number (s) of service;

Example: (FOUCAULT, 2008, p. 93).

g) the first mention of each author cited in text/, shall include also the given name;

h) the list of full bibliographic references must be presented at the end of the text;

i) in the final list of references, indicate the name of the authors and not just the initial.

7) References shall be subject to the following criteria:

a) **Book**: SURNAME OF THE AUTHOR OF THE WORK, Given Names. **Title**: subtitle. Place of publication: Publisher, year of publication.

Example:

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2008.

b) **Book chapter**: SURNAME OF THE AUTHOR OF THE CHAPTER, Given Names. Chapter title: subtitle. In: SURNAME OF THE AUTHOR OF THE WORK, Given Names. **Title**: subtitle. Place of publication: Publisher, year of publication. Starting and ending pages of the chapter.

Example:

CANÊDO, Leticia Bicalho. Aprendendo a votar. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla (Org.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 517-543.

c) **Journal article**: SURNAME OF THE AUTHOR OF THE ARTICLE, Given Names. Title: subtitle. **Journal title**, volume number, issue number, starting and ending pages of the article, month and year.

Example:

TAKEUTI, Norma Missae. Da solidão imposta a uma solidão solidária. **Cronos**: Revista do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/UFRN, v. 5/6, n. 1/2, p. 35-46, jan./dez. 2004/2005.

d) **Dissertations and theses**: SURNAME OF THE AUTHOR, Given Names. **Title**: subtitle. Year presentation. Category (Degree and Area of Concentration) – Institution, Location.

Example:

DINIZ, Carmen Simone G. **Entre a técnica e os direitos humanos**: possibilidades e limites da humanização da assistência ao parto. 2001. Tese (Doutorado em Medicina Preventiva) – Programa de Pós-Graduação em Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina da USP, São Paulo.

e) **Papers presented at scientific events:** SURNAME OF THE AUTHOR OF THE WORK, Given Names. Title of work. In: NAME OF THE EVENT, Number of the edition of the event, City where they held the event. **Anais...** Place of publication: Publisher, Year of publication. Starting and ending pages of the work.

Example:

PRADO, Danda. Maternidade: opção ou fatalidade? In: SEMINÁRIO SOBRE DIREITOS DA REPRODUÇÃO HUMANA, 1., 1985, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ALERJ/Comissão Especial dos Direitos da Reprodução, 1985. p. 26-29.

08) In the case of inserting images (photos, prints, paintings, etc.), responsibility for the delivery of reproductive rights procedures will be of/the authors (s) of articles and essays.

09) Images should be submitted in tiff format, 300 dpi resolution, size of 23 x 16 cm, on gray scale and in a separate text file. Images out of these specifications may not be used.

Email: cronos@cchla.ufrn.br

SUMÁRIOS ANTERIORES

PREVIOUS SUMMARIES

SUMÁRIO

Cronos – Volume 1 – Número 1 – janeiro/junho 2000

DOSSIÊ CÂMARA CASCUDO

Francisco de Assis de Sousa Lima – Conto popular: o legado de uma tradição

Gilberto Felisberto Vasconcellos – O ensaio de Luís da Câmara Cascudo na interpretação da cultura brasileira

Ilza Matias de Sousa – Câmara Cascudo e a história dos nossos gestos: o homem, um signo

Vânia de Vasconcelos Gico – Luís da Câmara Cascudo e o conhecimento da tradição

ARTIGOS

Norma Takeuti (Org.) – Desafios sociais e abordagens sócio-clínicas: por V. de Gaulejac

Robert Austin – Neoliberalismo y renovacion pos dictatorial em la educacion superior chilena, 1989-1997

SUMÁRIO

Cronos – Volume 1 – Número 2 – julho/dezembro 2000

DOSSIÊ VISÕES DO BRASIL

Brasília Carlos Ferreira – Antonio Candido: um homem simples

Dalcy da Silva Cruz – Caio Prado Júnior: uma nova possibilidade de olhar o Brasil

Marta Maria de Araújo – Um capítulo da história intelectual dos anos de 1930 aos de 1950 e a presença de Anísio Teixeira

Ana Laudelina Ferreira Gomes – Auta de Souza e a escrita feminina nos oitocentos

Afonso Henrique Fávero – Pedro Nava: um memorista e tanto

Tânia Elias Magno da Silva – Imagens da fome e o itinerário intelectual de Josué de Castro

Idilva Maria Pires Germano – Nações de papel: livros e povos

ARTIGOS

Maria da Conceição Xavier de Almeida – O ensino das Ciências Sociais no Brasil

Norma Takeuti – Imaginário Social “mortífero”: a questão da delinquência juvenil no Brasil

Maria Helena Braga e Vaz da Costa – A cor no cinema: signos da linguagem

SUMÁRIO

Cronos – Volume 2 – Número 1 – janeiro/junho 2001

DOSSIÊ TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO

Brasília Carlos Ferreira – Trabalhadores e cidadania: metamorfoses sindicais

Eleonora Tinoco Beaugrand – A nova economia e a frágil euforia por mais empregos

Cristiano German-Acess Denid: marginalização na era da informação

Alexandre Carneiro de Souza – As dimensões do trabalho

Dinah dos Santos Tinôco – As políticas de emprego: uma abordagem comparativa das principais medidas de combate ao desemprego no Brasil

Edilson José Graciolli – Reestruturação produtiva e movimento sindical

Aldenôr Gomes da Silva – Irrigação informatizada: a fase superior da automação do trabalho na agricultura moderna

Henrique Caetano Nardi – Dois cenários, duas gerações: os impactos da reestruturação produtiva nos processos de subjetivação

ARTIGOS

Vincent de Gaulejac – A gênese social dos conflitos psíquicos

Pedro Vicente Costa Sobrinho – Revendo uma certa literatura sobre a imprensa alternativa no Brasil

Daniele Gugelmo Dias – Aplicando a sistêmica à composição dos séculos

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – Enraizamento, pertença e ação cultural

SUMÁRIO

Cronos – Volume 2 – Numero 2 – julho/dezembro 2001

DOSSIÊ COMPLEXIDADE – CAMINHOS

Maria da Conceição Xavier de Almeida – Reforma do pensamento e extensão universitária

Edgar Morin – A suportável realidade

José Luiz Salana Ruiz – Sobre el concepto de complejidad: de lo insimplificable a la fraternidad amante

Juremir Machado da Silva – Da impossibilidade do método

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior – As ciências do diálogo

Edgard de Assis Carvalho – Tecnociência e complexidade da vida

Henri Atlan – Viver e conhecer

ARTIGOS

Jean Philippe Bouilloud – Recepção e sociologia

Beatriz Maria Soares Pontes – Globalização, processo produtivo e território

Maria Helena Braga e Vaz da Costa – A face escura do cinema: interpretação sobre o espaço urbano no filme Noir

SUMÁRIO

Cronos – Volume 3 – Numero 1 – janeiro/junho 2002

DOSSIÊ COMPLEXIDADE – MOVIMENTOS

Aldo Aloízio Dantas da Silva – Complexidade e Geografia

Ana Sánchez – Complexidade e Feminismo

Cezar González Ochoa – A dimensão do tempo nas culturas

Gustavo de Castro e Silva – Seis ou sete motivos para o amanhã

Jean Tellez – O sujeito complexo

Lisabete Coradini – Cidades, imagens e desordem

Tereza Mendonça – Complexidade, educação e ética da responsabilidade

ARTIGOS

Michel Maffesoli – É tempo de rebelião!

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica

Almir de Carvalho Bueno – Poder central e autonomia estadual no início da República no Rio Grande do Norte

Francisco Rüdiger – A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

SUMÁRIO

Cronos – Volume 3 – Numero 2 – julho/dezembro 2002

DOSSIÊ EDUCAÇÃO E SOCIEDADE

Anne-Marie Fixot – Educação, cidade e democracia

Evson Malaquias de Moraes Santos – Afetividade e gestão democrática na Escola Pública patrimonialista

José Willington Germano – Imagens da destituição: Os pobres e a educação no Brasil

Melânia Mendonça Rodrigues – Fórum Municipal de Educação de João Pessoa: espaço de participação?

Michel Thiollent – Construção do conhecimento e metodologia da extensão

Norma Missae Takeuti – Os jovens e a “fome de cultura”

Paulo Henrique Martins – Educação, cidadania e emancipação: explorando as teses antiutilitaristas de

Anne-Marie Fixot

Robert Austin e Paulina Vidal – La pared invisible: género, intelectuales y educación superior en Chile en el largo siglo XX

ARTIGOS

Dalva Maria da Mota – Frutas de Sergipe, mercado do Brasil: política de irrigação, agricultura empresarial e trabalho no platô de Neópolis/Sergipe.

Evaldo Vieira – As eleições de 2002 e a vontade popular

Heribert Schmitz – Uma assistência técnica participativa para a agricultura familiar

José Castello – Literatura e jornalismo literário num mundo em fragmentos

Luciano Vasapollo – Integración europea y moderna competencia global: la nueva redistribución territorial del dominio

Marcos Falchero Falleiros – Presépio animado

Maria de Lourdes Patrini – Vida e fatos passados a limpo

SUMÁRIO

Cronos – Volume 4 – Números ½ – janeiro/dezembro 2003

DOSSIÊ GASTON BACHELARD

Adailson Tavares de Macedo – A casa do sertão

Cláudia Netto do Valle – Histórias brasileiras

Elyana Barbosa – Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado

Marly Bulcão – Tempo e matéria na poesia visceral de Lautréamont

Maurício de C. T. Panella – País da infância imóvel

Alvaro de Pinheiro Gouvêa – O feminino em Bachelard: A gênese do devaneio

Ana Laudelina Ferreira Gomes – A demiurgia da mão no cosmos poético de Sertania, de Nivaldete Ferreira

Catarina Sant'Anna – Gaston Bachelard: os índices do dramático no seio do lírico

Fábio Ferreira – O valor ontológico do pensamento bachelardiano

Jean-Jacques Wunenburger – O pensamento rhenano de Gaston Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação?

SUMÁRIO

Cronos – Volume 5/6 – Números ½ – janeiro/dezembro – 2004/2005

DOSSIÊ SOCIOLOGIA CLÍNICA

Norma Missae Takeuti – Apresentação

Eugène Enriquez – Da solidão imposta a uma solidão solidária

Norma Missae Takeuti – O difícil exercício da alteridade

Aécio Gomes de Matos – A democracia na miséria

Vincent de Gaulejac – O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito

Christophe Niewiadomski – Indivíduo pós-moderno, sofrimento psíquico e desafios do trabalho social

José Newton Garcia de Araújo e Maria Mercedes Merry Brito – Loucos pela rua: escolha ou contingência?

Tereza Cristina Carreiro e Cristine M. Mattar – História de vida, subjetividade e violência conjugal

Jean Gabriel Offroy – O prenome e a identidade social: do projeto social e familiar ao projeto parental

ARTIGOS

Maria da Conceição de Almeida – Novos contextos das Ciências Sociais

Celso Frederico – O marxismo de Lucien Goldmann

- Assis Brandão* – As polêmicas de Bobbio com os comunistas italianos
- Maria José de Rezende* – Diferenciação, evolução e mudança social em Fernando de Azevedo
- Marcos M. B. de Mesquita* – O barroco ibero-americano: “ausência de síntese”?
- Maria Célia Leonel, José Antonio Segatto* – Desmandos e violência no sertão rosiano
- John Lemons* – Conservação e uso sustentável da biodiversidade: um portfolio de estudos de caso de regiões áridas da América Latina e do Caribe
- Maria Noel Lapoujade* – Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana
- Soraya Fleische* – Entre silêncios e esperas: uma aproximação do mundo feminino tunisiano através dos filmes de Moufida Tlatli
- Márcio de Oliveira* – Juscelino Kubitschek e a construção de Brasília
- Alan Daniel Freire de Lacerda, Bruno Cesário de Oliveira* – Patronagem e formação de coalizões: o caso da Unidade Popular no RN
- Ivanaldo Santos* – Da gênese à crise do Estado de bem-estar
- Márcio de Lima Dantas* – Valdetário Carneiro: mártir e comediante

SUMÁRIO

Cronos – Volume 7 – Número 1 – janeiro/junho – 2006

DOSSIÊ POLÍTICAS PÚBLICAS

- Vera Schattan Ruas P. Coelho, Ilza Araújo L. de Andrade, Mariana C. Montoya* – Fóruns deliberativos: uma boa estratégia para melhorar nossas políticas sociais?
- Maria do Livramento Miranda Clementino* – Inovando no desenho das relações intermunicipais: o pacto territorial
- Aldenôr Gomes* – A gestão participativa nas políticas públicas: a experiência do Programa Fome Zero no semi-árido nordestino
- Fernando Bastos* – Estabelecidos e *outsiders* nas políticas de crédito: o caso do PRONAF B
- Mónica Isabel Bendini, Pedro Damián Tsakoumagkos* – Las tramas sociales en los procesos de modernización y globalización en los valles frutícolas del río Negro, Argentina
- Lincoln Moraes de Souza* – A agenda e as agendas no Brasil

ARTIGOS

- Elda Rizzo de Oliveira* – Comunicação mediática, modelo biomédico e curas mediúnicas
- Célia Regina Congílio Borges* – Ações governamentais e reestruturações produtivas no Brasil: o mito do Estado mínimo
- Jean Carlo de Carvalho Costa* – Sílvio Romero e a “idéia das três raças”: uma hermenêutica do nacional a partir da categoria *miscigenação*
- Edison Bariani* – Padrão e salvação: o debate Florestan Fernandes x Guerreiro Ramos
- Fernando Bessa Ribeiro, Octávio Sacramento* – Sexo, amor e interesse entre *gringos* e *garotas* em Natal
- Marina Soler Jorge* – Cultura popular, cultura erudita e cultura de massas no cinema brasileiro

SUMÁRIO

Cronos – Volume 7 – Número 2 – julho/dezembro – 2006

DOSSIÊ MODERNIDADE & PÓS-MODERNIDADE: REFLEXÕES

Olgária Matos – Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo

João Emanuel Evangelista – Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos

Michel Maffesoli – Religação imaginal

Renarde Freire Nobre – Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental

Wilma de Nazaré Baía Coelho – Igualdade e diferença na escola: um desafio à formação de professores

Lúcia Leitão – Um traço, muitos riscos

Paulo Roberto Ceccarelli – As repercussões das novas organizações familiares nas relações de gênero

Maria Ruth Sousa Dantas de Araújo – Um lugar onde se situar

ARTIGOS

Benedito Nunes – Volta ao Mito na ficção brasileira

Flavio Lúcio R. Vieira – O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade

Edmilson Lopes Júnior – Os cangaceiros viajam de Hilux: as novas faces do crime organizado no interior do Nordeste do Brasil

Giovanni Alves – Trabalho, técnica e estranhamento: uma análise sociológica do filme “Matrix”

Maria Tereza Garcia – Violência e medo, elementos extintos no *newsmaking* do jornalismo público?

Cristiano Lima Ferraz – Repensar 1942: o SENAI frente à metamorfose do industrialismo

SUMÁRIO

Cronos – Volume 8 – Número 1 – janeiro/junho – 2007

DOSSIÊ GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS

Boaventura de Sousa Santos – Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais

José Willington Germano – Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social

Elida Lauris – Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina

Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio, Mariana Siena, Victor Marchezini e Daniela de Cunha Lopes – O desastre como desafio para construção de uma hermenêutica diatópica entre o Estado e os afetados

Cristiane do Socorro Loureiro Lima – Reinvenções necessárias no século XXI: democracia direitos humanos e instituições de segurança

Eunice Cristina do Nascimento Castro Seixas – Discursos pós-coloniais sobre a lusofonia: comparando Agualusa e Saramago

Luciana Rosa Marques – Políticas de democratização da educação: um estudo com base no pensamento de Boaventura de Sousa Santos

Débora Regina Pastana – O “Estado punitivo brasileiro” e a “democracia representativa elitista” de Boaventura de Sousa Santos

ARTIGOS

Maria Noel Lapoujade – Traduzido por Nelson Patriota – Ariel e Calibã como protótipos da espécie humana

Homero de Oliveira Costa – Democracia e participação na teoria pluralista

Dacier de Barros e Silva – Fragilidades de uma sociedade: em busca de um eu não perdido, ou os entraves do desenvolvimento nacional

Daniel Pereira Andrade – O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann

Luciana Carlos Celestino – História da Donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da Alma Selvagem

SUMÁRIO

Cronos – Volume 8 – Número 2 – julho/dezembro – 2007

DOSSIÊ ENSINO DA SOCIOLOGIA NO BRASIL

Heloísa Martins – O ensino de métodos e técnicas de pesquisa nos cursos de Ciências Sociais

Amaury Cesar Moraes – O que temos de aprender para ensinar ciências sociais?

Ileizi Fiorelli Silva – A sociologia no ensino médio: os desafios institucionais e epistemológicos para a consolidação da disciplina

Tânia Elias – Trajetórias da Sociologia Brasileira: considerações históricas

Simone Meucci – Entre a escola nova e a oligarquia: a institucionalização da sociologia na escola normal de Pernambuco – 1929-1930

Ana Laudelina Ferreira Gomes – Notas críticas sobre as Orientações Curriculares Nacionais (OCN's) para o ensino de Sociologia no Ensino Médio

ARTIGOS

Beatriz Maria Soares Pontes – Região e regionalização no contexto da globalização: a região sob diferentes óticas, no contexto do método dialético

Patrícia Alves Ramiro – Ensaio sobre a renda

Ana Paula Pereira Gomes – O Negro – Individual, coletivo, self, raça e identidade: algumas questões sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição

Arlson Silva de Oliveira – O jardim encantado da religião chinesa sob o olhar weberiano

José Antonio Spinelli, Rubens Pinto Lyra – As transformações do capitalismo e o alegado fim das utopias

SUMÁRIO

Cronos – Volume 9 – Número 1 – janeiro/junho – 2008

DOSSIÊ UTOPIAS URBANAS

Laurent Vidal – Utopias urbanas no Brasil contemporâneo dos equívocos do nome à multiplicidade das experiências

Maria da Conceição Coelho Ferreira – O sertanejo e a cidade, uma imagem utópica

Remy Lucas – O ano em que Zumbi tomou o Rio ou a utopia revolucionária das favelas

Inaê Elias Magno da Silva – Utopia e silêncio: vida pedestre, imagem e emoção em Brasília

Christiane Machado Coelho – Utopias urbanas: o caso de Brasília e Vila Planalto

Daniella de Castro Rocha – Da utopia brasiliense à realidade do Distrito Federal: a emergência e a difícil estabilização de um espaço político específico em Brasília

Maria Isabel de Jesus Chrysostomo – Um projeto de cidade-indústria no Brasil moderno: o caso de Ipatinga (1950-1964)

ARTIGOS

Ricardo Luiz de Souza – A ordem e a síntese: aspectos da sociologia de Auguste Comte

Edgard de Assis Carvalho – *Ética complexa e democracia política*

Patrick Le Guirriec – A sociabilidade nos condomínios horizontais: ensaio de tipologia

Joana El-Jaick Andrade – O ocaso da sociedade do trabalho? reflexões sobre a crise do paradigma do trabalho nas sociedades capitalistas contemporâneas

Márcio Luiz do Nascimento – Desencantamento do mundo: acréscimos-explicativos de Max Weber à “versão final” de “A Ética Protestante e o ‘Espírito’ do Capitalismo”

SUMÁRIO

Cronos – Volume 9 – Número 2 – julho/dezembro – 2008

DOSSIÊ NARRADORES DO SENSÍVEL

Edgard de Assis Carvalho – A paixão pelo entendimento: Claude Lévi-Strauss e a universalidade da cultura

Abraão Costa Andrade – Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: narradores do sensível?

Mariza Martins Furquim Werneck – Claude Lévi-Strauss e a experiência sensível da Antropologia

Iraquitã de Oliveira Caminha – Percepção e motricidade

Wagner Wey Moreira, Terezinha Petrucia Nóbrega – Fenomenologia, educação física, desporto e motricidade: convergências necessárias

Maria da Conceição Xavier de Almeida – Claude Lévi-Strauss e três lições de uma ciência primeira

Maria Isabel Brandão de Souza Mendes, Wani Fernandes Pereira – Sentir, olhar, ler, escutar: Claude Lévi-Strauss, Maurice Merleau-Ponty, narradores do sensível

Terezinha Petrucia da Nóbrega – Merleau-Ponty: o corpo como obra de arte e a inexatidão da verdade

Salma Tannus Muchail – Merleau-Ponty e a história

ARTIGO

Jean Carlo de Carvalho Costa – Nação, estado e raça em Manoel Bomfim: a “impertinência” bomfiniana em torno da identidade nacional

SUMÁRIO

Cronos – Volume 10 – Número 1 – janeiro/junho – 2009

DOSSIÊ JOSUÉ DE CASTRO

Antonio Alfredo Teles de Carvalho – Josué de Castro e a construção de uma matriz dos estudos sobre a fome na história do pensamento geográfico no Brasil

Maria Aparecida Lopes Nogueira – Utopias: Josué de Castro e o *Mangue Beat*

Renato Carvalheira do Nascimento – O resgate da obra de Josué de Castro, onde estamos?

Tânia Elias Magno da Silva – Josué de Castro e os estudos sobre a fome no Brasil

Tayguara Torres Cardoso – A Memória, a História e a Denúncia entre Homens e caranguejos: a literatura como elemento eloqüente de crítica e desvelamento da realidade na obra de Josué de Castro

ARTIGOS

Francisco das Chagas Silva Souza – As contribuições de Caio Prado Júnior para a história ambiental no Brasil.

SUMÁRIO

Cronos – Volume 10 – Número 2 – julho/dezembro – 2009

DOSSIÊ MEIO AMBIENTE E SOCIEDADE

Gleice Donini de Souza, Wagner Costa Ribeiro – Novagerar: experiência pioneira do Brasil no MDL

Hervé Théry, Neli Aparecida de Mello – Mecanismos globais na construção das políticas ambientais, GEF e MAB

Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio – A disputa pelas águas no Brasil: para além da ideologia da governança

Sara Gurfinkel Marques de Godoy – Uma análise do mercado mundial de certificados de carbono

Maria Adélia Aparecida de Souza – Meio ambiente e desenvolvimento sustentável: as metáforas do capitalismo

ARTIGOS

Jairo Bezerra da Silva, Lemuel Dourado Guerra, Ramonildes Alves Gomes, Marcionila Fernandes – Ecologia política das cisternas de placas: uma abordagem sociológica das medidas governamentais recentes relativas aos problemas de abastecimento de água em comunidades rurais de Boa Vista e Montadas-PB

Vanessa Tavares Dias – Classe e consciência de classe em dois estudos sobre o operariado no Brasil

SUMÁRIO

Cronos – Volume 11 – Número 1 – janeiro/junho – 2010

DOSSIÊ PODER LOCAL E DESENVOLVIMENTO

João Bosco Araújo da Costa – Governança democrática e poder local no Rio Grande do Norte nos anos 80: a experiência de Janduis

Maria João Santos, Carla Montefusco de Oliveira – *Clusters* locais de responsabilidade social das organizações: possibilidades e limites em debate

- Maria Ivonete Soares Coelho, Carla Montefusco de Oliveira* – Novos arranjos institucionais: gestão local e conselhos municipais de assistência social
- Daline Maria de Souza, Natália Miranda Vieira* – Gestão de sítios históricos: o processo de implementação da política de recuperação do Pelourinho (Salvador-BA)
- José Manuel Rodríguez Victoriano* – La apertura cualitativa en la investigación de los conflictos ecológico-sociales
- Roberto Marinho Alves da Silva* – Desafios da sustentabilidade política do desenvolvimento: padrões de relação estado e sociedade no Brasil
- Lincoln Moraes de Souza* – Comentando as classificações de políticas públicas
- Mercedes Martínez Iglesias* – Ciencia, activistas y conflictos socioecológicos

ARTIGOS

- Janete Lima de Castro, José Willington Germano* – A Difusão da Medicina Social no Brasil: o Protagonismo de Juan César Garcia e da OPAS
- María Noel Lapoujade* – De las cárceles de los imaginarios contemporáneos a una estética de la libertad
- Rubens Pinto Lyra* – Maquiavel republicano: precursor da democracia moderna
- Homero de Oliveira Costa* – Crise dos partidos e as transformações dos governos representativos

SUMÁRIO

Cronos – Volume 11 – Número 2 – julho/dezembro – 2010

DOSSIÊ TRANS-FORMAÇÕES EM GÊNERO

- Jaqueline Gomes de Jesus, Hailey Alves* – Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais
- Natacha Kennedy* – Crianças Transgêneros: mais do que um desafio teórico
- Thiago Ranniery Moreira de Oliveira, Claudiene Santos* – Novos mapas de (trans) sexualidade e de gênero: pistas para pensar políticas *trans* e práticas pedagógicas
- Marco Antonio Torres* – A transformação de professoras transexuais na escola: transfobia e solidariedade em figurações sociais contemporâneas
- Edmar Henrique Dairell Davi, Maria Alves de Toledo Bruns, Claudiene Santos* – “Na batalha”: história de vida e corporalidade travesti
- Tobias Raun* – Nascimentos em tela: explorando o potencial transformador em blogs de vídeo no YouTube

ARTIGOS

- Paolo Totaro* – O equívoco sobre a “neutralidade” da linguagem de Goffman
- Luiz Mello, Eliane Gonçalves* – Diferença e interseccionalidade: notas para pensar práticas em saúde
- Marcos Antonio da Silva, Guillermo A. Johnson* – Cuba e a América Latina no Pós Guerra-Fria: Inserção Regional e Diplomacia Social
- Jairo Bezerra Silva, Lemuel Dourado Guerra, Antonio Augusto R. Iori, Marcionila Fernandes* – A crise hídrica *global* e as propostas do Banco Mundial e da ONU para seu enfrentamento

TEMAS DOS
PRÓXIMOS DOSSIÊS

THEMES OF UPCOMING DOSSIERS

PESQUISAS NO PONTOCOM: DESAFIOS METODOLÓGICOS, QUESTÕES ÉTICAS E NOVAS CATEGORIAS DE PESQUISA PARA A INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

(v. 12, n. 2, jul./dez. 2011)

Org.: Profa. Dra. Larissa Pelúcio (Unesp) e Profa. Dra. Iara Beleli (Pagu-Unicamp)

BALANÇO DO SOCIALISMO NO SÉCULO XX - SEMINÁRIO NACIONAL

(v. 13, n. 1, jan./jun. 2012)

Org.: Prof. Dr. José Antonio Spinelli (UFRN) e Prof. Dr. Marcos Antonio da Silva (UFRN)

NÚMERO ESPECIAL – VI COLÓQUIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS SOCIAIS

(v. 13, n. 2, jul./dez. 2012)

Estamos disponíveis para o recebimento de artigos e resenhas de acordo, ou não, com as temáticas citadas acima. Deverão ser enviados à comissão editorial da revista: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova – Natal/RN – CEP: 59078-970.

<http://periodicos.ufrn.br/index.php/cronos>

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br



CRÔNOS

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

