

Cadernos de Pesquisa em Ciências da Religião

2010

# ÚLTIMO ANDAR



Programa de Estudos Pós-Graduados em  
Ciências da Religião  
PUC-SP  
1º Semestre - 2010

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Reitora Nadir Gouvêa Kfourri / PUC-SP

Último andar: cadernos de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC-SP. – Ano 1, n. 1 (1998-) – São Paulo: EDUC, 1998-.

Anual até 2000

Semestral a partir de 2001 (ano 4, n. 4)

ISSN 1415-899X

1. Religião – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião.

CDD 200.5

### **Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião**

#### *Coordenação*

Silas Guerriero e Frank Usarski (vice)

#### *Editor Científico*

Pedro Lima Vasconcellos

#### *Comitê Editorial*

Claudio Santana Pimentel, Roberto Serafim Simões, Sabrina Alves

#### *Conselho Editorial*

Ênio José da Costa Brito – PUC/SP

Fernando Torres Londoño – PUC/SP

Franklin Leopoldo e Silva – USP

José J. Queiroz – PUC-SP

Karen H. Kepler Wondracek – EST/RS

Lauri Emílio Wirth – UMESP

Marcio Alexandre Couto – Escola de Teologia Dominicana

Maria José F. Rosado Nunes – PUC/SP

Tereza Pompéia Cavalcanti – PUC/RJ

Willian Stoeger – University of Arizona

Último Andar (18), 1-74, 1º Semestre, 2010 – ISSN 1415-899X

*Pareceristas deste volume*

Afonso Maria Ligório Soares (PUC/SP)

Ênio José da Costa Brito (PUC/SP)

Frank Usarski (PUC/SP)

Pedro Lima Vasconcellos (PUC/SP)

Silas Guerriero (PUC/SP)

*Revisão*

Claudio Santana Pimentel

Roberto Serafim Simões

## EDITORIAL

Prezadas leitoras e prezados leitores de Último Andar, com grande satisfação apresentamos o volume 18 de nosso caderno de pesquisas. Nesta edição, além da colaboração já tradicional de estudantes e egressos de nosso Programa de Ciências da Religião, recebemos colaborações de pesquisadores de outras instituições, presença e diálogo que esperamos ser intensificado cada vez mais. Sobretudo, trazemos ao público neste volume textos que pretendem iluminar aspectos distintos da pesquisa universitária sobre as religiões. Iniciamos a seção *Artigos* com a discussão sobre o ensino religioso no contexto educacional brasileiro, tema que dominou os debates do 23º *Congresso Internacional da SOTER*; este é analisado por Robson Stigar em *A construção do Ensino Religioso na atual LDB*; o autor sintetiza a análise, realizada em sua dissertação de Mestrado, dos aspectos legais e políticos que envolvem os diversos interesses, tanto dos segmentos favoráveis quanto daqueles que permanecem contrários ao ensino religioso; em seguida, apresentamos o artigo de Marielle de Souza Vianna, *Dom Quixote: literatura e religiosidade*; nele, a autora investiga as relações entre literatura e religiosidade, a partir da vivência e dos significados elaborados por um grupo de estudantes idosos de credos religiosos distintos. Vemo-nos, portanto, novamente diante da questão do ensino religioso, mas dessa vez desde a perspectiva de uma experiência empírica envolvendo a aprendizagem de adultos. A seara religião-literatura explorada por Vianna é aprofundada por Hermide Menquini Braga, que apresenta uma rigorosa e clara análise de conceitos desenvolvidos por Paul Ricoeur. O artigo *A metáfora viva, de Paul Ricoeur, a passagem icônica, o discurso especulativo, a filosofia: supremacia da epífora* pretende contribuir para a análise da religião desde os conceitos desenvolvidos pela Hermenêutica e pela Filosofia da Linguagem; uma intuição fundamental parece conduzir a autora: religião e poesia se encontram (e se fecundam) no leito da linguagem e da imagem. Completa a seção o artigo de Claudio Santana Pimentel, *Pentecostalismo à brasileira: ruptura e continuidade*. Nele, o autor revisita o debate atual sobre a relação entre o neopentecostalismo e a matriz religiosa brasileira (catolicismo e religiões afro-brasileiras, principalmente), e, considerando a riqueza e os problemas

decorrentes dessa relação, pretende levantar questões à pesquisa sociológica sobre o pentecostalismo brasileiro, o qual está completando seu primeiro século. Encerra este volume a seção *Resenhas*, trazendo a análise, por Celso Luiz Terzetti Filho de *Introduction to pagan studies*, obra dedicada à discussão das novas religiosidades, como a Wicca, que propõe reinterpretar e atualizar elementos religiosos pré-cristãos; trazemos, também, a análise do volume coletivo *Identidades religiosas*, por Eduardo Meinberg de A. Maranhão Filho. A questão da identidade religiosa, do diálogo interreligioso e das formas de abordagem desses problemas pelos cientistas nas respectivas obras são discutidas pelos críticos. Completa esta edição a *Nota Bibliográfica* de Robson Stigar ao livro *Ensino religioso: aspecto legal e curricular*.

Desejamos a todas e a todos uma proveitosa e prazerosa leitura.

*O Comitê Editorial.*

## Sumário

<b>A construção do Ensino Religioso na atual LDB, Robson Stigar .....</b>	<b>7</b>
<b>Dom Quixote, Marielle de Souza Viana .....</b>	<b>18</b>
<b>A metáfora viva, de Paul Ricoeur, Hermide Menquine Braga .....</b>	<b>30</b>
<b>Pentecostalismo à brasileira, Claudio Santana Pimentel.....</b>	<b>52</b>
<b>Resenha: Introduction to pagan studies, Celso Luiz Terzetti Filho .....</b>	<b>61</b>
<b>Resenha: Crer ou não crer, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho .....</b>	<b>68</b>
<b>Nota bibliográfica: Ensino religioso, Robson Stigar.....</b>	<b>73</b>

## A CONSTRUÇÃO DO ENSINO RELIGIOSO NA ATUAL LDB

### *THE CONSTRUCTION OF RELIGIOUS EDUCATION IN CURRENT LDB*

Robson Stigar

Mestre em Ciências da Religião – PUCSP

[robsonstigar@hotmail.com](mailto:robsonstigar@hotmail.com)

**Resumo:** A Hipótese que apresentei nesta pesquisa é que a concepção de Ensino Religioso apresentada no artigo 33 da atual LDB seria uma concepção “mista” e constituída por uma composição de varias correntes e interesses. Supomos que a atual redação do artigo 33 da LDB teria sido uma saída estratégica e política para agradar os vários grupos religiosos e não religiosos existentes na sociedade brasileira, principalmente a CNBB, o FONAPER, os evangélicos, as demais instituições religiosas e também o próprio grupo do NÃO, que milita pela exclusão do Ensino Religioso no espaço escolar. Essas correntes, cujos lobbies se fizeram presente no congresso nacional, levaram a uma lei de consenso, por natureza ambígua, que reflete seus interesses divergentes.

**Palavras-Chave:** Ambigüidade - Ensino Religioso – LDB - lobby

**Abstract:** The hypothesis that I presented this research is that the design of Religious Education given in Article 33 of the current design would be a LDB "mixed" and consists of a composite of several current and interests. We assume that the current wording of article 33 of the LDB would have been an exit strategy and policy to please the various religious and nonreligious exist in Brazilian society, especially the CNBB, the FONAPER, evangelicals, other religious institutions and also the group itself of NO, arguing for the exclusion of Religious Education at school. These currents, which lobbies to have this in the national congress, led to a law of consensus, by nature ambiguous, reflecting their divergent interests.

**Keywords:** Ambiguity - Religious Education - LDB - lobby

## **Introdução**

O presente artigo trata-se de um resumo da minha pesquisa de mestrado em Ciências da Religião realizado na PUCSP, sob orientação do Professor Dr. Pedro Lima Vasconcellos.

A mesma pesquisa nasceu a partir da minha experiência de professor de Ensino Religioso na rede pública estadual de ensino no estado do Paraná, onde constatei as dificuldades de se trabalhar com a disciplina de Ensino Religioso devido à própria concepção de Ensino Religioso que o artigo 33 da atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional estabelece. Constatei que a atual lei é ambígua e esta situação prejudica a identidade do Ensino Religioso.

No meu entender a redação do artigo 33 da LDB traz inúmeras dificuldades a respeito da sua identidade, principalmente quanto ao seu conteúdo curricular e contratação de profissionais. Por isso optei como tema da minha pesquisa, investigar como foi constituída, no tempo e no espaço a concepção de Ensino Religioso que permeia o referido artigo.

Entendo que se faz necessário explicitar a concepção de Ensino Religioso proposta na atual LDB, pois a lei não é clara, aliais, é ambígua. Entendo que este trabalho é relevante porque pretende investigar a fundo as razões da ambigüidade. Como consequência, a escola oscila entre opções pastorais e catequéticas e correntes mais secularizadas que enfatizam o Ensino Religioso como disciplina que focaliza o fenômeno religioso e a formação da cidadania.

A problemática da referida pesquisa gira em torno de algumas questões que carecem de respostas, tais como: Como surgiu a concepção de Ensino Religioso apresentada na atual LDB? Como se deram as discussões preliminares? Como foi a tramitação legislativa? Como se chegou a Redação final? Como evoluiu no tempo e no espaço a concepção de Ensino Religioso apresentada na atual LDB? Quais os problemas e consequências que o artigo 33 da atual LDB traz para o Ensino Religioso?

A Hipótese que apresentei nesta pesquisa é que a concepção de Ensino Religioso apresentada no artigo 33 da atual LDB seria uma concepção “mista” e constituída por uma composição de varias correntes e interesses.

Supomos que a atual redação do artigo 33 da LDB teria sido uma saída estratégica e política para agradar os vários grupos religiosos e não religiosos existentes na sociedade brasileira, principalmente a CNBB, o FONAPER, os evangélicos, as

demais instituições religiosas e também o próprio grupo do NÃO, que milita pela exclusão do Ensino Religioso no espaço escolar. Essas correntes, cujos lobbies se fizeram presente no congresso nacional, levaram a uma lei de consenso, por natureza ambígua, que reflete seus interesses divergentes.

O principal objetivo desta pesquisa foi contribuir para a melhoria da qualidade do Ensino Religioso ministrado nas escolas; Subsidiar os profissionais do Ensino Religioso com mais uma reflexão sobre a concepção, a estrutura e o funcionamento do Ensino Religioso; Promover conhecimentos sobre a atual proposta do Ensino Religioso, de modo a auxiliar estes profissionais e estudantes no exercício da profissão; Possibilitar uma reflexão crítica sobre o tema e os problemas do Ensino Religioso no espaço escolar; Compreender a raiz da ambigüidade do Ensino Religioso.

### **As Diversas Concepções de Ensino Religioso no Brasil**

O primeiro capítulo desta referida dissertação procurei apresentar uma abordagem histórica do Ensino Religioso no Brasil ao longo da história da educação brasileira, enfocando suas concepções no período Colonial, no período Imperial e no período Republicano, tanto nas Constituições Brasileiras como nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, objetivando apontar as diferentes concepções deste componente curricular e as respectivas posturas dos grupos e setores que possuem interesse sobre esta questão, bem como as conseqüências dessas concepções e posturas para a sociedade.

A questão do Ensino Religioso é ampla e complexa, há vários anos a disciplina de Ensino Religioso vem sendo objeto de reflexões e de mudanças. A espinha dorsal da problemática do Ensino Religioso está no tratamento dado a esta disciplina, temos uma má interpretação sobre a mesma, oriunda do seu histórico pelo ensino de religião, marcado pelo Catolicismo.

Porém com o rompimento da Igreja com o Estado a partir dos ideais de Estado Moderno, o Ensino Religioso passou a ser questionado quanto a sua forma pedagógica (metodologia) e quanto a sua forma epistemológica (conteúdo), passando a ter uma nova concepção interconfessional, ou seja, ecumênico, pois ensino é denominado laico. Tal perspectiva também passa pelo Ensino Religioso, o próprio Wolfgang Gruen, na década de 80 do século XX, Já mencionava tal disciplina a partir do ponto de vista educacional e não mais pelo aspecto religioso.

Ao longo das Constituições brasileiras, o Ensino Religioso vem sofrendo modificações em sua existência de acordo com a forma de conceber dos legisladores no decorrer da história, faltando desenvolver uma política educacional contínua. Assim é fundamental compreender a história do Ensino Religioso no Brasil e sua influência dentro da escola e da sociedade, como o Ensino Religioso teve espaço nas Constituições e como foi regulamentado pelas leis complementares.

Segundo Figueiredo (1996), desde o início da colonização o Ensino Religioso passa por caminhos repletos de atropelos, circunstâncias que têm um pano de fundo repleto de ideologias das mantenedoras do sistema educacional e das instituições religiosas, carregadas de várias influências dos mais variados setores.

Segundo a pesquisadora a concepção de Ensino Religioso predominante desde a colonização do Brasil até os dias atuais, está sempre circunscrita a um campo de forças divergentes, de vários setores, com vários interesses religiosos presentes e ao mesmo tempo há uma boa fundamentação epistemológica nas reflexões até o momento produzidas, que não deveria permitir a presença do proselitismo ou do fundamentalismo religioso.

### **Os diversos interesses**

No segundo capítulo busquei analisar a questão da concepção de Ensino Religioso na atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei 9394/96, também conhecida como lei Darcy Ribeiro. Procurei analisar as discussões preliminares, os diversos interesses, as concepções divergentes e por fim os embates para a aprovação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96.

Segundo Caron (2007), após a promulgação da Constituição de 1988, temos o início da regulamentação do projeto de lei da presente LDB que propôs as modificações necessárias ao projeto definidos pela constituição de 1988 e também vinculados as propostas e interesses para a educação vindas do Banco Mundial.

Segundo Siqueira (2003), durante a Assembléia Constituinte de 1988, o Ensino Religioso buscou o seu espaço, desencadeado um amplo processo de reflexão e de redefinição do seu papel na escola. Diversos setores interessados estiveram presentes nesse debate e fomentaram um *lobby* a favor da presença Ensino Religioso na Carta Magna e posteriormente na LDB.

Segundo Saviani (2004) no processo de votação do texto da Constituição federal de 1988, o lobby da Igreja Católica foi bastante forte, tendo conseguido inserir a mesma disciplina no corpo da Constituição. Não Satisfeita com isso pretendia ainda que o Estado fosse responsável pela remuneração dos profissionais desta disciplina, e na verdade isto estava assegurado até a aprovação final do substitutivo Darcy Ribeiro. Porém na Câmara dos Deputados foi introduzido a expressão “sem ônus para os cofres públicos”. Para Saviani, tal situação contrariou profundamente os interesses da CNBB que põe novamente em ação a força de seu lobby, cujo resultado foi a alteração do artigo 33 pela lei 9457/97.

Segundo Bárbara (2007) por força de um forte lobby, o Ensino Religioso acabou entrando como “disciplina no horário normal das aulas de ensino fundamental das escolas públicas, mas com matrícula facultativa”. No entender desta pesquisadora tal fato ocorreu devido a falta de uma discussão mais séria sobre os currículos na educação básica, que abriu espaço para que interesses particulares pressionassem por alterações pontuais na Lei.

Segundo Cunha (2004) o texto aprovado pelo Congresso Nacional, em 1996, interditava o uso de recursos públicos para o Ensino Religioso, como sua antecessora, mas o presidente que a sancionou impôs-lhe um “veto transversal”, ao declarar, no momento mesmo em que a firmava que o artigo 33 precisava ser alterado, justamente nessa questão.

No entender de Pauly (2004) houve um *lobby* eclesial que aprovou a lei nº 9475/97, alterando o artigo 33 da LDB, que no seu entender cometeu um erro político estratégico. Segundo o pesquisador tal fato deu plausibilidade à suspeita de que as igrejas não quiseram assumir “o ônus” da disciplina, nem abrir mão de eventuais vantagens que dela presumiam receber.

Segundo Candido (2008), a questão da legislação do Ensino Religioso é nada mais que o reflexo de diversas fontes como: o *Grupo do Não*, a CNBB, o FONAPER e os evangélicos.

Fundado em 26/09/1995 em Florianópolis, o FONAPER foi um dos principais protagonistas do Ensino Religioso em face da atual LDB. Num primeiro momento, ocupou-se com a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases (1996 - 1997).

Posteriormente o FONAPER organizou os Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso que propõe uma leitura do Ensino Religioso a partir do modelo fenomenológico, ou seja, propõe que o estudo do Ensino Religioso seja o fenômeno

religioso, se trata de um novo paradigma para a disciplina de Ensino Religioso, onde entendemos esse Ensino Religioso como área de conhecimento, cujo objeto de estudo é o fenômeno religioso.

A pesquisadora Anisia de Paulo Figueiredo (1999) pesquisou em seu trabalho de mestrado as principais discussões sobre a legalização do Ensino Religioso, como nasceram os conflitos, como foram as negociações junto aos diversos setores da sociedade. Sobre tal situação a autora argumenta:

Resta saber o que realmente sustenta tais interesses; quem são os interessados; que mecanismos de controle utilizam para chegarem ao legislativo em que se dão tais negociações; a quem realmente interessaria a questão; para que fins; a que resultados conseguem chegar; há concretização do que é proposto na teoria, ou fica a ilusão de uma aparente realidade a eu muitos consideram como conquista. (FIGUEIREDO, 1999, p. 93).

Esse lobby se fez desde o período da Assembléia Nacional Constituinte, quando entidades como a Associação Interconfessional de Educação de Curitiba (ASSINTEC), o Conselho de Igrejas para Educação Religiosa (CIER) de Santa Catarina, o Instituto de Pastoral de Campo Grande, Mato Grosso do Sul (IRPAMAT) e o Setor de Educação da CNBB, principalmente o Grupo de Reflexão Nacional sobre Ensino Religioso da CNBB (GREERE), assumiram as negociações, legitimadas por coordenadores estaduais de Ensino Religioso dos estados onde ele já era regulamentado.

Com relação ao seu processo de elaboração, no que se refere ao ER, em comum, os dois grupos, CNBB e FONAPER, assumiram as discussões e manifestações, em busca da supressão da expressão “sem ônus para os cofres públicos”, presente na primeira redação da Lei. Esta, publicada em meio à efervescência da elaboração dos *Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso*, os quais seriam publicados no ano seguinte, foi recebida com diversas manifestações, não somente do Fórum, mas também da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, pois o que se esperava era a instituição do ER como disciplina dos horários normais das escolas públicas, cujos custos ficariam por conta dos cofres públicos, por se tratar de uma disciplina como as demais. Ora, podemos facilmente deduzir do texto que, ao eximir os Estados da responsabilidade financeira, não se compreende o ER como disciplina. A própria divisão entre confessional e interconfessional, presente no texto da Lei, é indicativa desta compreensão do ER, não como disciplina, mas como um apêndice, por assim dizer, que cabe, em primeira instância, às próprias confissões religiosas. É curioso notar a posição ambígua da lei. Ela dá razão ao *Grupo do Não* ao isentar o Estado do ônus financeiro; dá razão à CNBB e às forças religiosas ao admitir a confessionalidade e a interconfessionalidade. (CANDIDO, 2008, P. 34)

Por conta deste lobby, conseguiu garantir a presença do Ensino Religioso na Constituição de 1988, em seu artigo 210, parágrafo 1º, que diz: "O ensino religioso, de

matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental".

Um ponto crucial defendido por estas instituições não foi incorporado na LDB: que fosse explicitada a responsabilidade financeira do Estado no pagamento dos professores de Ensino Religioso.

Por isto, o lobby continuou para que o artigo 33 dessa lei (onde cabia o tratamento dessas questões) fosse modificado.

O sentido da lei está em garantir que a escola de Ensino Fundamental oportunize aos alunos o acesso ao conhecimento religioso. Não é seu interesse fazer com que a escola garanta aos educandos o acesso às formas institucionalizadas de religião – isto é competência das próprias igrejas e crenças religiosas. À escola compete garantir o acesso ao conhecimento religioso, a seus componentes epistemológicos, sociológicos e históricos. Pode naturalmente, servir-se do fenômeno religioso e de sua diversidade, sem, contudo, erigir uma ou outra forma de religiosidade em objeto de aprendizagem escolar. Na aula de Ensino Religioso nossas crianças têm que ter acesso ao conhecimento religioso, não aos preceitos de uma ou de outra religião. (ZIMMERMANN, 1998, p. 11).

Assim em 22 de julho de 1997 foi sancionado o substitutivo do artigo 33, com o número 9475, substitutivo de autoria do padre Roque Zimmerman e que define o Ensino Religioso como disciplina normal do currículo das escolas públicas, sendo do Estado a responsabilidade pela contratação de professores.

Entretanto mantém o Ensino Religioso como matrícula facultativa; deixa aos estados da federação a definição dos critérios para contratação dos professores; determina que o Ensino Religioso não possa ser proselitista e que as Secretarias de Educação devem ouvir entidade civis, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos seus respectivos conteúdos.

Segundo Lui (2007) tal fato ocorreu devido a existência de um lobby<sup>1</sup> das igrejas cristãs a disciplina de Ensino Religioso foi garantido pela Constituição Federal de 1988 (artigo 210, parágrafo primeiro) sendo esta constituída como disciplina de oferta

---

<sup>1</sup> Participaram ativamente desse lobby: a Associação Interconfessional de Educação de Curitiba/ PR – ASSINTEC –, o Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa de Santa Catarina – CIER – e o Instituto Regional de Pastoral do Mato Grosso/MS – IRPAMAT; mas foi o esforço conjunto da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB –, Associação de Educação Católica do Brasil – AEC – e Associação Brasileira de Escolas Superiores Católicas – ABESC – que conseguiu juntar em uma só emenda a proposta governamental para os estabelecimentos privados visando manter o ensino religioso nas escolas públicas (Cunha, 2005, p. 436).

obrigatória nas escolas públicas de ensino fundamental, mas de matrícula facultativa aos alunos.

Assim procuramos apresentar neste capítulo um breve histórico da aprovação dessa lei e de sua modificação a fim de apresentar e fundamentar o referido lobby na promulgação da referida lei.

### **As Ambigüidades e as Perspectivas da Atual Concepção de Ensino Religioso**

No terceiro capítulo procurei apresentar as ambigüidades do artigo 33 da atual LDB, os seus desafios e suas perspectivas da atual concepção de Ensino Religioso, a partir do que a referida lei determina. Objetivamos também encontrar uma nova base epistemológica para o Ensino Religioso, a fim de tentar resolver parte dos problemas apresentados na presente dissertação.

Não restam dúvidas de que, desde que a LDB estabeleceu o Ensino Religioso como elemento a ser introduzido na construção dos currículos das escolas do ensino fundamental, muitas discussões e reflexões vêm sendo realizadas com vistas a elucidar o modo como aquele texto legal deve ser interpretado e viabilizado no contexto cotidiano das escolas, dentro da dinâmica que caracteriza os sistemas estaduais de educação, entretanto tais

Porem como o artigo 33 da referida LDB é composto de varias ambigüidades isso repercutiu nas instituições de ensino e conseqüentemente no educador e no educando, dado que o Ensino Religioso ficou totalmente desorganizado, dado a confusão estabelecida pois tal lei é branda, ambígua e conflituosa.

Com isso, o FONAPER, estimulou a formação, nos estados, de Conselhos de Ensino Religioso – CONER – que assumiram ser a “entidade civil” de que fala a lei para funcionar como assessora do Estado na definição de conteúdos. Por sua vez, cabe ao governo estadual efetivamente implantar a disciplina. Assim sendo, o terceiro capítulo teve por objetivo refletir sobre as ambigüidades do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

Uma das grandes ambigüidades é a estadualização dos conteúdos e definição do professor, retirando da federação esta responsabilidade, questiona-se por que dessa omissão do governo federal.

A hipótese que levanto é que a lei é ambígua para favorecerem os respectivos Estados, bem como a sua relação de poder e conveniência, retirando assim a dolorosa

tarefa do Governo Federal de regulamentar esta questão. principalmente pelo fato do Governo Federal ter a consciência de que o mesmo é extremamente polemico e conflituoso dado os diversos interesses das diversas instituições religiosas.

Outra grande ambigüidade é a questão do Ensino Religioso ser obrigatório para a escola, mas de matrícula facultativa para o aluno, fato este, que traz inúmeros problemas administrativos e pedagógicos para a escola.

Como podemos observar ao longo deste capítulo, tudo indica que estas ambigüidades não são inocentes, pelo contrario, as mesmas são frutos de interesses diversos, de pessoas e de instituições religiosas que manipularam a lei, garantindo a inserção do Ensino Religioso na referida LDB, porem de natureza ambígua, como uma forma de “acordo” diante dos interesses diversos.

### **Considerações Finais**

Um dos propósitos do presente artigo é refletir sobre a concepção de Ensino Religioso na atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Procurei pesquisar o tempo histórico e o espaço político da construção da atual proposta do Ensino Religioso presente na atual LDB, apresentado na minha pesquisa de mestrado.

A Hipótese que apresentei nesta pesquisa é que a concepção de Ensino Religioso apresentada no artigo 33 da atual LDB seria uma concepção “mista” e constituída por uma composição de várias correntes e interesses. Na verdade existe uma grande ambigüidade na redação do artigo 33 da atual LDB sobre a concepção de Ensino Religioso e sobre as suas deliberações.

Apresentei que a atual redação do artigo 33 da LDB teria sido uma saída estratégica e política para agradar os vários grupos religiosos e não religiosos existentes na sociedade brasileira, principalmente a CNBB, o FONAPER, os evangélicos, as demais instituições religiosas e também o próprio grupo do não, que milita pela exclusão do Ensino Religioso no espaço escolar. Essas correntes, cujos lobbies se fizeram presente no congresso nacional, levaram a uma lei de consenso, por natureza ambígua, que reflete seus interesses divergentes.

A saída estratégica que apresento para a resolução dessas ambigüidades e superação do mal estar da referida disciplina de Ensino Religioso é a inserção da Ciência da Religião como um novo modelo para a disciplina de Ensino Religioso.

## Referencias Bibliográficas

- BARBARA, Sílvia. Mudanças feitas na Lei de Diretrizes e Bases da Educação colocam em debate disciplinas e conteúdos. Disponível em: <http://www.sinprosp.org.br/reportagensentrevistas.asp?especial>, acesso em 15/08/2009.
- CÂNDIDO, Viviane Cristina. *Epistemologia da Controvérsia para o Ensino Religioso*: aprendendo e ensinando na diferença, fundamentados no pensamento de Franz Rosenzweig. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. PUCSP: São Paulo: 2008.
- CARON, Lurdes. *Políticas e Práticas Curriculares*: formação de professores de ensino religioso. Tese de doutorado em Educação. PUCSP, São Paulo: 2007.
- CUNHA, Luiz Antonio. *Autonomização do campo educacional*: efeitos do e no ensino religioso. Disponível em <http://www.luizantonio.cunha.nom.br/> acesso em: 14/08/09.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, n°. 27, set/dez de 2004.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Realidade, Poder, ilusão*: um estudo sobre a legalização do ensino religioso nas escolas e suas relações conflitivas como disciplina “Sui Generis” no interior do sistema público de ensino. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUCSP, 1999.
- FRANCA, Leonel. *Ensino Religioso e Ensino Leigo*: aspectos pedagógicos, sociais e jurídicos. Rio de Janeiro, RJ: Schmidt, 1931.
- GRUEN, Wolfgang. *O Ensino Religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LUI, Janayna de Alencar. *Entre Crentes e Pagãos*: Ensino Religioso em São Paulo: Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 131, maio/ago. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Laicidade Brasileira*: o debate sobre a implementação do ensino religioso nas escolas públicas. XIV Congresso de Sociologia, RJ. 2009.
- PAULY, Evaldo Luís. *O dilema epistemológico do ensino religioso*. Espaço Aberto. Set /Out /Nov /Dez 2004 N 27.
- RELIGIÃO & CULTURA - PUC-SP. *Ensino Religioso no Brasil*. VII, n° 11, São Paulo: Paulinas-Educ, 2007.

SAVIANI, Dermeval. *Da nova LDB ao novo Plano Nacional de Educação: Por uma outra política educacional*. 5ª. Ed. Campinas: Autores Associados, 2004.

SENA, Luzia (Org.). *Ensino Religioso e formação docente*. Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo. São Paulo, SP: Paulinas, 2006.

SIQUEIRA, Gisele do Prado. *Tensões entre duas propostas de Ensino Religioso: estudo do fenômeno religioso e/ou educação da religiosidade*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. PUCSP, São Paulo, 2003.

ZIMMERMANN, Roque. *Ensino Religioso; uma grande mudança*. Brasília, Câmara dos Deputados. Brasília, 1998.

## **Dom Quixote: Literatura e religiosidade** *Don Quijote: Literature and religiosity*

Marielle de Souza Vianna<sup>2</sup>

Doutoranda em Teologia (EST)

[marielle.vianna@hotmail.com](mailto:marielle.vianna@hotmail.com)

**Resumo:** Esta pesquisa investiga as relações entre literatura e religiosidade elaboradas a partir da experiência vivida por um grupo de estudantes idosos de diferentes credos religiosos, tendo como base a leitura e a interpretação da obra *Dom Quixote de la Mancha* de Miguel de Cervantes. O que impulsionou os movimentos desta investigação foram as discussões acerca da interculturalidade religiosa, que aconteceram durante a realização de saraus literários nos quais foram lidas e interpretadas passagens selecionadas (que abordavam a questão do analfabetismo na fase adulta, o desejo de saber e a interculturalidade religiosa) da obra cervantina com uma turma de alfabetização de idosos, cuja idade variava entre 60 e 83 anos, numa escola municipal de Porto Alegre, em 2006.

**Palavras-Chave:** Don Quixote; literatura; religiosidade; vivência.

**Abstract:** This research has investigated the relations between literature and religiosity elaborated from the living experience of an elderly students' group with different religious beliefs, having as basis the reading and interpretation of the work *Don Quixote de la Mancha* by Miguel de Cervantes. What motivated this investigation movements were the discussions on the religious interculturality, that occurred during the realization of literary saraus, in which selected passages from Cervantian work were read and interpreted (that approached the illiteracy issue in adulthood, the desire of knowing and the religious interculturality) by the elderly literacy group, whose age ranged between 60 and 83 years old, in a municipal school in Porto Alegre, in 2006.

**Key-words:** Don Quijote; literature; religiosity; experience.

---

<sup>2</sup> Licenciada em Pedagogia (Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS), especialista em Educação Infantil e Séries Iniciais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS), Mestre em Teologia (Escola Superior de Teologia –EST), Doutoranda em Teologia (Escola Superior de Teologia – EST, RS, Brasil). Esse texto é parte da pesquisa de mestrado.

## Dom Quixote: literatura e religiosidade

A força das narrativas para o diálogo com a teologia se baseie em fundamentações que corroborem práticas que incluam um enfrentamento com a história e a estética. Esse destaque à narrativa deve-se ao fato de que é na literatura que ela encontra a sua maior expressão sistematizada (MAGALHÃES: 2000, p. 181).

Compreender a finitude humana é tarefa infinita. Uma experiência pedagógica vivida com um grupo de estudantes idosos está na origem deste trabalho e se mostrou um momento privilegiado para buscar compreender como a vida é um constante processo de aprendizagem marcado por experiências significativas que envolvem o cotidiano. A vontade de compreender o mundo e o sentido da existência humana fazem parte do enunciado do discurso desses idosos, que chegando tarde aos bancos escolares, nem por isso deixaram de lado o desejo de saber, de conhecer, de interpretar o mundo no qual estão inseridos. Dentre as muitas experiências carregadas de significado, percebemos que através da educação eles encontram a si mesmos em suas narrativas, que eles vêm projetadas e descritas inclusive numa linguagem que poderia, à primeira vista, lhes parecer estranha e distante.

Percebemos que no encontro com a literatura, eles se descobrem participantes da construção da realidade, da qual o sentimento de religiosidade constitui um dos elementos mais importantes enquanto produção simbólica e cultural. Foi um momento feliz e de aprendizagem aquele no qual se deu o encontro desses idosos com a literatura clássica, quando sugerimos *Dom Quixote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes. E não foi surpresa que eles, através da leitura e da interpretação dessa obra, realizassem uma importante experiência hermenêutica, dando destaque aos elementos que mais consideraram marcantes como a religiosidade.

O encontro dos idosos com Dom Quixote, através da leitura e da interpretação do texto de Cervantes, abriu um amplo conjunto de questões a serem investigadas, dentre as quais se destaca de modo muito especial a religiosidade. Além de aprofundar as relações entre literatura e religiosidade, a partir da análise dos enunciados dos entrevistados, pretendemos mostrar em que sentido o fenômeno religioso se expressa nas narrativas literárias, constituindo um indício da busca de sentido do humano. Na

literatura podemos perceber claramente a marca das angústias, conflitos e desejos do humano, inclusive aqueles que estão ligados à religiosidade. Certamente a resposta adequada a essas questões não poderá se esgotar nesse trabalho e demandarão investigações futuras mais aprofundadas. No entanto, gostaríamos de apontar aqui para alguns elementos que consideramos importantes para compreender a relação entre literatura e religiosidade, tal como percebida pelos entrevistados após a leitura de Dom Quixote.

Como sabemos, Dom Quixote tem a religiosidade como um tema central. Cervantes utiliza uma linguagem poética, muitas vezes irônica, para tratar desse tema no contexto de sua crítica social. Mas em Dom Quixote os diferentes níveis de discurso exigem uma aproximação cautelosa, que somente um tratamento hermenêutico pode oferecer. Nesse sentido, para compreender o texto cervantino, convém considerar o que é exposto pela hermenêutica.

De acordo com a perspectiva gadameriana (GADAMER: 1986, p. 143-151), o discurso religioso e o discurso poético são dois tipos diferentes de discurso. No entanto, eles não se excluem um ao outro, pois na poesia é possível encontrar manifestações religiosas. Assim, como o inverso também pode acontecer, pois em alguns textos entendidos como religiosos estão presentes aspectos poético-literários e isso os distingue de outros textos religiosos.

Na esfera do divino, na qual são narradas muitas histórias, desde a Antiguidade, podemos encontrar as narrativas das condutas dos deuses e das relações dos humanos com os deuses, o que produziu uma grande série de histórias. E a forma épica da literatura é a expressão dessa série. Já no que se refere à cultura judaico cristã, em alguns textos do Antigo Testamento podemos encontrar passagens com uma grande densidade narrativa. Como por exemplo, algumas parábolas de Marcos. Contudo, a arte da narrativa também está presente no modo próprio de relatar do Novo Testamento. E essa foi uma questão destacada pelo grupo de entrevistados que percebiam a relação, mas também a diferença entre as narrativas bíblicas e as narrativas contidas no romance cervantino. E, por esse motivo, a busca em entender o que seria a narrativa sagrada e profana suscitou muitas discussões entre eles.

A leitura da narrativa de uma novela, segundo Gadamer (1986, p. 74-75) tem na palavra a reflexão sobre as coisas e os acontecimentos, tendo uma cartografia não só na terra dos personagens ou de suas bocas, mas também na boca e nas palavras do narrador, quem quer que ele seja. Essa é uma questão que podemos constatar na

narrativa cervantina onde ora os acontecimentos são narrados pela ótica de Benengelli, ora o narrador de Dom Quixote, ora Cervantes toma a frente da narrativa. E ainda, a obra cervantina pode ser narrada e interpretada de diferentes formas pelos leitores que dialogam com o texto. Entretanto, o grupo de entrevistados acredita que a obra cervantina se constitui como parte de uma narrativa profana. Nesse sentido, Gadamer considera muito relevante a contribuição de Benjamin para os estudos a respeito da narrativa:

La palabra comprende todo el ámbito del producir, todo lo que llamamos artesanía, pero también el desarrollo posterior de esa elaboración, hasta llegar al modo de producción industrial de la modernidad (...) En cierto sentido, poetizar es también hacer (...) El hacer de que aquí se trata se refiere al texto. Él hace que a partir de la nada puedan abrirse mundos enteros, y que el no-ser llegue al ser (GADAMER: 1986, p. 285).

Em Benjamin (1975) a arte da narrativa está presente no cultivo do ato de contar e interpretar uma história como se estivesse lapidando uma pedra bruta, ou ainda, dando forma a uma imagem de barro. Aqui a palavra narrada e ao artesanato são entendidos como uma rede de narrativas elaboradas pelos fios de histórias de homens que vivem a passagem do tempo de um modo artesanal e elaborado. E nessas elaborações referentes a arte da narrativa os entrevistados passaram a discutir a respeito do que seriam narrativas e leituras sagradas e o que seriam as narrativas e leituras profanas.

De acordo com Antoñanzas (1998, p. 39), as leituras profanas seriam as narrativas da experiência do homem em sua profundidade demonstrando seus sonhos, anseios e desejos, tais como encontrados nas poesias e novelas literárias. A leitura sagrada também trataria dessas questões mas em outra perspectiva, como podemos encontrar nas narrativas bíblicas. Por narrativa religiosa se entende aquela cujo espírito está implícito e exclusivamente orientado a re-ligação, celebração e vivência do divino. Partindo dessa perspectiva Antoñanzas afirma que: “Cervantes concibe um mundo donde (...) lo sagrado explicitamente mencionado no ocupa un lugar privilegiado, sino que forma parte de lo profano. Lo sagrado y lo profano no se confunden como ya sabemos, pero pueden jugar entre sí” (1998, p. 37).

Ao ler as passagens da obra cervantina em que essas questões aparecem os entrevistados perceberam e expressaram claramente a diferença entre a literatura sagrada, a Bíblia, e a literatura profana, no caso estudado por eles, o romance Dom

Quixote e outros tantos citados pelo cavaleiro ao longo do texto cervantino. Nos excertos lidos no Sarau Literário (do qual o grupo participava) em que apareciam o Cura tentando persuadir o Engenhoso Fidalgo a abandonar os seus sonhos e ideais, os entrevistados expressaram entender que o papel do padre ou do pastor seria o de indicar o caminho certo a seguir, inclusive indicando os livros que se deveria ler. Nesse sentido Antoñanzas considera que:

El cura representa para el lector de 1605 el rechazo efectivo contra los libros de caballería. Su protagonismo en el escrutinio de los libros y la posterior condenación descubre su carácter moral, carácter que queda refrendado por su índole eclesiástica. De igual modo em Sierra Morena con el fin de reintegrar a Don Quijote a la condición de hidalgo lo describe como terapeuta (...) El cura no permanece estático ante el caballero, sino que se adentra en su locura con intención de redimirlá (...) Su intención ha sido curar la locura desde ella misma (...) La ironía no es entonces la persona del cura, sino su método (1998, p. 35-36).

Nesse caso é importante destacar que os leitores e ouvintes da história de Dom Quixote, em 2006 (nesse caso especificamente os entrevistados), também consideravam que o pastor ou o padre podem mostrar o melhor e o mais correto caminho a ser seguido, de acordo com o contexto social em que estavam inseridos. Eles consideravam que o representante de Deus poderia ser tanto o guia espiritual, como também terapeuta da comunidade em que trabalha. O grupo (com exceção de J., que se absteve desses comentários) relatou ter boas relações com os representantes religiosos de suas comunidades e acreditavam que seria muito importante seguir suas orientações. Eles acreditavam que os representantes de Deus, por ser homens letrados, saberiam das coisas do mundo sagrado e como não se perder no mundo profano. A partir dessa perspectiva, acreditavam que o Cura desejava o melhor para Dom Quixote e que, em função do cavaleiro cervantino não o ouvir, teve muitos problemas em sua jornada em La Mancha.

Entretanto, os entrevistados contaram que admiravam o Engenhoso Fidalgo, mas no que se refere as suas escolhas pessoais preferiam agir diferente dele e ouvir as prescrições dos seus líderes religiosos. E a iniciativa de procurar a escola para aprender a ler e escrever era apoiada pelos seus respectivos líderes religiosos, que consideravam importante aprender a ler, especialmente para ler a Bíblia. Desse modo, foi possível constatar que o desejo de ler no caso dos entrevistados estava relacionado e estimulado pela religiosidade.

É importante ressaltar aqui que os entrevistados viveram verdadeiras peregrinações rumo ao aprender a ler, pois passaram por muitas escolas e tiveram que abandoná-las por motivos diversos. Durante um longo tempo, eles tentaram aprender a ler na escola, mas devido às dificuldades no que se refere à aprendizagem e a inadequação ao sistema escolar, abandonavam seu projeto de se escolarizar, uma vez que o trabalho e o sustento da família estavam em primeiro plano, e ainda, lhes era difícil conciliar as exigências da escola com seu ritmo de trabalho. Contudo, eles decidiram voltar a escola e investir parte de seu tempo no objetivo de aprender a ler e a escrever, pois, segundo seus relatos, os líderes religiosos de suas comunidades asseguravam que “nunca é tarde para aprender”. E esse estímulo os levou a acreditar no poder redentor da palavra escrita e lida. Eles demonstraram considerar a leitura algo divino, superior; e ter acesso ao mundo dos escritos, seja a leitura da bíblia ou de um romance, estaria impregnado de saber e poder.

Em suas narrativas alegavam que quem decifrava, entendia, podia explicar os códigos da leitura sagrada seria um iluminado, como o padre ou o pastor. E aqueles que dominavam a leitura dos outros livros seriam as pessoas cultas que estudavam na universidade. Essas crenças representavam um dos principais fatores que os fazia sentir incapazes de fazer parte do mundo letrado. Entretanto, ao superar essas crenças eles conseguiram vencer suas dificuldades de aprendizagem e aprender a ler e a escrever suas próprias histórias valorizando-as como parte da cultura do mundo e não mais à parte dela. Desse modo, os entrevistados passaram a escrever suas histórias de forma rimada como poesias expressando seus sonhos, seu modo de ver o mundo e sua religiosidade.

No entanto, os representantes de suas religiões enfatizavam que poesia não era leitura sagrada e que eles deveriam se concentrar na leitura da Bíblia. Pensando a partir dessa perspectiva Gadamer (1986, p. 139) resgata o sentido histórico e semântico a cerca das palavras *poesia e teologia* que se correspondiam na antiguidade grega clássica, uma vez que toda experiência, seja ela estética ou religiosa, nos incita a nos dirigirmos a elas pelas palavras que as nomeiam. O sentido grego primitivo para a palavra *poesia* estaria relacionado a fazer algo por meio das palavras e *theo-logia* seria o discurso à cerca do divino. Nesse período da história não havia separação entre o sentido dessas palavras, mas com o despertar da ciência e da filosofia iniciou um tenso conflito com a tradição religiosa e a poética que acabou conduzindo-as a separação e diferenciação entre ambas tradições.

Na tradição dos gregos havia lugar para a poesia dentro da religião. No entanto, na cultura cristã ocidental não há esse espaço para a poesia. Para o entendimento da nossa própria tradição podemos observar que a cultura *judaico-cristã* é baseada num livro sagrado constituído por narrativas, ou seja, na bíblia está presente a arte de narrar. Dessa forma, a escritura alcança uma validade canônica, de modo que em inglês quando se diz *scripture* se entende imediatamente que se trata da bíblia. Ocorre que nessa forma de religião, em cuja tradição estamos, fica evidente a separação entre poesia e religião. Sendo assim, a tradição da antiguidade grega clássica é considerada como pagã, enquanto a cristã é considerada sagrada, como podemos constatar no discurso dos entrevistados a cerca da opinião dos líderes religiosos de suas comunidades.

Ao analisar o que seria a representação da literatura profana, a seguinte passagem de *Dom Quixote de la Mancha* pode ser muito ilustrativa, pois trata a experiência do homem em suas fragilidades e tentações. Esse seria um dos elementos expressos na literatura dita profana:

En lo que toca el poner anotaciones al fin del libro, seguramente lo podéis hacer desta manera (...) sí tratardes (...) de crueles Ovideo os entregará a Medea, si de encantadores y hechiceras, Homero tiene a Calipso, y Virigilio a Circe; si de capitanes valerosos, el mesmo Julio César os prestará a sí mismo en sus Comentarios, y Plutarco os dará mil Alejandros (CERVANTES:1987, p. 27-28).

A presença da literatura profana em *Dom Quixote* pode ser observada nas citações de diversos autores, como por exemplo, Amadis de Gaula, Aristóteles, Cícero, Virgílio, Homero e citações indiretas das obras de Erasmo de Roterdã, entre outros. O Engenhoso Fidalgo é considerado um hipertexto, pois se trata de um livro que faz referências constantes a outros livros de outros autores. E dessa forma, pode estimular a leitura e a reflexão sobre importantes questões do âmbito social em sua pluralidade de manifestações culturais e religiosas. Desse modo, o que pode ser percebido entre os entrevistados de nossa pesquisa, é que a leitura da obra cervantina pode despertar o prazer da leitura e o desejo de compreender a natureza humana em sua profundidade tendo como fundamento à literatura.

### **A leitura sagrada de Quixote: os romances de cavalaria**

Em suas andanças rumo a realização dos ideais e sonhos cavaleirescos, Dom Quixote tenta retomar a relação entre o tempo conflitante em que viveu e o tempo dos

romances de cavalaria, que se tornaram sua leitura sagrada e religião. Nesse sentido Antoñanzas faz a seguinte afirmação: “El portador de la redencion será siempre el caballero (...) La caballeria y el caballero están revestidos de sacralidad. El héroe es el salvador y (...) es ministro de Dios. La caballeria es religión. (1998, p. 248)” De acordo com o referido autor, a suposta loucura do Engenhoso Fidalgo pretendia “restaurar el tiempo mítico y el tiempo sagrado de la caballería, de esa universal armonía entre el hombre, la naturaleza y Dios” (p. 91). Desse modo, podemos perceber que Dom Quixote investiu em suas lutas na tentativa de converter o mundo em representações de beleza divina, pois ele acreditava com veemência que os ideais dos cavaleiros das Cruzadas rumavam nessa direção.

Os entrevistados dialogaram muito sobre a temática da leitura sagrada e profana, e assim, foi possível constatar que eles ficaram mobilizados com o que o padre e o cura fizeram com a biblioteca de Quixote com a ajuda da ama e da sobrinha do personagem cervantino, como mostra a seguinte passagem: “Um dos remédios que o barbeiro e o cura por então idearam foi que se condenasse e emparedasse a sala dos livros, para que ao levantar-se o amigo não pudesse dar com ela (tirada a causa talvez cessasse o efeito) (CERVANTES: 2005, p. 68).

Ao ouvir a leitura desse trecho os entrevistados expressaram que entendiam a Bíblia como leitura sagrada. E no que se refere a leitura profana, em consenso, eles indicaram os romances de cavalaria, que em seu entender poderiam identificar seus vícios e virtudes. Nessa conversação os entrevistados associaram o não saber ler a uma espécie a ignorância, a falta de acesso à educação. E o saber ler para eles estaria vinculado à idéia de virtuosismo e acesso ao mundo do conhecimento. Como considera Gadamer (1986, p. 260) o ato de ler e interpretar estão relacionados à fantasia e aos elementos internos da imaginação que produzimos ao ler. Ele ilustra sua idéia com a imagem de uma corrente impetuosa que se agarra primeiro a uma imagem e logo em seguida a uma unidade figurativa. Considerando que o evocado por meio das palavras tem uma espécie de virtualidade, ou seja, não tem um caráter determinado, pois representa um jogo de possibilidades de atuação e de infinitos modos de interpretação.

Ao ter noção a respeito desse jogo interpretativo de múltiplas possibilidades e perspectivas, os entrevistados relataram perceber que suas histórias de vida têm tanto valor como as histórias dos livros. Eles constataram que suas narrativas, assim como as de Dom Quixote, estavam relacionadas ao período histórico em que viveram e não à

parte dela. Como considera José Antonio Maravall em seu livro *Utopia y Contrautopia en el Quijote*:

Cervantes, como ya hemos dicho, y con él su personaje, están impregnados de modos de ver, de ideas, de aspiraciones, recibidas de las corrientes de espiritualidad del siglo XVI, las cuales proceden, de la crisis del final del Medievo y que, por esa razón anuncian el nuevo tiempo de la modernidad (MARAVALL: 1976, p. 25).

Em alguns momentos, os entrevistados demonstravam se identificar com as narrativas do mundo medieval e sua religiosidade, mas em outros percebiam que estavam vivendo em outro tempo, no qual a ciência teria muitas respostas para suas inquietações, mas a religião ainda acalmava suas angústias. E as leituras de passagens da obra cervantina proporcionaram reflexões que oportunizaram aos entrevistados uma *outra mirada* a respeito de suas inquietações através da discussão a cerca das diferentes interpretações das passagens do Engenhoso Fidalgo e do compartilhar experiências e visões de mundo com os colegas.

Podemos perceber que Dom Quixote despertou muitas discussões e reflexões nos entrevistados. Essa situação provavelmente se deu porque o Engenhoso Fidalgo é um clássico da literatura universal que tematiza questões religiosas, interculturais e étnicas através dos relatos e das metáforas de suas aventuras. Contudo, é necessário esclarecer que *Dom Quixote* é uma obra literária, ou seja, não é uma obra teológica, embora possa ocasionar importantes reflexões nesse âmbito. Em virtude disso, Antoñanzas (1998, p. 31) procura esclarecer essa questão explicando que Cervantes nunca pretendeu escrever literatura religiosa ou teológica, pois seu compromisso era puramente literário. Entretanto, a obra cervantina nos oferece significativas possibilidades de discussões nesse sentido. Um dos aspectos que podem ser analisados e discutidos neste clássico literário é a representação da literatura sagrada expressa nas oitenta citações diretas e indiretas à Bíblia acompanhadas de críticas sociais e religiosas elaboradas pelo próprio “pai de Quixote”. No trecho a seguir podemos observar algumas passagens de textos evangélicos (Mateus 10,12; Lucas 2, 14 e João 14, 27 citados por Cervantes) e que podem, inclusive, servir de referência para uma abordagem da questão da religiosidade no espaço escolar:

Y así, las primeras buenas nuevas que tuvo el mundo y tuvieron los hombres fueron las que dieron los ángeles la noche que fue nuestro día cuando cantaron

en los aires: “Glória sea en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad”; y la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favorecidos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijese: “La paz sea en esta casa”, bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano; joya, que sin ella, en la tierra ni en cielo puede haber bien alguno (CERVANTES: 1987, p. 751).

Como mostra Antoñanzas (1998, p. 321), para o fidalgo a presença e a onipotência de Deus é algo evidente, especialmente quando afirma que Deus é provedor de todas as coisas (CERVANTES: 1987, D. Q. I, 18), que seu amparo é certo (D. Q. I, 20), e ainda: “Dios hay en cielo, que no se descuida de castigar ao malo ni de premiar al bueno” (p. 447). Desse modo, os entrevistados passaram a se identificar cada vez mais com a religiosidade presente na obra cervantina, pois também acreditavam nesses enunciados e nos valores transmitidos por eles.

Ao longo dessa pesquisa foi possível constatar o interesse dos entrevistados pela obra *Dom Quixote de la Mancha*. Além disso, percebi a necessidade sentida por eles de encontrar um lugar para serem ouvidos, ouvir e compartilhar suas diversas narrativas. Observei que se faz urgente abrir espaços para o diálogo e a reflexão a respeito da multiculturalidade nas instituições escolares, especialmente no âmbito da Educação de Jovens e Adultos, como aconteceu com o grupo de idosos que fizeram desta pesquisa. Para que isso seja possível, o professor precisa desenvolver uma escuta sensível às histórias e conhecimentos que seus alunos expressam em sala de aula, para que a partir do conhecer e compartilhar das experiências vividas, os sujeitos possam respeitar, em sua singularidade e legitimidade, a história do outro, das diferentes culturas que transitam no espaço escolar.

Por isso, estamos de acordo com Benjamin (1975), que entendia a palavra narrada e o artesanato como sendo redes de narrativas elaboradas pelos fios de histórias de homens que se permitem viver a passagem do tempo de um modo fraternal. Também podemos aceitar a posição de Kramer (2008, p. 16-25), para quem o ouvinte e o narrador compartilham de uma coletividade e a narrativa (ponte entre passado e presente, indivíduo e tradição, passado individual e coletivo) deve ser cultivada para que os traços do narrador possam seguir com o ouvinte “como o oleiro deixa a marca de sua mão no vaso de argila”, uma vez que desprovido de experiência o homem não deixa rastros e que, por isso, ele precisa rememorar.

A partir dessa perspectiva, o hipertexto narrativo presente em *Dom Quixote* mostrou ser um importante elemento suscitador de significativas reflexões sobre as

diferentes expressões culturais, pois as múltiplas vozes de narradores e personagens desse romance tematizam os conflitos, desejos e sonhos do humano, dentre eles, a sua eterna busca pelo sentido da vida. Como nos assegura Rohden (2008), “ler, muito mais que decifrar signos, significa alargar o horizonte dos nossos sentidos.” Em nosso trabalho pretendemos ter mostrado como a figura de Dom Quixote está relacionada a elementos religiosos vinculados à interculturalidade. Por isso, nos diversos momentos de nossa investigação ficou claro que a obra de Cervantes serve para abordar questões relevantes no âmbito da religiosidade, ultrapassando assim as fronteiras temporais e culturais do seu tempo. Desse modo, no que diz respeito ao significado de Dom Quixote para a compreensão do fenômeno religioso, podemos concluir assumindo a posição de Klein (2008, p. 75-83), quando afirma que “a leitura e a narração não consistem meramente em compreender um texto de uma história, mas são fundamentalmente um ato de compreender a si mesmo e aos outros”. Através da leitura e da interpretação de Dom Quixote, os participantes desta pesquisa mostraram ser capazes de descobrir-se a si mesmo e ao seu mundo.

Pensando nesse sentido, em função das questões aqui pontuadas, consideramos de profunda relevância a leitura de clássicos literários no ambiente escolar, pois eles abordam o conhecimento e a cultura constituída pela humanidade em seus diversos tempos e espaços, além de propiciar reflexões a cerca do que se passa com a sociedade atual que mostra a necessidade de estudos sobre a questão do encontro intercultural e religioso

## **Bibliografia**

- ANTOÑANZAS, Fernando Torres. *Don Quijote y el absoluto: alguns aspectos teológicos de la obra de Cervantes*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca – Caja Duero, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- CERVANTES, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. (Vicente Gaos). Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Dom Quixote*. Volume I. Porto Alegre: L&PM Editores, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dom Quixote*. Volume II. Porto Alegre: L&PM Editores, 2005.
- GADAMER, Hans-Georg. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.
- KLEIN, Remí. Educar para a sensibilidade solidária: interface entre Ensino Religioso e literatura infantil. In. Ensino Religioso: diversidade e identidade. Org. KLEIN, Remí; BRANDENBURG, Laude Erandi; WACHS, Manfredo Carlos. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

KRAMER, Sônia. Educação a contrapelo. In. Revista Educação – Especial: Benjamin pensa a educação. São Paulo: Editora Segmento, março 2008, p. 16-25. (Biblioteca do professor 7)

MAGALHÃES, Antonio. Deus no espelho das palavras, Teologia e Literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

MARAVALL, José Antonio. *Utopia y contrautopia en el Quijote*. Santiago de Compostela: Pico Sacro. 1976.

ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

## A METÁFORA VIVA DE PAUL RICOEUR

A passagem icônica, o discurso especulativo, a filosofia: supremacia da epífora

Hermide Menquini Braga

Mestra e Doutora em Ciências da Religião - PUCSP

[bragamem@uol.com.br](mailto:bragamem@uol.com.br)

### RESUMO

Ricoeur parte da Poética de Aristóteles que considera a metáfora composta por diáfora e epífora. Nessa conceituação percebe-se a epífora<sup>3</sup> como a alma da metáfora. O material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. Por outro lado, aquilo que contemporaneamente se sabe do imaginário vem de Gaston Bachelar<sup>4</sup> (assunção de Paul Ricoeur). A fenomenologia do imaginário, de certa forma admite uma origem psíquica para a linguagem poética. Paul Ricoeur levanta, então, meta que ele considera a solução da questão; investigar a possibilidade de a denotação não ser apenas a forma de expressão dos enunciados científicos. A referência invertida produz denotação metafórica, não conotação, pode-se dizer uma forma estável, racional, harmonizada com a postura contemporânea das ciências, da filosofia da linguagem, que reconhece na expressividade do símbolo o potencial, independente da emoção.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur; Aristóteles; ícone; referência invertida

### Abstract

Ricoeur has left of the Poetical one of Aristotle who considers the composed metaphor for diáfora and epífora. In this conceptualization it is perceived epífora as the soul of the metaphor. The material of the epífora one leagues the creative potential to it of the poem and depends on the intuition, responsible for the perception of the icon. On the other hand, what contemporarily if it knows of the imaginary one comes of Gaston Bachelar (installation of Paul Ricoeur). The theoretical phenomenon study of the imaginary one, of certain form admits a psychic origin for the poetical language. Paul Ricoeur raises, then, goal that it considers the solution of the question; to investigate the possibility of the denotation not to be only the form of expression of the scientific statements. The inverted reference produces *metaphafor denotation*, not connotation, can be said a steady, rational form, harmonized with the position contemporary of sciences, of the philosophy of the language, that recognizes in the expressionism of the symbol the potential, independent of the emotion.

**Word-key:** Paul Ricoeur; Aristotle; icon; inverted reference

<sup>3</sup> O material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio desta .

<sup>4</sup> Gaston BACHELAR. *La poetique de l' espace*. Paris: PUF,1957; *A poética do espaço* .Tradução de Antonio Costa Leal e Lídia Santos Leal . São Paulo, Abril Cultural, 1974, in Paul Ricoeur *A metáfora viva*,p.328.

O estudo de Paul Ricoeur em *A Metáfora Viva* aponta para a palpitante aproximação de dois termos que pretendem essa aproximação por meio de um arranjo feito a partir da quebra da lógica.

Ricoeur parte da Poética de Aristóteles que considera a metáfora composta por diáfora e epífora. Nessa conceituação percebe-se a epífora<sup>5</sup> como a alma da metáfora, porque ela encerra a mudança de significado resultante da aproximação de expressões em qualquer semelhança inicial, para, a partir da aproximação, inédita, conseguir exprimir um resultado originalmente revelador. Essa mudança de sentido original encerra a potencialidade da metáfora.

### 1 – Metáfora Viva

A argúcia da crítica ricoueriana ganha adeptos a partir do título. Metáfora e vida são a mesma palavra, pois as duas compreendem extensões, alimentadas por autonomia. Em discurso direto e em linguagem própria, o material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio da epífora .

Por outro lado, aquilo que contemporaneamente se sabe do imaginário vem de Gaston Bachelar<sup>6</sup> (assunção de Paul Ricoeur). A fenomenologia do imaginário, de certa forma admite uma origem psíquica para a linguagem poética. Nada impede esta hipótese. Se a espécie humana se distingue pela linguagem, se a linguagem permite o ícone<sup>7</sup>, reflete-o na imagem, reflete-se igualmente neste Ser que a opera.

---

<sup>5</sup> O material da epífora liga-se ao potencial criativo do poema e depende da intuição, responsável pela percepção do ícone. A explosão criativa, produto claramente atribuído ao imaginário realiza o objetivo da metáfora, mostra sua essência por meio desta .

<sup>6</sup> Gaston BACHELAR. *La poetique de l' espace*. Paris: PUF,1957; *A poética do espaço* .Tradução de Antonio Costa Leal e Lídia Santos Leal . São Paulo, Abril Cultural, 1974, in Paul Ricoeur *A metáfora viva*,p.328.

<sup>7</sup> A quarta modalidade de metáfora em *Poética* orienta pelo sentido de proporção analogicamente é o fundamento do ícone, para Paul Henle, analisaremos essa proposição contestada na tese ricoueriana de adoção à semelhança, que vem a consistir na dupla realidade da relação semântica : a predicativa e a icônica .

O lado alternativo à Linguística para explicar a poética e explicar o homem é a psicologia, que também explica o imaginário. Um dos seus produtos, para Ricoeur é o *verbo poético*<sup>8</sup>, a palavra e todas as circunstâncias simbólicas de seleção e de combinação, consubstanciadas pelo elã humano. Ela, sob ação de seu artista não apenas sonha, como quer Bachelar, mas também voa, como os pássaros.

Em tudo a característica da epífora revela sua gênese, o movimento. É a concepção de Aristóteles na fundamentação da metáfora como ligada à oração, à pergunta submetida à análise da palavra. Assim, a metáfora passou ser analisada com enfoque no discurso em Roman Jakobson.

Contudo, a epífora em Aristóteles baseia-se na transposição, que segundo a definição do filósofo envolve *informação e perplexidade*<sup>9</sup>, mudança, pois, em toda a extensão dos significados. Para examinarmos a visão de epífora de Paul Ricoeur, essas noções de perplexidade e mudança precisam ser tomadas como generalização, e mais ainda, como informação. Ela não informa apenas, mas instiga a imaginação, sediada pela diáfora<sup>10</sup>.

Textualmente Ricoeur apresenta a epífora como misteriosa, cujo mistério deva estar *na natureza icônica da passagem intuitiva*<sup>11</sup>; é o momento que ele acolhe e desvia a fenomenologia de Gaston Bachelar. Acolhe quando reconhece a *poética psicológica*<sup>12</sup>, e desvia quando assegura que a semântica do verbo poético administra tal psicologia.

## 2 – A meta

Paul Ricoeur levanta, então, meta que ele considera a solução da questão; investigar a possibilidade de a denotação não ser apenas a forma de expressão dos enunciados científicos. Dessa forma, a apercepção da metáfora viria da suspensão da denotação (referência) primeira, do sentido próprio para instalar uma nova, em sentido elaborado no discurso, nas obras literárias<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Paul RICOEUR *.A metáfora viva*,p. 329

<sup>9</sup> Paul RICOEUR *A metáfora viva*, p. 30.

<sup>10</sup> A parte da metáfora que sustenta a origem da instigante transposição levada a efeito pela epífora , enquanto mudança .

<sup>11</sup> Paul RICOEUR, *.A metáfora viva*,p.328.

<sup>12</sup> *Ibid*,P.328.

<sup>13</sup> As funções da linguagem, noção de Roman Jakobson, entre outras apresentam dois pólos: a função referencial e a função poética \_ a poética anula a referencial, com o poema em si não é possível essa generalização, pois um poema que narre obedece aos pressupostos poéticos e tem referencial., embora em regime atípico. Esta questão está resolvida na comunicação jacobisiana pelos tópicos da seleção e combinação

A função poética de Jakobson não dá conta do jogo feito pela metáfora. É uma afirmação de Northrop Frye acerca do aspecto hipotético da metáfora: um hipotético imaginativo. Ele sugere um cruzamento de imagens, que entre si, nessa atividade criam o *mood*<sup>14</sup> - o estado de alma que o poema quer transmitir.

É quando, para prosseguir seu raciocínio Ricoeur afasta-se da visão icônica de Paul Henle<sup>15</sup> e volta a se valer da noção do *ícone verbal* de Wimsatt<sup>16</sup>. Som, sentido fundem-se, produzem efeito tal que provocam a *epoké*, que suspende a referência. Qualquer sentido, então se extingue e surge nova forma de expressão, o ícone, por essa fusão.

A transmissão do poema que brota da suspensão de referência, *Epoké* é moeda de troca, a passagem do mundo filtrado da alma do poeta. Esta é a matéria prima do poema: o ícone. Um objeto duro, de presença diferente da função literal do signo. Pelo que enfatiza Ricoeur, como o mármore, que se tornou linguagem nas linhas concretas da escultura. Eis a linguagem referencial poética, que justifica a densidade pelo contexto duplicado de referencial.

A criação dessa linguagem é a criação efetiva da metáfora viva e passa por dois pontos de elaboração. O primeiro deles é a destruição da língua literal como em: A forte tempestade exterminou as velas do veleiro. *Exterminar* termo de conteúdo semântico ligado à vida é suspenso para adquirir inerência à vela, o navegador do veleiro. Aí, na trajetória de análise, adoção e exclusão que sustenta o método crítico de Ricoeur em A

<sup>14</sup> Norton FRYE., *Anatomy of Criticism*, p. 80. (ed. Br: *Anatomia da crítica*. tradução de PERICLES Eugênio da Silva Ramos. São PAULO, Editora Cultrix, 1973) Apud. Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 230 Northrop FRYE é mais justo quando diz que a estrutura do poema articula um *mood*, um valor afetivo. Para Ricoeur, no sétimo estudo de *A Metáfora Viva* é bem mais do que isso, é “um modo de enraizamento na realidade, é um índice ontológico”.

<sup>15</sup> Paul HENLE. *Language, Thought AND Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1958. Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 188

Paul HENLE começa a reformular a definição de Aristóteles em um sentido (...) que apresenta todos os traços que exigem separá-la da nomeação e vinculá-la à predicação.

Segundo Ricoeur, baseado em HENLE, qualquer valor lexical é sentido léxico e o sentido metafórico não – lexical e valor criado pelo contexto.

<sup>16</sup> W.K. WIMSATT and M. BEARDSLEY. *The Verbal Icon*, University of Kentucky Press, 1954. Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 320.

Esses três traços --- fusão do sentido e dos sentidos, densidade da linguagem tomada material, virtualidade da experiência articulada por essa linguagem não referencial ---- podem ser resumidos em uma noção de ícone sensivelmente diferente da de Paul Henle. (...) tal como ícone do culto bizantino, o ícone verbal consiste na fusão do sentido e do sensível; e é também o objeto duro, semelhante a uma escultura, o que torna a linguagem uma vez mais despojada de sua função de referência e reduzida ao seu parecer opaco (...) uma experiência que lhe é inteiramente imanente.

*Metáfora Viva* aparece a noção de *ver como* de Hester<sup>17</sup> embutindo o erro categorial da metáfora nas operações como esta : *sol de pedra*, (pedra visto como árido , bruto). Esta operação produz a visão estereoscópica<sup>18</sup>, abrangente, mas projetando em um só plano toda a profundidade prospectiva que traz. Isto foi chamado de metaforização do sentido por Ricoeur, pois faz da referência realizada uma metáfora.

Paul Ricoeur, neste ponto vale-se de Goodman,<sup>19</sup> essa é a oportunidade de reconhecer os primeiros contornos do símbolo.

### 2.1- O contorno do símbolo e o artesanato do seu valor – expressão

Paul Ricoeur estuda a função do símbolo, quando intervém no pensamento de Goodman<sup>20</sup>, e a maneira mais fácil de perceber isso é acompanhar o seu raciocínio em torno do termo *etiqueta*. Etiquetar é marcar com um nome, por um rótulo.

O que se pode dizer da metáfora então é que partindo de dois nomes (dois símbolos) há uma troca interior dessas etiquetas, envolvendo nova significação. Reforça-se o significado pela exemplificação das experiências de mundo entre elas. Essa percepção vem, evidentemente, por transferência de tópicos de visão de mundo - criam-se predicados não-verbais pela exemplificação de referências invertidas<sup>21</sup> Aqui firma-se o argumento de Ricoeur, intervindo em Goodman na questão da simbolização

---

<sup>17</sup> M.B.Hester.The Meaning of Poetic Metaphor , La Haye, Mouton, 1967, Apud Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p 102.

E o argumento usado por Ricoeur é matéria provinda de Fontenier , op. cit,p 101, de *A Metáfora Viva*, momento em que ,este critica a excessiva importância dada a visão na questão da metáfora e a fundamenta sua restrição por meio de Wittgenstein e Hester. Por meio destes pressupostos Ricoeur afirma que “Figurar é sempre *ver como*,mas nem sempre *ver e fazer vê*„.p.102

<sup>18</sup> Temos retornado a conceitos porque no estudo VI de *A metáfora viva* . ,Ricoeur analisa a semelhança pelos mesmos referencias que analisa a referência no VII.. Entretanto,não podemos perder a oportunidade de ressaltar a metodologia rigorosa que transparece dessa necessidade, uma vez que ele baseia o estudo da referência nos mesmos argumentos em que elaborou a análise da semelhança. Esta estrutura apenas demonstra que dado a tanto conteúdo, houve necessidade de organizar capítulos diferentes para dar conta da pluralidade de aspectos a serem tratados na mesma estrutura.

<sup>19</sup> N. GOODMAN . Languages of Art,un Approach to a Theory of Symbols: Indianapolis: The bobbs – Merrill CO . ,1968, in Paul RICOEUR, *A metáfora viva*,p. 352.

<sup>20</sup>Ibid,p.352-353.Paul RICOEUR , em hermenêutica vale-se da idéia primordial de Goodman , de que existe uma teoria que comprova o retorno da metáfora ,em seu produto final a uma nova denotação . Ricoeur apoia-se nessa premissa para sustentar que “na experiência estética , as emoções funcionam de modo cognitivo”Apud Charles Sanders PIERCE Collected Papers,Cambridge, Havard. Tradução Maria de Lourdes CARDEAL.

<sup>21</sup> Paul RICOEUR . *A metáfora viva* ,p. 358 .

metafórica : *exemplificar e denotar são casos de produção de referência, embora com uma diferença de direção.*<sup>22</sup>

A inversão de referências entre os termos da metáfora, ( a troca de etiquetas entre *cinza e triste*) cria uma denotação atípica, já que torcida alça vôo, e no espaço da liberdade regozija-se. É diferente da conotação, que perante o sentido próprio revela intensidade de emoção.

A referência invertida produz denotação metafórica, não conotação, pode-se dizer uma forma estável, racional, harmonizada com a postura contemporânea das ciências, da filosofia da linguagem, que reconhece na expressividade do símbolo o potencial, independente da emoção. Diríamos que seria um código para relatos expressivos, e como código, previsto por convencionalidade.

Por meio da informação que nos rendem os signos verbais e também dos não-verbais podemos entender o símbolo, que detém a potencialidade pela metáfora (simbolização por dupla denotação) de mostrar as percepções imediatas do mundo. Aquilo que Ricoeur chama de *esquema metafórico* (o conjunto de *etiquetas* de todas as cores, o conjunto de impressão de todos os sentimentos - como rótulos concretos, seja etiqueta para denotação, seja amostra para exemplificação) explica a relação de semelhança, argumento do autor no sexto capítulo de *A metáfora viva*, cuja teoria de Max Black<sup>23</sup> vem fundamentar.

A questão da verdade metafórica não é inefável em Ricoeur, entretanto a imensidão de *dados*<sup>24</sup> Esse campo de recriação é o lugar de *refazer a realidade*<sup>25</sup> para Ricoeur, é chamado de reino por Goodman. Essas modalidades de linguagem organizadas no campo da referência<sup>26</sup> caracterizam a expressão simbólica em arte, entendida no circuito da posse metafórica. Trata-se da ação das três vertentes principais da implantação referencial no traço instaurador metafórico:

- 1- denotação e exemplificação (etiqueta e amostra)
- 2-descrição e representação ( signos verbais e não- verbais )

---

<sup>22</sup> Ibd, p. 358

<sup>23</sup> A obra em que Ricoeur se fundamenta. Max BLACK.. *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press,1962.

<sup>24</sup> A palavra *dado* para Goodman , adotada por Ricoeur toma duas referências distintas. Se for proveniente de signo verbal é tomado como fato e é descrito; entretanto se tiver origem no signo não verbal será entendido como exemplificação . Portanto existe uma especificação teórica para a generalização desse termo. O termo geral facilita a compreensão neste contexto de muitas nomenclaturas . Uma vez .dominada a situação fundamental detalhamos aqui.

<sup>25</sup> Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 362.

<sup>26</sup> Op.cit., nota 20

### 3-posse e expressão (literal e metafórica)

A primeira e segunda vertentes abrangem, por descrição o conteúdo transmitido pelo signo verbal. Ressalte-se que o instrumento da comunicação é o signo verbal e seu efeito é a denotação. Quanto à representação; a exemplificação é a ferramenta, ela usa *sons próximos de imagem produzida em torno de sentimento similar a tal cor, a tal manifestação da natureza*. Usa quadro cinza, por quadro triste, como quer Ricoeur, ou coração de gelo, por coração insensível.

A terceira vertente a estabelecer a referência na metáfora é a posse. Em *chama sensual*; o predicado passa a ser a posse, já que é o atributo do termo que recebe o predicado. Esse efeito predicativo produz a expressão.

Na trajetória - símbolo, metáfora, referência - precisa haver um desnivelamento. A denotação surge metafórica no poema, entretanto a linguagem científica também apresenta simbolização. Ocorre que sua epistemologia surge pelos modelos e estes obedecem a uma hierarquia.

Novamente Ricoeur utiliza-se do pensamento de Max Black<sup>27</sup>. Para este, existe o modelo *de escala*, pois imitaria o original com diferença de tamanho, por exemplo, à guisa de maquete; os modelos análogos que se expressariam pela estrutura. Os procedimentos para interpretação dessa terceira versão de modelo de Black acontecem unindo os traços pertinentes e transmitidos por descrição verbal, eis a chave: a convenção da linguagem opõe-se à construção do real.

Eis o papel da redescrição metafórica: ela reconta por novas idéias, criadas a partir de aproximações insólitas (*sol de pedra*). Para isso obedece ao mesmo princípio da dedutibilidade. Elas entram no esquema de Jakobson, segundo Ricoeur, ou seja “toda seleção paradigmática torna-se metafórica”<sup>28</sup>

“Não há metáfora no dicionário<sup>29</sup> diz ele, podemos interpretar isso *como se*<sup>30</sup> ele estivesse dizendo que a metáfora dorme no subconsciente do poeta, e é acordada por sua intuição. Esse acordar, para nos mantermos na teoria, sem fugas para o paraíso do

---

<sup>27</sup> . O detalhamento das escalas aparece em : Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p. 371 ,referente à BLACK

<sup>28</sup> Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*,p.249

A noção citada foi exaustivamente discutida por nós na explicação do binômio combinação /seleção, referente à Jakobson.

<sup>29</sup> Paul RICOEUR, *.A Metáfora Viva*,p. 249

<sup>30</sup> Op cit,

imaginário é a *obediência* àquele processo de “dedutibilidade ideal”<sup>31</sup> que aparece “em termos de extensão da linguagem como o fio que tece a metáfora”<sup>32</sup>. Este último manancial de idéias faz parte dos estudos de Mary Hesse,<sup>33</sup> a quem Ricoeur acolhe como complementaridade às noções de Black.

Ficou claro que metáfora e modelo nascem da referência e que na metáfora ela é *tecida* pelos processos que vimos até agora, e, ainda que seu sua extensão é similar à busca humana, a capacidade de fazer projetos. Entretanto, imaginemos; se a ascese é um projeto via transcendência, a metáfora é meio de atingi-la - na extensão parafrásica, dita por Ricoeur, nos jogos de linguagem ditos por Wittgenstein. Max Black, segundo Ricoeur vê o aspecto comum entre metáfora e modelo, na “transferência analógica de um vocabulário”<sup>34</sup>

A atividade metafórica gera um fio do tecido. Estas tecituras, dispostas em rede atingem uma metáfora maior, por substrato do texto inteiro. Ricoeur empresta de Beardsley,<sup>35</sup> para esse aspecto a expressão “universo metafórico”. Essa variante do isomorfismo do modelo, que seria um artifício único entre uma metáfora profunda ligada a outras, por que ao invés de possuírem significados compatíveis ligar-se-ão à metáfora principal pela torção destes significados. O resultado é um circuito extenso que, nessa dimensão intensifica-se.

Mas, por mais paradoxal que possa parecer, é justamente o modelo que promove uma aproximação com Aristóteles em *Poética*. O *mythos* aristotélico incide na metáfora ativando os traços léxicos, porque envolvendo peripécias ativa o próprio enredo, oportunidade em que torna-se uma descrição da realidade humana. Tal descrição admite a realidade mundana por ficção - situações, personagens, - aí torna-se origem. Nisto reside o outro componente, a *mímesis*.

A conjunção *mythos / mímesis* traduz-se por uma denotação porque informa, e, por sua concepção inventiva constitui-se em uma *referência metafórica*. Este é o leito do poema, por meio do *mood*<sup>36</sup> que nada mais é do que *um estado em* (in loco). Neste ponto, a função mimética desloca este estado de alma para a corrente da comunicação

<sup>31</sup> Paul RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p. 369

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 369.

<sup>33</sup> Mary HESSE . *The Explanatory Function of Metaphor* ,in Bar-Hillel ( ed ) *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Amsterdam, North –Holland 1965. , citado em Paul RICOEUR .*A metáfora viva*, p. 366

<sup>34</sup> Paul RICOEUR *A Metáfora Viva*, P. 371.

<sup>35</sup> BEARDSLEY.M.C *Aesthetics*. NewYork, Harcourt, Brace and World,1958.

<sup>36</sup> Northop, FRYE

pela mitização<sup>37</sup>. A corrente da comunicação não é, para Ricoeur, nem exterior nem interior. Ontologicamente entendida, é o momento, não o percurso.

A imagem de Mallarmé, *Um coup de dés*<sup>38</sup>, que por um por principio metafísico alude a movimentos dados em momento de equilíbrio: *Um dado lançado descreve um vôo, muda de direção e procura adaptar-se como a madeira de uma embarcação inclina-se de um lado, de outro para manter a navegação*. Assim, a necessidade de expressão humana em seu atributo distintivo procura canais, a intenção - ação - efeito do lance do dado, não o percurso descrito simplesmente.

Diante desse paralelismo podemos citar a conceituação metodológica de Paul Ricoeur:

A comparação entre modelo e metáfora indicou-nos, ao menos a direção : como sugere a junção entre a ficção e redescrição, o sentimento poético, também ele, desenvolve uma experiência de realidade em que inventar e descobrir deixam de opor-se e na qual a criar e revelar coincidem .<sup>39</sup>

As definições de denotação e de denotação metafórica já nos mostraram a especificidade de cada tipo de referência - da linguagem científica e da linguagem poética. Nesta última existe a possibilidade de criação de expressões inéditas porque subjaz na operação a função do mito, relacionando cosmos e intuição humana. É o que produz relatos coerentes, admissíveis, cuja explicação envolve a relação ontológica, na qual se harmonizam os caracteres por meio das tradições, estas produzidas pela atividade intelectual. Este é o fundamento da verdade metafórica.

Quando entendemos referência metafórica o fizemos pelo *ver como*. Esta noção, no texto referencial metafórico permite a extensão do *ser-como* (tal pessoa é um furacão). Se vemos em *tal pessoa* um furacão, a princípio o vemos *como um furacão*. O predicado surge pelo fato de tal pessoa *ser como* um furacão. Esse *é* (ser) é um termo de equivalência, segundo a Poética de Aristóteles, não se trata de um *é* de determinação.<sup>40</sup> O enfiamento produzido entre os termos da metáfora aponta para o ontológico em uma primeira asserção (aquilo que *não é* aparece visto *como* se fosse, passa então a

<sup>37</sup> Paul RICOEUR. A metáfora viva , p. 374.

<sup>38</sup> Usamos aqui, do poema de Mallarmé apenas as noções oriundas da redação da 1ª estrofe ,tendo desprezado a conformação espacial da tipografia e significação espacial ( icônica )que seria inspiração para os nossos irmãos Campos e para Décio Pignatari ,décadas depois , ainda na primeira metade do Séc.XX .Stéphane MALLARMÉ . *Um coup de dés*., Mallarmé.net.<http://www.mallarme.net/site.php?n=Mallarme.CoupDeDes> . acesso 07/01/2008

<sup>39</sup> Ibid, p. 376

<sup>40</sup> Ibid, ,p.378

reconhecer-se tomado *como sendo*, apenas naquela situação). Este *sendo* dispensa a noção presente pela significação lexical do conjunto, exigindo operação intelectual diversa. Se pensarmos que é uma descrição simbólica de um *lampejo* de intuição não fica tão difícil de admitir a coerência na concepção de termos tão díspares.

Assim, tal intuição representada, torna-se a totalidade entre *tal pessoa e furacão* - entre homem e mundo. Essa nova modalidade de expressão entre esses dois componentes admite o mito<sup>41</sup>. Agora sentimos que devemos diluir nossa expressão *descrição simbólica de um lampejo de intuição*, o fazemos por meio do pensamento de Bérghson<sup>42</sup> que conceitua a postura filosófica ante a vertente mítica da metáfora : a aproximação conflitual entre os elementos ontológicos da metáfora revertendo para a imaginação aquela contraposição de campos semânticos e de espaço como estratégia. Isso está evidente neste ponto da leitura.

Embora mostremos, no segmento deste estudo que ela explica-se pelo domínio do especulativo, esta impressão isenta da carga teológica, coaduna-se com o perfil romântico de Wheelwright e ainda do próprio Bergson. E é uma filosofia da vida que se sela entre a imagem tempo e contemplação<sup>43</sup>

Utilizamos para a leitura desta citação dois argumentos. O primeiro, fundamentado na polissemia e seleção destas, pode decidir para o termo *contemplação*, a contemplação platônica, mas não teológica. A segunda fica determinada pelo estudo do termo *ousia*.

Antes, porém, precisamos retornar à epífora, ela toma o lugar de destaque que lhe foi destinado neste item. Ricoeur colhe de Wheelwright<sup>44</sup> a solução. Admitindo o convívio entre ontologia, imaginação e campo semântico, no universo da metáfora , quando este ressalta a epífora por sua sagacidade, por sua decisão, por sua atitude para a formação de imagens. Isto porque ela instiga uma elocução com a diáfora, que fornece condições, como um staff, já que fornecer a base da proposição metafórica é sua função. Podemos dizer que o alcance da

---

<sup>41</sup> Friedrich SCHELLING , filósofo idealista alemão que viveu em final do Sec. XVIII e primeira metade do Sec.XIX , que , de certa forma superou , ainda que excessivamente ligado a uma teoria românticista o impasse de KANT na lógica transcendental . Quando Kant apresenta a moral como regra e crença . Para Shelling , Deus e natureza dão identidade ao homem e esse transporte pode ter como linguagem a arte . Suas obras *O sistema do idealismo transcendental* ( 1800) ;*Sobre a alma do mundo* ( 1797), *As idades do mundo* ( 1811) e *Filosofia da Religião* ( 1804) sugerem desde o fundamento que oferece a Ricoeur , a forte aderência .

<sup>42</sup> Henri BERGSON. L'effort intellectuel ,in *L'Energie spirituelle* ( ver.phil,1902) e *Introdução à Metafísica* ( tradução de Franklin Leopoldo e Silva . São Paulo: Abril Cultural, 1979, i n Paul RICOEUR . *A metáfora viva*, p. 380.

<sup>43</sup> Paul RICOEUR . *A metáfora viva*,p. 380

<sup>44</sup> WEELWRIGHT.P. The burning fountain . Ed. revised..Indiana University Press, 1968.,in Paul RICOEUR *A.Metáfora Viva*,p. 381.

expressão dado por essa dupla contraditória, é um festival, no qual vários fenômenos intensos de transcendentalização, aquele que equacionou, enfim sua fluidez *não-capturada*.<sup>45</sup>

Como crítico, neste texto mediador entre visões mais atadas aos modelos e às metáforas, Ricoeur analisa as teorias de Weelwright; mais metafórica, de Turbayne; mais científica, destaca ainda Berggen, a quem se alia definitivamente *salvando* o sentimento. Eis o motivo de nossa adoção, submissão à complexidade do texto de *A Metáfora Viva*

Ao final do sétimo estudo Ricoeur expõe a síntese de Turbayne, que é a de aceitar o sentido novo e triunfante da metáfora com reservas, desarmando na metáfora o artifício que a metaforizou, dizendo melhor, usar a declaração triunfante sabendo que é simulação e declarar essa consciência que uniu os dois termos estranhos entre si. Isto é necessário porque a expressão dela é *tomada por*, e nesse tomar por é imprescindível à consciência que o lampejo de percepção vem da hipótese, logo consciência de simulação.

A isto Ricoeur, em adoção a Turbayne considera *repor a máscara*<sup>46</sup>, conscientemente, e ainda admitir a consciência de seleção à máscara mais apropriada. Tal visão afronta a idéia de bound (ligação) de Marcus Hester, pois Turbayne não considera o controle do *como se*. Confrontando o controle da máscara de Turbayne e a tensão diáfora-epífora de Weelwright, Ricoeur, sustentado agora por Berggren<sup>47</sup> convalida um aspecto não realçado por Weelwright Aquela tensão entre termos na linguagem para ele não é compatível com a tensão da verdade.

Não é assim para Ricoeur e Berggren. Para eles, o fazer poético, gênese da metáfora constitui-se a partir da característica humana da sensibilidade. Esse pressuposto é ingrediente da base da verdade metafórica. Ora, isto vem a conceber o lampejo, por nós aludido como chegando em código, amalhado pela realidade textual e a verdade.

A codificação da metáfora e seu circuito expressivo acontece na carga que o verbo recebe do *ser-como*, simultâneo ao estímulo *mesmo* e *outro* na relação intelectual que a dita codificação da metáfora oferece ao leitor, cujo teor provoca o lampejo definitivo, a percepção que motiva o entendimento. Para o contexto que estamos

---

<sup>45</sup> Paul RICOEUR .A Metáfora Viva,p.381.

<sup>46</sup> Paul RICOEUR,A Metáfora Viva,p. 384

<sup>47</sup> Douglas Berggren . The use and abuse of metaphor, ,in Review of metaphysics, 16(1) : 237-258, December: 1962; II: 430-472, march 1963, in Paul RICOEUR.A Metáfora Viva,p. 387.

levando por tese, neste trabalho é a epífora nova e final para a interpretação daquela metáfora.

## 2.2 – O lampejo: discurso especulativo na enunciação metafórica

A nova questão a ação do discurso especulativo sobre o evento metafórico. Era até agora, e por isso foi reforçado, um misto de fenômeno e magia, de certa forma inerentes. Um aspecto sombrio a ser elucidado, que acontece em uma referenciação entre o “o é” e “o não é”, dando conta de uma atribuição a uma situação ou coisa no diverso. O método especulativo procura a resposta, evidentemente, mas essa procura é um descaminho.

Existe um desnivelamento entre a questão do dizer e a questão do existir para Aristóteles. Este estabeleceu, para a questão da semântica, denominações particularizantes para os nomes (*onoma*). Precisou particularizar as denominações. Ao *logos* ele chamou de homônimo, porque *logos* é o indiscutível; àquelas que aproximam o nome por identidade de noção veio a chamar de sinônimos. Percebeu que, entre estas duas ocorrências de característica estanque havia uma variação, uma diferença pelo caso (*ptōsis*). Esta asserção é dada a partir da noção de que os nomes são aquilo que poderíamos chamar em nomenclatura contemporânea de família das palavras (*de coragem, homem corajoso*<sup>48</sup>). Os parônimos, uma noção ligada à semântica e não à Filosofia. Eis o desnivelamento entre o dizer e o existir

Surge aqui uma denominação entre o único em noção, e nome (*logos*) homônimos, e aqueles que têm noções e nomes simultaneamente comuns, (como *sol quente* e *sol abrasivo*), os sinônimos. Por esse entendimento chegamos a um aspecto capital em Aristóteles: a analogia

Para esta exposição Paul Ricoeur adotou o pensamento de Pierre Aubanque<sup>49</sup>, que admite a partir da *ousia*<sup>50</sup> (noção de origem comum para todos os seres). Não há

<sup>48</sup> Exemplo de Aristóteles in ( *Categorias* ,la 12-15),in Paul RICOEUR . *A Metáfora Viva* ,p399.

<sup>49</sup> Pierre AUBANQUE . *Le Problème de l'être chez Aristote.Essai sur le problematique aristotélicienne*. Paris ,PUF, 1962, ,in Paul RICOEUR .*A metáfora viva*,p.404..

<sup>50</sup> ARISTÓTELES (.Í,2 1003 b 6-10) , in Paul RICOEUR .*A Metáfora Viva*,p.403, nota 18

*Algumas coisas ,com efeito são ditas do ser porque são substâncias ,outras porque são determinações da substancia ,ou , ao contrario ,corrupções da substancia ,ou porque são privações ou qualidades da substancia , ou porque são causas eficientes ou geradoras ,seja de uma substancia ,seja do que é dito relativamente a uma substancia ,ou ,enfim ,porque são negações de algumas qualidades de uma substancia ,ou negações da própria substancia*

discriminação de unidades do ser. O *onthos* na hipótese de ser particular está aberto à investigação. O que vai decorrer disso é uma percepção metafísica, pois para dizer *o que uma coisa é*, é preciso enfocá-la. Se não há uma *unidade* para ser enfocada, a procura de resposta não está no mesmo processo do que a coisa. Dizendo melhor: se o *ser* tem *noção comum* a todos os seres não é possível particularizar um *ser* para exercer ciência sobre ele. A *ousia*, pois, a noção comum aos seres impede o enfoque particular. As investigações de Werner Jaeger<sup>51</sup> e as do próprio Ricoeur a esse respeito, dirigem-se à noção da diferença dos discursos, pois se partirmos, por exemplo do termo *contemplação* por uma interpretação teológica (tentativa de comunicação com o infinito, teremos dois tipos de discurso) - o humano e o divino.

A diferença de discursos se faz por um princípio prosaico. Partindo da idéia universal de que de Deus nada se pode afirmar, mas sim negar, ele é indivisível, uno. Por outro lado o *onthos* é essência e acidente, isto reafirma a diferença de natureza, de intensidade e de extensão do homem e de Deus, da teologia e da ontologia, pois essa noção também é universal. Portanto, postulado que a sabedoria do homem é finita e a de Deus é infinita, existe o simples, enquanto Uno, e o composto enquanto *onthos*. Essa presença humana é a *enteléquia*.

A enteléquia, pois, constitui-se na marca humana de in( compreensão), procura a luz pela analogia, que é obscurecida, mas não totalmente tenebrosa. A analogia, via enteléquia procura aclarar com luz escassa aquilo que escuridão faz em prol da inconsciência. Esse ambiente assim apresenta-se porque às coisas físicas do ser como substância, qualidade, quantidade produzem múltiplas possibilidades de expressão, que sendo inexatas mais dissimulam do que esclarecem. Eis o mundo da linguagem.

Para penetrar na problemática da analogia Ricoeur procurou ligá-la ao atributo da proporção, sob a proteção da matemática. É outra vertente, diversa daquela que o próprio Ricoeur sugerira, a partir da diversidade dos discursos humano e divino, esta versão procura ser mais lógica. Um encadeamento de idéias introduz o estudo: ela

---

Na mesma nota Ricoeur remete a um comentário de V. Décarie que insiste também *sobre o papel da noção comum, exercido pela ousia graças a qual cabe a uma única ciência estudar todos os seres enquanto seres.*

<sup>51</sup> Werner Jaeger, alemão natural de Lorrerich, irá viver nos Estados Unidos ,onde se dedicou a compreender a cultura grega. Coube a ele discutir, a partir de 1934 a questão retomada por Aubanque ( op.cit.nota 135 ,in *Metafísica E, 1* ) de que *o reenvio a um primeiro termo , não mais à seqüência das significações do se,r mas à hierarquia dos seres . Não é mais a ousia que é a primeira das categorias, mas a ousia divina ,que é o ser eminente . ( ....) . Se existe uma ciência imóvel ,a ciência dessa substância deve ser anterior e deve ser a primeira ;ela é , deste modo ,universal porque primeira ,in Paul RICOEUR . A metáfora viva ,p. 407. De certa forma, já vinhamos , ( conf.p.36) , obviamente conduzida pela leitura, a esbarrar neste pressuposto .*

*acontece por derivação, poder ser produzida por reflexão, sobre as condições de predicação.*<sup>52</sup> Na tentativa de que proteção científica seja legitimada e então a compreensão intelectual passe a ser uma fonte de credibilidade, porque surgiria exata.

Enxergamos, nesse transporte, dados palpáveis, aliados à premissa da diversificação epistemológica, cuja noção transportada para a linguagem justifica-se pela classe intermediária entre homônimos e sinônimos, no tratado aristotélico.

Atributos nocionais, sempre pacientes de restrições aparecem como experimentos, nesta nossa interpretação. Por exemplo, as formas geométricas precisam de delimitação de espaço, este espaço delimitado expressa-se por grandezas ( números inteiros) , que permitem uma leitura, a da sua desigualdade. Esse tipo de medida é tomada por alteridade epistemológica, ela contribui quando considera, não o valor numérico, mas a intensidade (adensamento e desadensamento) das figuras no discurso poético. Contemporaneamente dir-se-ia outra linguagem

Enfim, a cadeia analógica estabelecida pela ordem das categorias; (medicinal é relativo a médico, operação, paciente, incisão). O circuito entre termos aqui importa, é a chave desta leitura. Há uma trajetória: em medicinal (termo primeiro) vai acontecer uma desvalia semântica, pois o sentido saindo dele recebe operações de proporção, como relação inevitável no campo metafísico. Quando retorna ao primeiro sentido já sofreu a modificação imposta pela intenção atributiva, ou seja, já foi comparado e relacionado aos outros termos, sendo ainda o primeiro, mas um primeiro-outro.

Isto significa dizer que não e nunca aparecerá, neste circuito um segundo termo puro, pois não é possível, para Aristóteles, para seus estudiosos, exprimir a unidade não-genérica do ser.

O discurso filosófico tem especulado sobre isso. A partir do avanço que é a analogia representou na teoria metafórica. Contudo, precisou reconhecer a diversidade dos discursos e admitir as operações da proporção. Mas a modalidade de pensamento que delas advém não parou aí. Como o status do homem é pensar, o encadeamento dessa atuação humana, o tempo e a espacialização com que os eventos são constatados serão responsáveis por outras bifurcações no campo científico da especulação, por soma, adaptação ou contraposição de concepções. É quando há o avanço para um segundo estágio para a discussão do discurso poético.

---

<sup>52</sup> Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p.411.

### 2.3 – A ontoteologia: uma implicação medieval no uso da metáfora

A meta de Tomás de Aquino era clara. O homem que tem por destino expressar-se por analogia de caráter dúbio e balbuciante, dada a aquiescência da invenção precisava de um canal digno para enunciar os nomes sagrados. O sagrado, expressão da sabedoria infinita, postava-se de um lado por sua inatingibilidade, de outro, pela enteléquia, produzindo inexatidão, por meio da analogia gerava essa instância inatingível.

A cadeia estabelecida pela referência de termo em termo com centramento no primeiro, não solucionava totalmente o problema. Vejamos o que acontecia era um espaço claudicante da comunicação, entre a produção da *atribuição unívoca* (o termo primeiro, no processo da expressividade) e a atribuição eqüívoca, (não totalmente categórica, por isso balbuciante, já que pouco expressiva).

Essa lacuna de expressão marcou-se como obstáculo, e deste, surgiu a atribuição analógica, como uma espécie de contorno à equivocidade. Nem meio termo, tampouco solução, mas possibilidade de comunicação inaudita, uma vez que acolhe a reação humana.

Esta situação foi chamada, naquelas circunstâncias, de ontoteologia. *Onto* porque abrange o princípio racional aristotélico de suas características às substâncias, e, na dimensão divina, estabelecer, talvez, uma relação imanência –transcendência, em um circuito de transcendentalização entre *onthos* e *téos*. Poderíamos dizer, a acepção de uma linguagem própria entre a sabedoria finita do homem, infiltrando por meios dos canais expressivos na escala da sabedoria infinita.

A ontoteologia, portanto demonstra um novo veio do discurso especulativo participar do discurso poético<sup>53</sup>.

A reelaboração do conceito de analogia reporta-se a uma síntese de entendimento que vem unificar um princípio materialista, (a já explanada ligação dos

<sup>53</sup> Paul RICOEUR. *A metáfora viva*, p. 419, nota 41.

A explanação é referente a Aristóteles e a *Metafísica*., estendendo-se a Tomas de Aquino em comentários de Paul Ricoeur :

(...) É a unidade da ordem do ser que regula a diversidade unificada dos modos de atribuição : o ser se diz primeiramente (*per prius*) da substância, depois a título de derivado (*per posterius*) dos outros predicamentos. A ligação analógica dos princípios reflete desde então a dos seres. (...) A persistência e a estabilidade da teoria propriamente transcendental proveniente de Aristóteles é atestada pela *Summa teológica Sabemos que sempre, no que se refere aos nomes atribuídos por analogia a seres, é necessário é necessário que esses nomes sejam atribuídos na dependência de um primeiro termo e em relação a ele.*

termos sucessivos ao termo primeiro) de Aristóteles, e um princípio idealista (o da participação<sup>54</sup>), de Platão. Percebe-se, desta forma que a analogia estudada por Aquino une o nível dos nomes ao nível das predicções produzindo o efeito. Não nos pode escapar a expressão metafísica com que Paul Ricoeur fecha a questão:

Participar é, de modo aproximativo, ter parcialmente o que o outro possui ou é em plenitude <sup>55</sup>.(grifo nosso)

A prosaica detalhação metafísica nos indica, na definição de Ricoeur, acima, um reforço à proporcionalidade, presente pelas noções metalingüísticas deixadas pelo derivado de *aproximação* e de *parcial*, que podemos tomar como pura expressão da analogia e da pertença.

Aquino, que adotava fundamentação aristotélica da capacidade de fazer e da consumação do feito pelo homem (*ato e potência*), e, ainda pela primeira parte do que Aristóteles considerava realidade, que era a *substância*<sup>56</sup>. Ao *acidente*<sup>57</sup> atribuía o caráter de uma circunstancialidade dessa substância. Estas operações vão estabelecer duas outras ordens: a ordem da descendência e a ordem da imitação. Em correlação entre si, embora sem reciprocidade - um recebe do outro *esse et rationem*.<sup>58</sup> O homem, portanto seria a criatura a Sua *imagem e semelhança*, (para permitir um adágio postulado pela Bíblia )

A intenção dessa postulação, entretanto nos desenha em traço forte (embora não inusitado). O homem intelectual é diferente da Sabedoria Suprema. Essa diferença Aquino estudou pelas noções de *proportio* e *propotionalitas*. A *proportio* é uma relação exata, definida, demarcada a um termo primeiro na ordem categoria da substância, diretamente ligada ao acidente (inequívoca), correlata e paralela à sabedoria infinita de

---

<sup>54</sup> Paul RICOEUR. A Metáfora Viva, p.420, nota 42.

( ...) a analogia constitui somente a semântica da participação, a qual, em conjunção com a causalidade, concerne à realidade do ser subjacente aos conceitos pelos quais o ser é representado.

Vê-se, portanto que a participação unindo-se à causa aristotélica desempenha o papel de denominar a coisa representada, ou seja, transformar o ser (o ontológico), em nome, por meio de uma epistemologia idealista.

<sup>55</sup> Paul RICOEUR. A metáfora viva, p. 421

<sup>56</sup> *Substancia e forma = realidade*, já que a forma delimita e apresenta a substância ao mundo da vida, em asserção materialista do ser.

<sup>57</sup> *Acidente*, em Aristóteles: se consideramos cabelo como *substância*, ser preto ou amarelo são acidentes. Esses termos tanto da nota 142, como nesta são noções da Metafísica de Aristóteles.

<sup>58</sup> Ser e razão, ou seja fundamento ontológico e fundamento intelectual. Expressão em Latim in: Paul RICOEUR. A metáfora viva, p.421.

Deus, que exclui a sabedoria do homem, porque a noção é única, sem correlações, uma vez estabelecida é imóvel.

A *proportionalitas* exprime similaridade de relações que podem ser percebidas assim : o conjunto ( 2, 4 ) intercala números ímpares se considerarmos números de 1 a 8 , na mesma ordem que o conjunto ( 6, 8). Existem paralelos dados pela simetria, pela experimentação, pela observação; trata-se da intelectualidade humana, que provê a sabedoria finita. Ricoeur nos propõe, então, uma expressão impregnada do estilo metafísico, e usa a noção de ciência neste sentido: *a ciência divina é para Deus o que a ciência humana é para o criado*<sup>59</sup>. Diante disso podemos compreender que entre *proportio* e *proportionalitas* existe uma relação que une e separa teologia e ontologia, ciência divina e ciência humana. Une em *proportionalitas* (relação) e separa pelo atributo, garantindo o uno ontológico.

Portanto, ainda não se chegou à praia tranqüila do campo da expressão, pois se a relação finita/infinita pode parecer abrupta por demais para ser realidade, uma trajetória menos densa, ou seja , um trajeto de termo a termo ligados pela semelhança simplesmente, anularia a ênfase da expressão.

A afinidade parcial constatada entre *proportio* e *proportionalitas* (pelo aspecto de que as duas são *ciência*)<sup>60</sup> não explica o circuito participação/causalidade/analogia. Essa dificuldade, entretanto, já nos mostra o habitat da metáfora *a priori*. Existe um espaço ainda sem compreensão entre a expressão finita humana e a infinita, divina. E podemos afirmar pela evolução deste texto: não é possível voltar a mesma situação. O que encontramos agora foi uma trilha, no oco de uma pedra, que levará à praia mansa, de beleza impar da expressão metafórica<sup>61</sup>

Este lugar imaginário, podemos dizer ante a análise de Ricoeur a Aquino, mostra a apreensão do *Ser que reflete* como ato. Existir e evoluir tira do humano a rudimentar forma material para ser concebido como expressão, que o remete ao divino. Esse ato de arremesso como homem relaciona-o com a perfeição divina, marca-o pois, como o capaz de fazer de si uma expressão, embora diferente da perfeita . Eis a analogia. Ela é produto da participação (homem/Deus), a linguagem das linguagens, já que sua essência

<sup>59</sup> Paul RICOEUR . A metáfora viva, p. 423.

<sup>60</sup> A concepção diferente para a palavra

<sup>61</sup> O limite da expressão é contraposto ao limite e espaço físico . Pedra é obstáculo, haja vista a idéia de tropeço no célebre poema de Carlos Drummond de Andrade.. Neste ponto entra a transcendentalidade da expressão . De um obstáculo ela encontra um caminho camuflado surpreendentemente oposto à natureza compacta da impossibilidade ( pedra/expressão ) , e irrompe em imagem com dois patrocínios : A Psicologia e a proporção

é ato, desempenho impossível a outras realidades, se lembrarmos o princípio aristotélico da realidade<sup>62</sup>

Seguindo o conceito da analogia, tal como a concebemos agora, ela provém de uma terceira origem, uma adaptação de caminho e de entendimento. Não poderíamos aprimorá-la antes de seu conhecimento bruto. Não se trata da analogia provinda da relação horizontal (homem / furacão: o homem tem a intensidade do furacão.), nem a vertical ( o homem religioso eleva-se pela prece). Nessa terceira e alternativa acepção, o cimo da verticalidade (o mais eminente<sup>63</sup>) procura o inferior (menos excelente <sup>64</sup>), alterando, pois, a relação humana/divina ( equivocidade /univocidade) .

Apenas o processo analógico, saindo do campo do ontológico puro, para uma denominação teológica consegue chamar a univocidade de Deus. Sua denominação pelo homem é uma analogia, Sua designação apreendida pelo homem é um tipo inédito de analogia que vem a postar esse homem como causa eficiente da apreensão desse nome. Sem dúvida é uma terceira relação.

Paul Ricoeur, sintetiza com mestria inconfundível, em palavras simples o que acabamos de entender com tanta dificuldade:

No jogo do Dizer e do Ser , quando o Dizer está a ponto de sucumbir ao silêncio, sob o peso da heterogeneidade do ser e dos seres ,o próprio Ser relança o Dizer , em virtude das continuidades subterrâneas que conferem ao Dizer uma extensão analógica de suas significações .<sup>65</sup>

Esta extensão justifica uma trilogia que o discurso especulativo irá administrar. O campo deste é o intermédio entre: o conceito, passível de analogia e o aspecto real do termo, a participação Entre o que transparece por afinidade ( como linguagem ) e <sup>66</sup>a apreensão da gênese dos símbolos aparece o reflexo do espelho .

Essa projeção é extraída por meio da especulação. É na extração do conceito na diversidade (por apreensão das categorias que surge a codificação semântica - a manufatura da expressão. Isto porque a analogia depende da noção da matéria e esta por ser matéria detém necessariamente corrupção. Ora, a corrupção surge como mistura, que exclui o simples, o puro, logo o Uno, e, além disso, e por isso nega ainda o traço simbólico que descende do gérmen da coisa simbolizada. É a entrada da metáfora.

<sup>62</sup> Metafísica de Aristóteles : (substância + forma = realidade)

<sup>63</sup> Paul RICOEUR. A metáfora viva, p.425.

<sup>64</sup> Ibid, p.425.

<sup>65</sup> Paul RICOER. A metáfora viva, p. 427.

<sup>66</sup> Ibid, p.427.. *No mesmo lance, analogia e participação são postas em uma relação de espelho, a unidade conceitual e a unidade real respondem-se exatamente.*

A *Summa Teológica*<sup>67</sup>, por Aquino atesta uma prioridade de gênese para a atribuição dos nomes. A gênese de tudo é Deus, mas a necessidade de tradução dessa divindade faz a expressão percorrer outro caminho, o do mais próximo, dada a já dita corrupção da matéria. Daí, o caminho mais curto ser o do referencial da criatura. Aqui Ricoeur reafirma a metáfora na semelhança, *a similitude da proporção*<sup>68</sup>. Sua estrutura é a mesma no discurso poético e no discurso bíblico. Enquanto a analogia visa o arremesso ao unívoco (sabedoria), a metáfora faz a *transposição* de um termo atribuído a uma criatura a outra, e estes todos estão submetidos a Deus. Estamos falando de uma relação metafísica, porque estando as criaturas nomeadas mais próximas de nossa percepção, esta se dá no domínio imanente.

Uma palavra ainda precisa ser dita com respeito da poesia, da linguagem bíblica e da teologia. Poesia e linguagem bíblica partem do nome para a coisa, logo, por afinidade de aspectos formam um bloco comum diferente da linguagem teológica, cujo conceito parte de Deus, no domínio da infinitude, da pré-existência do Uno.

Essas duas distinções compõem a expressão metafórica já que o primeiro bloco de relações, quando a metáfora proporcional descaracteriza o conceito unívoco da ligação com Deus, para aquela dos dois pólos intermediários ontológicos (descendente, à dimensão finita); a segunda, analogia transcendental produz um refinamento nas percepções significativas, em ascensão.

Estes últimos movimentos mostram ponto que já intuíamos acima, mas Ricoeur explana pelo aspecto da predicação. Esta predicação, *atribuída a Deus*<sup>69</sup> é igual a sua essência, Absoluta, e a atribuída aos homens compreende a relação ontológica, parcial, se lembramos a corrupção da matéria.

#### 2.4 – A metáfora homem-mundo (metafísica)

A questão da aquisição metafísica da metáfora tem como base duas concepções filosóficas. O próprio enunciado desta relação desenha a metáfora homem - mundo. A primeira é de Heidegger que afirma a relação metafórica como discurso filosófico, porque pensar para ele é escutar e ver. Equivale a entender que Heidegger pede para seu leitor esquecer Platão, quando este admite a passagem do sensível para o inteligível.

<sup>67</sup> Tomas de Aquino. *Summa teológica* (Ia.q.13, art.6.). São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>68</sup> Paul RICOEUR. A metáfora viva, p.429.

<sup>69</sup> Paul RICOEUR. A metáfora viva, p.431

Isto porque ele propõe uma acepção da metáfora pensada. Entretanto, como não pode fazê-lo sem usar suporte metafísico de natureza platônica, ele está afirmando-a. Esta é a crítica de Paul Ricoeur.

O que, entretanto, ele enfatiza da concepção heideggeriana, nós podemos entender pelo exemplo prático ,tomando por uma análise metalingüística a expressão *nada é sem razão* <sup>70</sup>Contraposta ao verso poético : *a rosa é sem porquê.* <sup>71</sup>

A afirmação de que tudo deve ter razão, em contraste com *rosa* do poema traz a notícia que *não ter* é uma metáfora que não precisa de código representativo porque tal representação se dá no pensamento. Voltamos a dizer que se dá num lampejo interior, e este escaparia à codificação, ou seja , escaparia do controle da instrumentalização por meio *da subjetividade* <sup>72</sup>. Quando, procurando definir seu desempenho como filosofia, nunca como poesia Heidegger carrega no sentido da palavra *remontar de sua origem; e de fazer aparecer o mundo* <sup>73</sup>. Isto, no entanto é reafirmar a metafísica, porque equivale ao valor da metáfora viva, discutida por nós anteriormente

Esta procura tirar da metáfora aquele envelhecimento causado pelo uso, pelo hábito surgido por uma colisão de sentidos que ficou tão tradicional que deixou de sê-la. A visão é de Jacques Derrida<sup>74</sup>. Esse tradicionalismo nada mais é que do que a possibilidade de um conceito já fixo, vindo daquela expressão que deveria surgir insólita.

Platão e Hegel, considerados por Derrida, diz Ricoeur, pelo seu aspecto idealista reputam como *renovação*, já que no espírito produzir-se-ia uma acepção nova. Nietzsche considera uma perda do valor simbólico: como a moeda defasada que é vendida a peso pelo valor físico do metal. Estamos, por um viés filosófico, a partir de tal afirmação, concebendo uma metafísica disfarçada diluída entre a supervalorização das operações filosóficas no espírito, de um lado, e o niilismo eloquente,sua controvérsia, de outro. Uma atitude revestida da sagacidade ricoeuriana sintetizando extremos e opostos. Isso envolve linguagem: *língua material como linguagem filosófica* <sup>75</sup>

<sup>70</sup> Ibid,,p.437.

<sup>71</sup> Ivone Maria de Campos Teixeira da SILVA. (org.) Ângelo SILESIUS, O Peregrino Querubínico. São Paulo: Loyola, 1996.-,in Paul RICOEUR .*A Metáfora Viva*, p.437.

<sup>72</sup> Paul RICOEUR. *A Metáfora Viva*, p.438.

<sup>73</sup> Ibid,p. 438.

<sup>74</sup> Jacques DERRIDA .*Mythologie blanche* ( la metaphore dans let exte philosophique) ,in Poetique , 5:1-52,1971,in Paul RICOEUR .*A metáfora viva*,p.439, nota 61.

<sup>75</sup> Paul RICOEUR . *A Metáfora Viva*, p. 443.

Dá a produção de imagens de dentro para fora (via linguagem), e de fora para dentro (interpretando a atividade do sol). Sua atividade é a trajetória da metáfora,<sup>76</sup> impressiona, monopoliza o ambiente pela intensidade da luz, e esconde-se para amearhar nova platéia.

É nesta linha de entendimento, de concepção filosófica que devemos entender a implicação da metáfora morta. Devemos seguir este atalho para chegar à metáfora renovada, o princípio mais elementar de lógica nos leva a acreditar que seja uma mediação entre a metáfora viva e a metáfora morta. Se a metáfora viva é, conforme já constatamos um fluxo expressivo triunfante a partir de uma impertinência semântica (dada entre dois termos estranhados), à procura da *aletheia*<sup>77</sup> a metáfora morta é uma metamorfose desse fluxo expressivo ,que , pelo uso já fixou um conceito, tornando-se uma expressão ordinária. Mais elementar ainda é perceber que a metáfora morta reenvia à metáfora viva. Porém aqui precisamos admitir uma fratura de corrente tão lógica. Trata-se de observar que em uma metáfora morta preexistem os filosofemas. São palavras que detêm em seu núcleo diagramas de significação. Por esse motivo é um conceito particular, vivo, em uma metáfora morta, para definir em um filosofema - um sobrevivente, como uma brasa.

Ora, essa resistência abrigada no filosofema nada mais é que do que um reduto do conceito. Sendo assim, surge o entendimento de que este pode, a partir da transferência cortar o círculo da rotatória metafórica e desembocar na via da compreensão, uma via elevada , de trânsito tão rápido quanto eficiente - porque , está dito é a elevação do ser. Ainda está dito e definitivamente epífora, em toda a sua extensão.

Como uma via elevada liga várias localidades importantes de uma concentração regional, a epífora para Aristóteles enquadra-se pelos conceitos maiores de *physis*, de *logos*, de *onoma* , de *semainein*<sup>78</sup> Interpretando Derrida , é a eficiência ( base conceitual para o texto) , em conjuntura com a transferência ( metaforicidade ). Esse encontro leva ao recanto fugidio , compatível com o espírito humano e com a metáfora

---

<sup>76</sup> Ibid,p.445.

<sup>77</sup> Segundo Heidegger, in Paul RICOEUR. A metáfora viva, p. 449.

O termo grego *aletheia* expressa um estado de completa alegria por um entendimento completo, poderíamos dizer, um estado de efusão provocado pelo real.

<sup>78</sup> Paul RICOEUR.A Metáfora Viva,p.451. Trata-se de conceituação clássica referindo-se à natureza, entendimento , nomenclatura e significação, respectivamente.

O conceito funda e o filosofema é o depósito conceitual dissimulado da significação que integra a corrente da transcendentalidade como elo. A epífora está contida na versatilidade do elo. Este, enquanto realidade é substância metal, cuja forma<sup>79</sup> permite união de módulos iguais em algum aspecto. A epífora inicial de uma metáfora é isolada, consiste na projeção dos termos em metaforização, elo elide provisoriamente os dois termos.

Este elo está aberto para receber o próximo, que se fechará quando o texto fecha. Neste contexto, os elos que formam a corrente significativa contribuem para a instauração triunfal da epífora maior, o significado leve e profundo, objeto daquele instrumento de enunciação. Leve porque é símbolo de transcendência, que quanto maior mais se volatiliza, profundo porque emana da relação imanente, em uma palavra: epífora.

## **BIBLIOGRAFIA**

RICOUER. Paul. *A Metáfora Viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

---

<sup>79</sup> Metafísica de Aristóteles.

**PENTECOSTALISMO À BRASILEIRA: RUPTURA E CONTINUIDADE**  
*BRAZILIAN PENTECOSTALISM*

Claudio Santana Pimentel\*

Mestre em Ciências da Religião – PUC-SP

[santanapimentel@uol.com.br](mailto:santanapimentel@uol.com.br)

**Resumo:** este artigo parte do atual estado da arte sobre as relações entre o pentecostalismo e a matriz religiosa brasileira, especialmente o catolicismo popular, para propor algumas questões sobre a análise sociológica deste fenômeno.

**Palavras-Chave:** Pentecostalismo; Catolicismo Popular; Análise Sociológica.

**Abstract:** this article starts of the current state of the art on the relationship between Pentecostalism and the Brazilian religious matrix, especially the popular Catholicism, to propose some questions about the sociological analysis of this phenomenon.

**Key-words:** Pentecostalism; Popular Catholicism; Sociological Analysis.

---

\* Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Superior (CAPES), no período de 09/2008 a 06/2010. Orientação por Ênio José da Costa Brito.

[...] É no evangelho de São Marcos, capítulo treze, versículo trinta e dois.  
 Isso é que é conhecer a Bíblia! O senhor é protestante?  
 Sou não, João, sou católico.

Pois na minha terra, quando a gente vê uma pessoa boa e que entende de Bíblia, vai ver é protestante.<sup>80</sup>

## **Introdução**

A reflexão sociológica a respeito do pentecostalismo no Brasil tem atentado, nos últimos anos, para a condição aparentemente paradoxal desse fenômeno: embora norte-americano em sua origem, o pentecostalismo, sobretudo aquele de constituição recente, o neopentecostalismo, tem demonstrado grande capacidade de popularização, principalmente junto às classes subalternas urbanas; o neopentecostalismo, estabelecendo-se como uma interpretação local do pentecostalismo norte-americano, teve no diálogo com os elementos constituintes da religiosidade local a condição necessária de seu atual sucesso social, histórico e cultural.

Neste breve artigo, pretendemos discutir as condições de possibilidade de recepção, expansão e consolidação do pentecostalismo no campo religioso brasileiro a partir dos constituintes religiosos previamente existentes na sociedade brasileira<sup>81</sup>, com os quais o pentecostalismo teve necessariamente que dialogar, tendo como resultado o que se tem chamado pentecostalismo autônomo (Bittencourt, 2005), ou, mais freqüentemente, neopentecostalismo. Privilegiaremos em nossa abordagem a relação do neopentecostalismo com os elementos da religiosidade popular católica que permaneceram e agora se encontram apropriados pela práxis pentecostal, passando a integrar sua lógica interna, tendo sido ressignificados a partir de um novo contexto social, conforme a interpretação realizada por Passos<sup>82</sup> (2005). Concluiremos o artigo levantando algumas questões para a sociologia do pentecostalismo no Brasil, questões estas que, de alguma maneira, demandam a compreensão da relação entre o pentecostalismo de constituição recente e os constituintes religiosos brasileiros.

---

<sup>80</sup> Suassuna (2005, p. 159-160). Diálogo entre João Grilo e Manuel, Nosso Senhor Jesus Cristo.

<sup>81</sup> O conceito de matriz religiosa brasileira, que aqui consideramos em referência ao pentecostalismo, é extensamente discutido por Bittencourt (2003).

<sup>82</sup> O texto de Passos que tomamos por referência para este artigo retoma, em certa medida, as idéias por ele desenvolvidas em sua tese de Doutorado (2001).

## **A subalternidade como condição de possibilidade de recepção, expansão e consolidação do pentecostalismo**

Ainda em seus inícios norte-americanos, o pentecostalismo se apresenta fortemente identificado com grupos sociais subalternos. Sem pretender regredir à concepção que explicava as mudanças histórico-sociais a partir da atuação de indivíduos de alguma maneira extraordinários, é preciso considerar que a história do pentecostalismo tem seu mito fundador na atividade de William J. Seymour, negro pobre, filho de ex-escravos, pregando para pessoas de condição social semelhante à dele, em um país marcado pela discriminação. Rapidamente, o movimento pentecostal se torna refúgio e fonte de identidade para indivíduos e grupos socialmente desprestigiados (cf. Campos, 2005, p 104-107). Também de grupos subalternos, especificamente, imigrantes suecos e italianos que partiram para os Estados Unidos procurando deixar para trás a miséria existente em seus países de origem, vieram os fundadores das primeiras igrejas pentecostais brasileiras, a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil (cf. Freston, 1994).

Dessa maneira, desenvolvendo-se em meio aos grupos socialmente preteridos da sociedade norte-americana, negros e imigrantes pobres, e tendo por princípio a passionalidade que caracteriza a relação sem outras mediações que não a do Espírito Santo entre o religioso pentecostal e Deus, o pentecostalismo encontrou no Brasil um fértil campo de desenvolvimento, tendo diante de si uma grande massa de negligenciados, pessoas tidas como social, política e economicamente insignificantes; e, fundamentando a vivência religiosa dessa massa, o tratamento afetivo e direto, muitas vezes em termos mágicos, da divindade.

Fry e Howe (1975) associam a religião ao controle das incertezas, muito mais do que à coesão social<sup>83</sup>. Dessa maneira, torna-se possível trazer a experiência religiosa para o campo da subjetividade e das relações afetivas dos sujeitos, diante de um mundo que se lhes apresenta fundamentalmente como ameaça; ao discutirem a umbanda e o pentecostalismo, os autores viam nessas religiões dois modelos de resposta às aflições da população brasileira urbana, voltados para os grupos resultantes dos fluxos

---

<sup>83</sup> Para nos atermos estritamente à reflexão sociológica, uma perspectiva semelhante á adotada por Fry e Howe encontra-se na discussão realizada por Berger (2004, p. 65-92) sobre a função social da religião de afastar a anomia (ou em termos filosófico-teológicos, o mal) da realidade.

migratórios que precisavam se adequar à vida cidadina. Mais recentemente, Bittencourt (2005) assinala que a ênfase na cura, oferecida pelo pentecostalismo autônomo, embora não seja um produto exclusivo desse movimento religioso, faz com que este se torne “uma proposta religiosa com grande aceitação por parte das massas urbanas” (p. 40), as quais permanecem ignoradas pelo poder público em suas necessidades de assistência à saúde – e em tantas outras carências –; o autor deixa claro que essa aceitação se deve à adaptabilidade do pentecostalismo autônomo àquilo que este nomeia como *matriz religiosa brasileira*: historicamente constituída pelas contribuições européia, indígena e africana, essa matriz sintetiza símbolos e valores que permeiam a prática dos sujeitos religiosos (religiosidade matricial), elementos que se encontram continuamente ressignificados na vivência dos indivíduos, permitindo-lhes subsistir, atribuindo sentido ao mundo.

Cabe agora ver de que maneira os constituintes religiosos preexistentes ao pentecostalismo na sociedade brasileira contribuíram para viabilizar a expansão e consolidação do pentecostalismo de formação recente no Brasil, sobretudo aqueles elementos de matriz católico-popular; e quais são as condições sociais que permitiram a tradução das categorias do catolicismo popular rural para o pentecostalismo urbano.

### **A matriz católico-popular do neopentecostalismo**

Em sua análise da matriz católico-popular do pentecostalismo, Passos (2005) questiona a leitura tradicional que pretende compreender a popularização desse movimento religioso somente considerando-o como uma ruptura em relação à ordem sociorreligiosa previamente encontrada no Brasil. Assim, a nova religião (pentecostalismo) seria correspondente à nova organização de mundo (urbanização, metrópole). Para o autor, esse modelo explicativo traria, implicitamente, a idéia de modernização (decorrente da passagem do rural ao urbano, ou do rústico ao moderno) em que as formas religiosas arcaicas seriam substituídas, naturalmente, por outras mais adequadas à modernidade, em um inevitável processo evolutivo, ensejando, portanto, uma espécie de “darwinismo sociológico”. Critica também outro tipo de explicação, igualmente fundamentada no pressuposto da ruptura, segundo a qual o sucesso do pentecostalismo se deveria à eficiência dos missionários pentecostais, ao oferecerem

novos bens simbólicos, mais adequados às necessidades das massas (por envolverem a promessa de bem estar material e a resolução de problemas práticos), conseguindo assim a ampliação de seu espaço em meio ao campo sociorreligioso brasileiro (cf. p. 54-55).

Considera o autor que a análise do fenômeno religioso baseado no critério de ruptura restringe-se ao aspecto sincrônico, ao estabelecer um corte temporal linear (passado: catolicismo; presente: pentecostalismo), o que seria insuficiente para compreender os processos socioculturais, por encobrir seus paradoxos e contradições. Propõe um modelo analítico que contemple também a dimensão diacrônica, ao relacionar o pentecostalismo com os elementos religiosos preexistentes, aos quais chama “a priori culturais e religiosos” (p. 56-57).

Ao se encontrarem, afirma Passos, o pentecostalismo teria constituído uma afinidade eletiva com o catolicismo popular, este último culturalmente hegemônico no campo religioso brasileiro; afinidade fundamentada nos aspectos emotivos e carismáticos que lhes são comuns. Essa aproximação teria sido favorecida pela própria estrutura do protestantismo, que chegou ao Brasil previamente ao pentecostalismo e lhe serviu, em seus inícios, de abrigo. O protestantismo, devido a sua ênfase na autonomia das comunidades e conseqüente rivalidade entre as mesmas, teria desde cedo favorecido o afastamento em relação às matrizes norte-americanas das quais as comunidades pentecostais se originaram; as igrejas protestantes, tendo servido como incubadoras das primeiras comunidades pentecostais brasileiras, por meio desse binômio, autonomia-rivalidade, propiciaram as condições de emancipação dos grupos pentecostais, cada vez mais explícita com o transcorrer do tempo (p. 58-61). A aproximação entre catolicismo popular e pentecostalismo teria sido favorecida pela própria constituição desse catolicismo, permanentemente nas mãos do laicato; gestando leituras e releituras das ofertas religiosas com as quais se encontrou historicamente, tomando como critério não a coerência dogmática, mas a eficácia simbólica e prática, nas sempre incertas negociações entre os indivíduos e a divindade; caracteriza-se, portanto, o catolicismo popular como um sistema simbólico e ritual aberto a tudo que ofereça uma melhor (mais eficiente) relação com o transcendente (p. 61-64). Elementos constituintes do catolicismo popular teriam sido preservados residualmente no pentecostalismo, que assim se apresenta como a possibilidade de continuidade de seus símbolos e práticas em uma nova configuração social, a metrópole: a relação afetiva (e não institucional) com a

divindade, favorecida, pelo lado católico, por um clero muitas vezes distante, e mesmo ausente, e, pelo lado pentecostal, dada à noção de salvação mediante a fé, de herança protestante, prescindindo de mediação eclesial, a qual se soma o batismo no Espírito Santo; a ressignificação do elemento mediador: não mais o santo popular, estando este “desterrado” na grande cidade (como o próprio indivíduo religioso), mas a Bíblia e Jesus Cristo (p. 66-69); a oralidade como veículo privilegiado de divulgação da mensagem religiosa, e a comunicação, desde uma mesma linguagem, entre os evangelizadores e seus potenciais fiéis (p. 72-75); os contratos estabelecidos na negociação com o transcendente e a legitimação carismática de suas lideranças (p. 76). O autor aponta também a crescente aproximação entre aspectos litúrgicos e hierárquicos católicos por parte das igrejas neopentecostais, que, somada a não exigência de uma ruptura com a sua primeira pertença religiosa, favorecida devido à dinâmica da vida urbana, permite que católicos e neopentecostais confundam-se, ao transitar entre os mesmos espaços (p. 76-77). Se nos é permitido um pequeno exemplo, convidamos o leitor a, na periferia de São Paulo, atentar para os cantos que vêm de uma igreja qualquer, no domingo pela manhã; apenas guiando-se pelo som, acreditará estar próximo de uma igreja neopentecostal, quando, muitas vezes, poderá se surpreender em frente a uma comunidade católica.

### **Considerações finais**

A análise sociológica constituída sobre o pentecostalismo no Brasil, nas últimas duas décadas, tem se mostrado capaz de compreender o fenômeno pentecostal a partir dele mesmo, liberando-se dos pressupostos – políticos e mesmo religiosos, hegemônicos nas análises realizadas no decorrer da segunda metade do século XX<sup>84</sup> – que o reduziam à dicotomia “alienação-autonomia”, que quase sempre implicava colocar o sujeito religioso pentecostal na categoria alienado.

O estudo comparativo entre pentecostalismo e as demais religiões preexistentes no complexo campo religioso brasileiro, especialmente com o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras tem se mostrado um fecundo caminho para a discussão, não

---

<sup>84</sup> Alguns dos exemplos mais significativos desse primeiro modelo acadêmico (mas também por vezes religiosamente comprometido, devido à filiação eclesial de seus representantes) se encontram em Alves (1984), Rolim (1985) e Mendonça (2008).

apenas das ressignificações simbólicas que permitiram ao pentecostalismo se adequar a este campo religioso, nem somente das estratégias proselitistas que se alimentam dessas ressignificações, mas também convidam a debater questões relativamente novas, como a violência religiosa (simbólica, e, por vezes, física) entre religiões concorrentes, como o neopentecostalismo e a umbanda, exigindo a superação do senso comum estabelecido que em geral procura considerar o Brasil como país de tolerância religiosa (cf. Silva, 2005); a aproximação, cada vez maior, de igrejas como a Universal do Reino de Deus do modelo burocrático do catolicismo oficial, apontada por Passos, leva a pensar: por que *holdings* de porte internacional, com negócios tão diversificados (sendo, portanto, a empresa-igreja apenas mais um de seus empreendimentos) ainda têm no paradigma institucional católico – o qual, se não mais pertence à vivência religiosa cotidiana das pessoas, é ainda reconhecido por grande parte delas, definam-se ou não como católicas – uma das condições para a sua legitimação? É como se a legitimidade cultural, buscada na apropriação da matriz católico popular não fosse suficiente, exigindo, também, o reconhecimento institucional, que passaria, necessariamente (?) pela apropriação da estrutura do catolicismo oficial. Uma das conseqüências desse fenômeno pode ser encontrada no distanciamento – refletindo nisso o universo católico – entre a comunidade (ou a clientela) leiga e os especialistas ou prestadores de serviços religiosos.

Um último questionamento que colocamos diz respeito à nomenclatura “neopentecostal”. Neopentecostalismo, pentecostalismo autônomo, pentecostalismo de constituição recente. A pluralidade de nomes parece indicar o atordoamento do pesquisador ante a complexidade do objeto. O pentecostalismo brasileiro, neste início de século, assemelha-se a uma serpente de mil cabeças. Como reunir, sob a mesma categoria, uma pequena comunidade de periferia que se mantém no nível das relações familiares e vicinais, uma igreja estabelecida em um bairro de classe média e voltada para públicos específicos como adolescentes ou homossexuais, reproduzindo em sua lógica a moderníssima segmentação das empresas de comunicação e marketing, ou as *holdings* que mencionamos, gestoras de negócios que têm entre seus empreendimentos templos que parecem seguir a dinâmica dos hipermercados e lojas de conveniência 24 horas? Talvez isso exija a revisão, o refinamento e mesmo o abandono de certas categorias, na medida em que estas já não se mostrem suficientes. Curiosamente, embora tais associações, tão diferentes – em suas práticas e públicos – permaneçam, de

alguma maneira, vinculadas por uma matriz cristã, em muitas delas as características distintivas do pentecostalismo parecem cada vez mais distantes, menos importantes ou até inexistentes. Se a glossolalia, a manifestação do Espírito Santo, as práticas de cura e exorcismo seriam inseparáveis do pentecostalismo, já não é chegado o momento de discutir a funcionalidade da categoria neopentecostalismo?<sup>85</sup>

### Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. A empresa da cura divina: um fenômeno religioso? (texto-comentário). In: VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J. (org.). *A cultura do povo*. 3. Ed. São Paulo: Cortez; Instituto de Estudos Especiais, 1984.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz e matrizes: constantes no pluralismo religioso. In: PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: Revista USP, São Paulo, n. 67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (et alli). *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. In: Debate & Crítica, n. 6, p. 75-94, junho 1975.

---

<sup>85</sup> Convém recordar, com Berger (2004, p. 181-184) que definições não são discutíveis em termos de verdade ou falsidade, mas de utilidade, ou, como preferimos, funcionalidade.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina [desafio histórico para as igrejas]. In: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. 2. Ed. São Bernardo do Campo: Metodista, 2008.

PASSOS, João Décio. A matriz católico-popular do pentecostalismo. In: PASSOS, João Décio (org.). *Movimentos do espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio. *Teogonias urbanas – o renascimento dos velhos deuses: uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal*. São Paulo: 2001. (Tese). Doutorado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: REVISTA USP, São Paulo, n. 67, p. 150-175, setembro/novembro 2005.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. 35. Ed. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

## INTRODUCTION TO PAGAN STUDIES

Celso Luiz Terzetti Filho

Mestrando em Ciências da Religião – PUCSP

[clterzetti@gmail.com](mailto:clterzetti@gmail.com)

DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanhan, MD, USA: Altamira Press, 2007.

**Resumo:** A presente resenha tem o objetivo de apresentar o livro de Barbara Jane Davy, *Introduction to pagan studies* mostrando os principais pontos que fazem da obra uma interessante introdução ao campo de pesquisa conhecido como *pagan studies*.

**Palavras-Chave:** Neo Paganismo – Novas religiões – Paganismo – Wicca

**Abstract:** This review aims to present the book by Barbara Jane Davy, *Introduction to pagan studies* showing the main points that make the book an interesting introduction to the field of research called *pagan studies*.

**Keywords:** Neo Paganism - New religions - Paganism – Wicca

No Brasil ainda é pouco conhecida uma corrente de pesquisa norte americana que desde a década de 70 se dedica exclusivamente ao estudo das religiões pagãs. Para nós é comum a palavra *pagão* soar estranho no sentido de ser entendida como religião, mas nos Estados Unidos, Canadá, Inglaterra e em alguns países europeus o chamado *Pagan Studies* configura-se como um campo de pesquisa amplo e cuidadosamente estudado. No Brasil os poucos trabalhos que abordam as religiões pagãs tratam-nas como parte de uma religiosidade ao modo *New Age*. Isso se dá pela pouca literatura sobre o tema de que dispomos. Exceto por poucas dissertações e teses, não há no Brasil nenhum livro publicado que trate academicamente o assunto. Nas livrarias encontramos às centenas livros com receitas mágicas, organização de grupos, princípios religiosos, principalmente na vertente da *wicca*, a religião criada na Inglaterra na década de 50 pelo funcionário público inglês aposentado, Gerald Gardner, mas não temos uma única publicação com uma análise acadêmica sobre o assunto. Esta situação pode estar no fato de que os grupos pagãos, ou como preferem alguns, neo-pagãos (vale colocar que não existe um consenso sobre a terminologia correta), não encontram nenhum tipo de tensão em nossa sociedade, o que faria com que houvesse um desinteresse por parte dos nossos pesquisadores. Nessa perspectiva os estudos pagãos teriam se desenvolvido principalmente na América do Norte em decorrência de certas tensões sociais, O historiador britânico Ronald Hutton, autor do livro mais completo sobre a história da *wicca* na Inglaterra descreve que foi os Estados Unidos e não a Grã Bretanha (apesar de a *wicca* ter surgido em solo britânico) que se tornou desde a década de 70 o centro do paganismo moderno” (HUTTON, 1999, p.340) Esse desenvolvimento do paganismo nos Estados Unidos é brilhantemente analisado pelo professor Chas Clifton da Universidade do Estado do Colorado em seu livro *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America* (2006), livro que faz parte de uma série intitulada *pagan studies* juntamente com o livro aqui apresentado de Barbara Jane Davy e também *Researching Paganisms* de Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey. Em solo americano o paganismo ganha sua principal característica moderna e que segundo Ronald Hutton (1999, p.341) é sem dúvida a mais significativa, a noção de uma espiritualidade feminina. Para o historiador britânico era inevitável dentro do contexto americano do final da década de 60, onde estava em desenvolvimento vários movimentos feministas, que houvesse uma apropriação da imagem da deusa como sinônimo de poder da mulher por parte das feministas mais radicais. Essa foi uma influência observável primeiramente através de uma organização chamada W.I.T.C.H

(*Women's International Conspiracy from Hell*) formada em Nova York no ano de 1968. Essa organização possuía um manifesto que dizia que a bruxaria era uma religião antiga detectável em toda Europa pré-cristã. Segundo Hutton (1999, p.341), “até metade da década de 70 a visão que se tinha da bruxaria era expressa através das influências de duas escritoras que tiveram grande importância para o movimento feminista no século XX, a teóloga Mary Daly e a escritora Andrea Dworkin” Como podemos perceber os Estados Unidos tem motivos práticos para estudar o paganismo.

Para que possamos entender melhor ao que se referem os *pagan studies* e o livro de Barbara Jane Davy é necessário esclarecermos o conceito de paganismo. O termo pagão é comumente comparado à um guarda-chuva pelos pesquisadores. Chas Clifton e Grahan Harvey (2004, p.2) descrevem que o termo abrange várias religiões ou movimentos espirituais em que os praticantes são inspirados por tradições indígenas e pré-cristãs. O paganismo ou neo-paganismo também se refere à bruxaria, *wicca*, Arte ou Antiga Religião (MANNING, 1996, p.302) Sendo assim o que seriam os *pagan studies*? Acreditamos que o livro de Barbara Jane Davy é a resposta para entendermos de maneira clara este campo de estudo praticamente inexplorado no Brasil.

Barbara Jane Davy é doutora em Religião pela Universidade de Concordia, Montreal. Ela tem se dedicado aos estudos pagãos há mais de dez anos, escrevendo artigos sobre paganismo, xamanismo e também pesquisando na área de filosofia e meio ambiente com enfoque na ética de Levinas. Foi presidente da E.S.A.C (*Environmental Studies Association of Canada*) e faz parte desde 1997 da *American Academy of Religion*. Davy apresenta em seu livro os conceitos, visões de mundo, organização, crenças e vários outros elementos do paganismo, A relevância deste livro para nós cientistas da religião e pesquisadores brasileiros é a de nos introduzir no debate contemporâneo acerca das pesquisas sobre o paganismo e todas suas variações. Hoje o repertório teórico e acadêmico de que dispomos para o estudo dessas religiões e religiosidades nos levam a entender essas formas de religião como N.M.R (Novos Movimentos Religiosos). O que é interessante sabermos é que grande parte das pesquisas dentro do *pagan studies* tendem a entender o paganismo como uma religião e não mais como um N.M.R. Podemos até mesmo antecipar a conclusão de Barbara Jane Davy para melhor ilustrarmos essa posição de muitos acadêmicos neste campo de estudo. Segundo a autora (2007, p.217) “a comunidade acadêmica está no caminho de reconhecer o Paganismo como uma religião de direito entre outras religiões do mundo.

Depois de sessenta anos, argumenta ela, o paganismo contemporâneo não pode mais ser visto nem de longe como um Novo Movimento Religioso, mas uma religião mundial”.

Para comprovar sua conclusão e de outros tantos pesquisadores, Davy apresentará de forma sucinta ao longo das duzentas e quarenta e três páginas de seu livro, o que é o paganismo e o que seria o *pagan studies*. Davy divide o livro em onze capítulos que abordarão de maneira abrangente os traços mais comuns existentes entre as várias tradições pagãs. O destaque maior fica com os elementos presentes na *wicca*, devido ao fato de ser a mais conhecida e a mais praticada. Os textos também são ilustrados por fotos que retratam altares, vestuários, pessoas e locais. É um livro de fácil leitura que possui um viés introdutório, recomendável não só para quem pesquisa na área como para aqueles que não estão familiarizados com esse campo.

No primeiro capítulo a autora descreve e discute as crenças, no que os pagãos acreditam, cosmologia conceitos de teologia e teologia, este último seria a forma feminina de *Theo*, ou seja *Thea*. Além dos significados de politeísmo, animismo e xamanismo, todos relativos ao universo do Paganismo. No segundo capítulo é apresentada e discutida as formas de organização social. Nesse capítulo Davy vai chamar a atenção para a questão do repúdio do paganismo à institucionalização, formas hierárquicas, autoridades e estruturas. Também mostra como as críticas pagãs a essas formas de organização apresentam-se em alguns grupos com certa ambigüidade. Outro ponto abordado é o da individualização relativo ao praticante solitário, uma forma de adepto que não está ligado a nenhum grupo. Davy (2007, p.45) também descreve que “a *wicca* e o Paganismo tendem a sofrer um processo de rotinização mas não como das religiões monoteístas e sim como concluiu Helen Berger, que comparou a rotinização da *wicca* com os escritos sobre rotinização carismática de Weber. Helen Berger mostra que para Weber os ensinamentos do líder carismático ou profeta são padronizados e codificados por seus discípulos, no paganismo, contudo, espera-se que uma administração competente contribua para a padronização das práticas religiosas através de variados meios, como organização de festivais, encontros, jornais, etc”. Nos terceiro e quarto capítulos o foco é nas práticas e rituais, datas festivas, ritos de passagens, casamentos, nascimento, etc. Neste capítulo um ponto interessante que vale destacar é sobre a diferença entre magia e religião. Davy mostra como a religiosidade moderna dos pagãos derrubou por terra a idéia de que estes dois conceitos se anulam, e que a magia seria uma degeneração da religião, apenas uma forma de superstição, onde a finalidade seria apenas prática ausente de princípios, como bem ou mal. Davy descreve que para o

pagão a magia faz parte de sua prática religiosa, e que serve para o crescimento pessoal e auto-expressão, sendo assim, eles não crêem na concepção de magia como se pudessem criar uma coisa do nada. No quinto capítulo a autora se debruça na análise do paganismo com relação a sua história e seus mitos. Questões históricas que foram objeto de controvérsias entre estudiosos e praticantes do paganismo, os primeiros mostrando os pontos falhos de teorias que buscavam uma continuidade com religiões antigas, os segundos buscando esses vínculos para uma legitimação de suas crenças. No capítulo seis, Davy faz uma descrição e análise das obras literárias que tiveram maior influência no desenvolvimento do paganismo, abrangendo figuras de diversas áreas, como poetas, ocultistas, romancistas, cientistas e antropólogos. O sétimo capítulo continua apresentando algumas figuras mais importantes do universo pagão, com destaque ao contexto pós-segunda guerra, começando com Gerald Gardner na Inglaterra e chegando a Scott Cunningham nos Estados Unidos. Discute também a influência desses autores como líderes carismáticos do movimento pagão. O oitavo capítulo nos fornece uma introdução às características específicas de algumas denominações e tradições pagãs, como por exemplo, a *wicca*, *Asatru*, eclética, solitária entre outras. O capítulo nove discute as posturas éticas, políticas e suas relações com as práticas mágicas. Tendências políticas, apropriações culturais e sexualidade são alguns dos muitos pontos discutidos. No décimo capítulo o foco são as discussões já brevemente mencionadas entre estudiosos e praticantes sobre a ideia de continuidade, como por exemplo a existência do *coven*<sup>86</sup> de *New Forest*<sup>87</sup>. Ainda neste capítulo Davy nos apresenta os debates mais atuais envolvendo pagãos, como questões referentes a atividades públicas, drogas, etc. Também trata do crescimento do paganismo na internet e a influência da rede na religiosidade dos praticantes, assim como os trabalhos e pesquisas acadêmicas que abordam a relação da internet com o paganismo<sup>88</sup>, além de analisar o modo como é apresentado e como se apresenta o paganismo na mídia. O capítulo onze esclarece a importância do *pagan studies*. Davy primeiramente faz uma descrição e uma análise da literatura e pesquisas produzidas desde a década de 70, mostrando através da história do *pagan studies* os métodos de pesquisa, questões futuras e os possíveis desdobramentos no desenvolvimento deste campo de estudo. Aqui é

---

<sup>86</sup> Termo usado para definir o grupo de bruxas.

<sup>87</sup> O coven de New Forest é provavelmente, segundo Aidan Kelly e Ronald Hutton, uma criação de Gardner, que disse ter sido iniciado neste coven por uma bruxa chamada Old Doroty.

<sup>88</sup> O livro “*Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*”(2005) do professor Douglas E. Cowan é um exemplo interessante da diversidade de enfoques que podem ser estudados no campo dos estudos pagãos.

importante fazer algumas observações, pois acreditamos que as questões colocadas pela autora são de grande importância para nossa área e também para um possível campo de estudo novo no Brasil. Davy nos mostra que livros sobre paganismo já circulavam nos Estados Unidos desde a década de 60, uma literatura mais voltada para uma espécie de guia prático, com rituais, receitas de feitiço, parecido com a literatura que temos disponível em português hoje no Brasil. Num segundo momento escreve Davy, o paganismo começa a aparecer em publicações voltadas para a classificação e apresentação de novos movimentos religiosos, aqui Davy destaca autores como J. Gordon Melton e Robert Ellwood's, ambos apenas descrevem o paganismo como um N.M.R. Até o começo da década de 70 o paganismo se configurava como sendo apenas um novo culto dentro do universo *New Age*. Mas em 1979 com o lançamento de *Drawing down the moon: witches, druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. de Margot Adler tem começo uma nova delimitação de estudos sobre o paganismo, os primeiros autores são em sua maioria praticantes ou simpatizantes do paganismo, mas também são pesquisadores, como é o caso de Adler que além de praticante é jornalista. Nesse contexto surge a discussão que é analisada por Davy de forma clara, a questão dos *insiders* e *outsiders* no desenvolvimento das pesquisas. Mais tarde começam a aparecer os primeiros trabalhos acadêmicos em que os autores são apenas pesquisadores, alguns trabalhos, como por exemplo o do historiador Ronald Hutton serão alvo de críticas, pois muitos pagãos irão acusá-lo de estar fazendo um estudo de gabinete, como se fosse um estudo colonial. Mas estas críticas não apagam o brilho do trabalho de Hutton, nem de outros pesquisadores, pois os *pagan studies* cada vez mais vão ganhando espaço no mundo acadêmico. Davy também discute neste capítulo alguns métodos de pesquisa, aponta alguns aspectos que ela considera como prós e contras da pesquisa participativa. Para ilustrar alguns problemas de pesquisa ela relata alguns fatos que aconteceram com pesquisadores famosos deste campo. Ela descreve o caso da conceituada antropóloga e psicóloga Tanya Luhrmann que foi acusada por um grupo de pagãos de ter se beneficiado deles através de falsas pretensões, o que os deixou irritados e sentindo-se traídos ao verem muitos de seus segredos revelados em sua tese de doutorado que foi defendida em 1986 e publicada em 1989 com o título de *Persuasions of the Witch's Craft*.

## CONCLUSÃO

O livro de Barbara Jane Davy é daqueles poucos que conseguem atingir de maneira satisfatória e efetiva o objetivo que pretendem, no caso aqui, ser uma introdução. Através da leitura de *Introduction to pagan studies* vemos o quão distante estamos dos debates acerca do paganismo e seu leque de religiões reconstrucionistas, mas também ao mesmo tempo que vemos ao longe, é as Ciências da Religião com seu repertório metodológico, sua leitura e enfoque mais abrangente que nos pode aproximar como uma luneta o que está distante. Sem dúvida o livro de Barbara Jane Davy é uma excelente contribuição à nossa área. Vale aqui lembrar as palavras de Hans-Jürgen Greschat (2005, p.155-156):

Os cientistas da religião optam pela pesquisa de uma determinada religião. Pode ser qualquer uma – potencialmente, a escolha é ilimitada em termos históricos, geográficos ou tipológicos. Há apenas um critério que reduz o espectro dos seus possíveis objetos de estudo: a própria incompetência.

## BIBLIOGRAFIA

- CLIFTON, Chas; HARVEY, Graham (eds.). *The paganism reader*. New York, USA: Routledge, 2004.
- DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Lanhan, MD, USA: Altamira Press, 2007.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HUTTON, Ronald. *The triumph of the moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York, USA: Oxford University Press, 1999.
- MANNING, Christel J. *Embracing Jesus and the Goddess: Towards a Reconceptualization of Conversion to Syncretistic Religion*. In: LEWIS, James R. (ed.) *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany, USA: State University of New York, 1996.

## CRER OU NÃO CRER: A FINA QUESTÃO DE ENTENDER A SI MESMO

**Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho**

Doutorando em História Social (USP) e Mestre em História do Tempo Presente (UDESC)

[edumeinberg@gmail.com](mailto:edumeinberg@gmail.com)

Resenha de: ANDRADE, Solange Ramos e MANOEL, Ivan A (orgs.). *Identidades Religiosas*. Franca: UNESP-FHDSS; Civitas Editora, 2008, 282 p.

A coletânea *Identidades Religiosas*, organizada pelos professores-pesquisadores Solange Ramos de Andrade e Ivan A. Manoel e editada em 2009 pela Editora da UNESP de Franca em conjunto com a Civitas é fruto da seleção de textos da área dos estudos da religiosidade e apresentados durante o primeiro GT de História das Religiões e Religiosidades, acontecido entre 7 e 10 de maio de 2007 na Universidade Estadual de Maringá, a UEM. Os ensaios compilados contribuem para o aprofundamento de reflexões sobre questões identitárias, contemplando parte do equacionamento necessário para o entendimento das associações que se estabelecem entre os exercícios de eficácia simbólica feitos pelas expressões religiosas e a construção de sentidos de vida e grades de inteligibilidade sobre o mundo.

O livro abre com uma Apresentação (pp. 5-8) geral escrita pelos organizadores, onde se explica sobre a vinculação do livro com o evento realizado em 2007; sobre a intenção do livro de contribuir para os estudos sobre o fenômeno religioso, tendo como grandeza metodológica o trabalho com áreas fronteiriças; uma breve apresentação dos autores selecionados a compor a coletânea; uma explicação sobre a gênese do GT de História das Religiões e Religiosidades e por fim um agradecimento aos autores que legaram contributos à analogia. Esta apresentação é precedida por um sumário (pp. 9-10) onde se vislumbra, dentre outros, autores como Fernán Gustavo Carreras, Geraldo José de Paiva, Paulo Bonfatti, José Jorge de Moraes Zacharias, Artur César Isaia, Fernando Torres-Londoño, Oscar Calavia Sáez. Cada ensaio incluído nesta seleção de textos tem ao final de sua estrutura um referencial bibliográfico, sendo que alguns dos

ensaios são formatados a partir de um intróito e precedidos por uma conclusão, outros não.

Entre as contribuições deste volume, merecem especial atenção idéias-força que norteiam a seleção. A compilação começa a ganhar sabor no texto de Carreras, que versa sobre a apropriação que uma expressão do sagrado faz da outra, exemplificando com a Nossa Senhora de Guadalupe, que traria reverberações simbólicas da deusa asteca Tonatzin. Para ele, a transformação de Tonatzin em ícone católico é forma de tácita insurgência, de certo modo invertendo a lógica da dominação. Isso encontraria prováveis ressonâncias nas chamadas táticas *certeaunianas*, onde o indivíduo ou grupo cria mecanismo de resistência para fazer valer, dentro de um sistema dominador, uma necessidade ou desejo.

O conciso ensaio de Oscar Calavia Sáez sobre a iconografia da Virgem como fruto da multiplicidade de ressonâncias culturais, com ecos de elementos iconográficos hebraicos, bizantinos, helênicos e sírios, dentre outros, traz inferências de enlevo, mostrando as sobrevivências pagãs no cristianismo, percebendo uma hibridação religiosa do catolicismo desde a sua formação e possibilitando identificar, no *corpus* desta coletânea, o trânsito pelo sincrético. E a assertiva da apropriação religiosa transborda para outros ensaios: Ivan Esperança Rocha esculpe como o cristianismo e o islamismo se apropriaram das narrativas e práticas judaicas. Entendo aqui que a construção da identidade religiosa muitas vezes se opera pelo apoderamento de formas de saber sagrado mais antigas e outrora vigentes.

A isto ainda se associa, como mostra Torres-Londoño, as tentativas de se impor o catolicismo e a tensão identitária religiosa de indígenas e missionários jesuítas na Amazônia do XVII. Torres-Londoño traz boas olhadas sobre aspectos que devem ser conhecidos: como o acultramento e a inserção do autóctone no *ethos* católico colonial identificam o sincrético, onde a adaptação e hibridação se dá como tática de sobrevivência, e como essa associação que as sociedades fazem da religião nativa com a alienígena é provavelmente o primeiro movimento de sincretismo que se vivencia.

Também sobre o sincretismo, Zacharias assenta reflexão de como o culto aos orixás singrou o Atlântico através da mercantilização de escravos e aportou o Brasil como uma perspectiva de preservação do arcabouço cultural dos povos seqüestrados. Contudo, a conservação desta cultura não se realizou, e o resultado final foi a hibridação

religiosa entre este culto e outras expressões religiosas instaladas no Brasil, especialmente o cristianismo católico. Como ele cita, “divindades da natureza, dionisíacas, e a divindade celeste, apolínea convivem e interagem formando releituras da experiência religiosa (p. 121)”.

Parece-me que associados ao sincretismo muitas vezes se encontram o trânsito e a fluidez religiosa. No Brasil do tempo presente a circulação das pessoas por diferentes expressões do sagrado parecem ligar-se às adaptações que algumas instituições religiosas fazem para atenderem as demandas de seu público. Esta discussão é verticalizada por Bonfatti quando ele comenta sobre o neopentecostalismo *iurdiano*. Ele explica que uma das maiores características deste estabelecimento religioso é o competente trabalho com temas como a re-conversão a partir do sincretismo e a re-articulação dos aspectos simbólicos de outros movimentos religiosos populares. A essa idéia, se associa a identificação da crescente introjeção do mundo religioso na vida secular, representada pelo estudo de Ramos de Andrade, que analisa o discurso elaborado pela ICAR nas décadas de 1960-70 sobre os conceitos de catolicismo e religiosidade popular. Uma delas é a mudança de atitude da ICAR em relação à chamada modernidade. Segundo a autora, a partir do Concílio Vaticano II (1962-65), a percepção do mundo secular como algo que tangenciava o tenebroso foi se moldando até o ponto da sua adequação a este.

Entendo que haja crescente introjeção das expressões religiosas ao estágio de modernidade em que nos situamos. Autores como o sociólogo polonês Zygmunt Bauman já haviam pincelado com cores fortes questões como a de que em uma modernidade plástica, ou líquida, as escolhas parecem cada vez mais individuais e os desejos, mais fluidos. E nesta antologia é identificável essa concepção: Geraldo José de Paiva comenta que os estudos da psicologia sobre a identidade religiosa tem se amparado nos “teóricos das identidades mínimas, vazias, saturadas, nômades, fluidas, líquidas e possíveis (p. 92)”.

Na coletânea é também patente o uso da imagem no exercício da construção identitária religiosa. Calavia Sáez mostra que entender o cristianismo católico passa pela análise iconográfica das imagens cultuadas nas igrejas e compreender a identidade das imagens do catolicismo é essencial para se compreender a identidade do indivíduo

católico. No seu texto se percebe a potência que a imagem exerce em relação ao discurso, onde a interpretação do fiel pode advir mais da imagem que da legenda.

Provavelmente hoje em dia esteja potencializado o uso da imagem pelas instituições religiosas, onde espécie de império do audiovisual, ou como queria Guy Debord, uma sociedade do espetáculo serviria de molde para estas instituições, que parecem prescindir de uma fé espetacular e voltada ao emocional, e muitas das análises tratadas na antologia parecem circular em torno dessa percepção, do neopentecostalismo da IURD ao catolicismo, passando pelas religiões de matriz afro.

Talvez seja relevante pensar em que condições da modernidade ocorreu a hiperbolização destas expressões do sagrado. É provável que isto se relacione com as decepções ocorridas a partir dos últimos dois quartéis do século passado, com uma sociedade que, otimista com os avanços tecnológicos, percebeu que a ciência não trazia determinadas respostas às inquietações e traumas dos períodos pós-guerras, o que provavelmente tenha disparado uma nova busca por expressões do sagrado que potencialmente trariam grades de inteligibilidade sobre o mundo vivido. E neste meio-tempo religiões que pretendiam associar ciência e religião foram se afirmando. Em ensaio de fina carpintaria, Artur César Isaia traz a identificação de como o discurso espírita francês, de vertente kardecista, se apropriou do discurso científico do XIX. A discussão é então historicizada de modo a refletir em nosso dia atual, onde a ciência e a religião receberiam novo impulso no debate acadêmico, o que parece ser verdadeiro, bastando atentar às discussões que a bioética tem feito em relação a assuntos como células-tronco e reprodução artificial.

O desejo do indivíduo de se adaptar e seguir expressões religiosas que lhe dêem um suporte de sentido transparece em ensaios como o de Bonfatti, que entende que a IURD seja vista pelos seus fiéis como um ambulatório espiritual onde uma nova articulação de identidade reconstrói uma vida fragmentada por experiências-limites. Seria um “espaço terapêutico, de escuta, aceitação e elaboração de diversos aspectos da psique de seus membros (pp. 113-114)”, um *locus* de experimentação de novo sentido de vida e identidade. Deste modo, o autor identifica em instituições supostamente mercadológicas (como a IURD) algo de positivo, ou seja, mesmo no meio do joio pode haver algumas parcelas de trigo.

Por fim, entendo que a frase de Montaigne “se minha alma pudesse dar pé, eu não me ensaiaria, me resolveria; mas ela se encontra sempre em aprendizagem e à prova” pode ajudar a identificar a questão da associação entre a construção identitária e a religião. A religiosidade de qualquer época, mas vista dentro da experiência do tempo presente deve ser pensada para que possamos identificar a construção identitária de nós mesmos dentro de determinada espessura da duração. E a grande linha de força desta coletânea parece estar nisto, em se identificar expressões diversas do sagrado e se apontar para o entendimento das nossas próprias experimentações, insertas no campo do agora e do que já foi.

## Ensino Religioso: aspecto legal e curricular

Robson Stigar

Mestre em Ciências da Religião – PUCSP

[robsonstigar@hotmail.com](mailto:robsonstigar@hotmail.com)

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; CORRÊA, Rosa Lydia Teixeira; HOLANDA, Ângela Maria Ribeiro. *Ensino Religioso: aspectos legal e curricular*. São Paulo: Paulinas, 2007.

O referido livro faz parte da Coleção Temas do Ensino Religioso, lançado pela Editora Paulinas, em 2007. A obra tem o objetivo de divulgar as legislações em níveis nacional e estaduais sobre o Ensino Religioso, colaborando assim para a compreensão deste componente curricular como área de conhecimento junto à educação brasileira.

Segundo os autores conhecer a legislação nacional bem como as legislações estaduais torna-se algo relevante para compreender o movimento do Ensino Religioso no Brasil, sua história e trajetória.

O livro está organizado em duas partes: Ensino religioso nas leis nacionais e nas leis estaduais.

Na primeira parte do livro os autores abordam o Ensino Religioso nas diversas Legislações Nacionais desde a proclamação da República em 1890, onde o ensino passa a ser denominado “ensino leigo”. Na primeira parte ainda os autores procuraram desenvolver uma visão panorâmica sobre o processo histórico da escolarização do Ensino Religioso e as respectivas legislações que fundamentaram esta disciplina até a Constituição de 1988 e a LDB 9394/96.

Na segunda parte do livro os autores apresentam um estudo sobre os textos que regulamentam e normatizam o Ensino Religioso nos Estados do Brasil a partir da promulgação do artigo 33 da LDB 9394/96, alterado pela Lei 9475/97. Este estudo foi desenvolvido pelos autores objetivando compreender as diferentes visões do Ensino Religioso, implementadas nos respectivos sistemas estaduais de ensino das cinco regiões brasileiras.

Fica claro através deste estudo que há diversas interpretações sobre o artigo 33 da LDB, uma vez que esta lei é ambígua. Cada Estado acaba por ter uma

regulamentação própria sobre o Ensino Religioso, o que é legalmente permitido pela LDB.

A obra se destina aos profissionais da educação e, mais especificamente, aos professores de Ensino Religioso. É um importante subsídio para a formação docente com o objetivo de proporcionar o embasamento legal e curricular do Ensino religioso.