

Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição semestral Ano II - Nº. 3, Março, 2008 – ISSN 1982-6605

PLURALISMOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

reitor

RÔMULO SOARES POLARI

vice-reitora

MARIA YARA CAMPOS MATOS



EDITORA UNIVERSITÁRIA

diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

vice-diretor

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

divisão de editoração

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR

Copyright © 2008 by **Organizadores**

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Editor

Tarcísio Pereira

Diagramação

Laís Rodrigues

Capa

Jean Marcelo
Demétrio Fragoso

Revisão

Do Autor

Editora Livro Rápido – Elógica
Rua Dr. João Tavares de Moura, 57/99 Peixinhos
Olinda – PE CEP: 53230-290
Fone: (81) 2121.5300 Fax: (81) 2121.5333
www.livrorapido.com.br

Editores:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade
Neide Miele

Comissão Editorial:

Carlos André M. Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade

Conselho Editorial:

Elio Masferrer Kan (ENAH- México)
Eulálio Figueiroa (PUC-SP)
François Laplantine (Lyon2 - França)
Fernando Giobellina Brumana (U. Cádiz-Espanha)
José Carlos Calazans (Lusófona – Portugal)
Paulo Jorge Soares Mendes Pinto (Lusófona-Portugal)

Equipe Técnica:

Revisão editorial: Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Capa: Neide Miele
Editoração eletrônica: LivroRápido

e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br
home page: www.cchla.ufpb.br/religioes

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
Universidade Federal da Paraíba

ISSN: 1982-6605

SUMÁRIO

Editorial

Pluralismos

Artigos Nacionais

Religião e Saber, um conhecimento construído na experiência humana do sagrado - para que religião na sala de aula? uma abordagem pragmatista do conhecimento religioso. 9
Eulálio Figueira

Reino das analogias e dinamismo de religião das diferenças 23
Elda Rizzo

O yoga nidrã e a "cidade interior" 35
Edrisi Fernandes

Idelgarda de Bingen, um exemplo de mulher intelectual na Baixa Idade Média 47
Marcos Roberto Nunes Costa

A nova ascensão do feminino 55
Neide Miele

Artigos Internacionais

Espaço sagrado x espaço para o sagrado 65
Fernando Campos

O Islão negro - as abordagens coloniais do Islão do norte de Moçambique 73
Liazzat Bonate

EDITORIAL

Pluralismos, tema do terceiro número da Revista *Religare*, pretende demonstrar a pertinência do fenômeno religioso nas pesquisas científicas e nas novas abordagens sociais como proposta para a construção de uma sociedade tolerante, plural e humanitária. Este número da Revista *Religare* reflete tais noções.

Entre os trabalhos aqui publicados, temos Eulálio Figueira expondo sobre o conhecimento científico da religião, defendendo a distinção entre teologia e catequese dentro da disciplina de ensino religioso no Ensino Fundamental.

Elda Rizzo explana detalhadamente sobre os mecanismos analógicos de cura das benzedeadas urbanas de Campinas, em São Paulo. Edrisi Fernandes estuda a analogia entre a consciência do ser essencial do homem e o controle e funcionamento de uma cidade, onde yoga seria uma disciplina para unir a consciência individual com a Consciência Absoluta, num procedimento reintegrativo semelhante aos dos neurônios-espelho estudados modernamente em neurociência, harmonizando as funções dos dois hemisférios cerebrais.

Mareos Roberto Nunes Costa nos fala sobre mulheres intelectuais da Idade Média – especificamente sobre Hildegard von Bingen, que escreveu sobre Medicina, Filosofia e música - e a escassa divulgação de seus trabalhos. Hildegard talvez seja, sob certo aspecto, uma ponte para compreender a pluralidade dos cristianismos que antecederam a teologização e o aggiornamento reducionista e psicologizante desta fé, do qual nos fala Gilbert Durand em "A Fé do Sapateiro".

Ainda dentro dessas colocações sobre as condições de gênero, Neide Miele disserta sobre a sociedade patriarcal e a polarização de atributos nos valores masculinos e femininos, onde o crepúsculo deste patriarcalismo trouxe a Nova Era e um novo sistema de valores propostos para a sociedade.

Fernando Campos, de Portugal (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), comparece com sua exposição sobre o espaço destinado ao sagrado e aos lugares santos, "Ícones visíveis do mundo" e Liazzat Bonate, de Maputo, em Moçambique (Universidade Eduardo de Mondlane) completa nossa seção de Artigos Internacionais com seu trabalho sobre a abordagem orientalista dos portugueses em relação aos muçulmanos de Moçambique, onde o desenvolvimento da noção de "Islão Negro" significou sincretismo, superstição, magia, inferioridade religiosa em relação ao "verdadeiro" Islão, conceito este usado, inclusive, como verifica Bonate, até na Academia moçambicana.

Pluralismos, com este mosaico integrativo de diversas áreas científicas, espera ter atingido seu objetivo de despertar no leitor a percepção das novas necessidades, novos avanços e possibilidades de (des)envolvimento social e científico admitidos pelas Ciências das Religiões.

Carlos André Macêdo Cavalcanti

ARTIGOS NACIONAIS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, Nº. 3, 03/2008

RELIGIÃO E SABER, UM CONHECIMENTO CONSTRUÍDO NA EXPERIÊNCIA HUMANA DO SAGRADO - PARA QUE RELIGIÃO NA SALA DE AULA? UMA ABORDAGEM PRAGMATISTA DO CONHECIMENTO RELIGIOSO.

RELIGION AND KNOWLEDGE, A LEARNING BUILT UP IN THE HUMAN EXPERIENCE OF THE SACRED – WHAT FOR RELIGION IN CLASSROOM? A RELIGIOUS KNOWLEDGE PRAGMATIC APPROACH.

Eulálio Figueira¹

Resumo: Este trabalho discute a constituição da ciência da religião como área do conhecimento e sua inserção nos currículos escolares na forma da disciplina de ensino religioso. Justifica a presença desta disciplina pela sua gênese e sustentabilidade em necessidades efetivas de ordem noética e de força cultural. A religião é parte constitutiva das práticas e relações dos indivíduos no seu cotidiano, integrando a experiência humana nas dimensões do Mundo, do Humano e do Transcendente. Tratar de religião em sala de aula significa enfrentar as grandes questões que afetam a forma como homens e mulheres atualmente constroem suas razões efetivas para viver como vivem e por que vivem, expressando um modelo de experiência humana, e a capacidade humana de construir relações. É necessário que a ciência da religião, como disciplina acadêmica, distinga a teologia da catequese.

Palavras-chave: Religião. Experiência religiosa. Ensino religioso. Conhecimento religioso.

Abstract: This work discusses religion science's constitution as a knowledge area and its insertion on school courses as religious education. This insertion is justified by its genesis and support on effective noetics and cultural force needs. Religion is part of people's everyday acquaintances, integrating human experience on World, Human and Transcendent dimensions. To talk about religion in classroom means to face important affairs affecting the way men and women nowadays build their real reason to live, how they live and why they do, expressing a human experience model, and the human capacity to put up acquaintances. It is necessary that religion science, as an academic course, distinguishes theology from catechesis.

Key-words: Religion. Religious experience. Religious education. Religious knowledge.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela PUC – SP, coordenador de Especialização em Ciências da Religião – PUC-SP/ COGEAE. Professor do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. E-mail: efigueira@pucsp.br

Introdução

A fala apresentada nesta mesa redonda pretende levantar a discussão sobre o que pode constituir se objeto capaz de justificar uma área de conhecimento, a saber, a ciência da religião; conferir rigor de ciência a seu discurso e paralelamente justificar a urgência de uma disciplina inserida nos currículos escolares: O Ensino Religioso. Colocar esta questão em debate implica chamar ao estudo e discussão dos caminhos que devem ser construídos para se falar com propriedade da cientificidade do fato religioso.

Mas não basta somente arrolar a justificativa da presença de uma disciplina nos currículos escolares que trate do fato religioso porque esta ou aquela determinação, vinda de algum poder institucional, assim o determina. Entendo que esta justificativa deve ter sua gênese e sustentabilidade em necessidades efetivas, sejam elas de ordem noética, sejam elas de força cultural.

Defendo que o que deve dar sustentação às reclamações cabíveis para a presença de uma disciplina que componha os currículos escolares esteja posto no fato de a religião fazer parte constitutiva das práticas e das relações dos indivíduos no seu cotidiano, ou seja, a religião integra o que podemos chamar de experiência humana, circunscrita a três grandes dimensões relacionais: O Mundo, O Humano e o Transcendente.

Defendemos que os estudos da religião, tomados em chave epistemológica, devem ser observados na base empírica da relação do homem com o sagrado. Esta relação manifesta-se na experiência que este homem diz realizar e que ele enfrenta no seu espaço histórico particular, e não como um conjunto de práticas ou enunciados produzidos sem sua participação, sem que tenha visto neles relação de utilidade para com a sua situação.

Como Eliade, entendemos que o homem percebe-se tocado pelo Sagrado, vive a experiência do terror Ontológico e necessita responder a este momento aflitivo. Esta experiência é radicalmente humana. Ela se realiza na contingência radical da experiência humana. O homem quer tocar o Absoluto, mas sabe que ele mesmo não é Absoluto.

Os estudos da religião, que assumimos como Ciência da Religião, seguindo a terminologia de Wach – Religionwissenschaft – colocam-se com o objetivo de contribuir para o discurso sobre o homem. Neste propósito, procuramos apontar como uma ciência da religião pode responder à aflitividade do homem. Buscamos pistas no pensamento rortiano, que indica a *esperança* do conhecimento, conhecimento visto como a base da produção de uma utopia liberal – liberal compreendido como o que é revolucionário, como o que se coloca de novidade, como oposição ao tradicional, ao conservador. Esta utopia se constrói nas bases de solidariedade humana, aquela que permite reconhecer no "Eu" as intenções do "Nós".

Para se falar em epistemologia nas ciências da religião é necessário enfrentar o problema da natureza da religião, no modo como Eliade o faz no "Origens" (Eliade, s/d) (neste propósito tomo o pensamento de Eliade para abordar este problema), religião tomada como possibilidade pela qual o homem trabalha com o drama de seu "terror ontológico".

Onde colocamos o acento da religião? Que cátedra lhe oferecemos?

Sem dúvida a religião, com todos os seus desdobramentos, sempre se constituiu, independentemente dos resultados, num momento de questionamentos ou de observação dos homens e das suas inquietações, com maior ou menor intensidade, com mais ou com menos rigor científico.

Como apresenta R. Otto, em "O Sagrado" (s/d) para compreender o sagrado não é suficiente ler os livros, e todos eles, aqueles que falam de religião. O que está escrito nestes sobre o Sagrado só pode ser compreendido por quem tiver experimentado o Sagrado; caso não tenha tido alguma experiência religiosa, melhor fechar o livro, pois não irá entender o que este diz.

Convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou se até não conhece tais momentos, pedimos-lhe que termine aqui a sua leitura. Um homem pode ser capaz de prestar atenção aos sentimentos que experimentou na época da puberdade, aos problemas gástricos ou até aos sentimentos sociais, e incapaz de estar atento aos sentimentos especificamente religiosos. Com tal homem é difícil tratar de religião. É desculpável se, esforçando-se por tirar dos princípios explicativos de que dispõe, concebe, por exemplo, a estética como um prazer dos sentidos e a religião como uma função dos instintos sociais e um valor social ou se ainda faz dela uma idéia mais rudimentar. Mas o artista que em si próprio faz a experiência estética e lhe reconhece o caráter particular, recusará corretamente aceitar as suas teorias, e mais ainda o homem religioso. (Otto, s/d).

Para continuarmos ainda dentro daquilo que os clássicos nos apresentam, se assim o entendermos, dos estudos da religião ou acerca da religião, o romeno Mircea Eliade, estudioso da religião e do Sagrado, parece colocar algo que não tem sido observado com o cuidado que merece ser dispensado:

Parece, pois, que o anseio do homem ocidental pelas origens e o primordial o forçaram finalmente a um encontro com a história. O Historiador das religiões sabe atualmente que é incapaz de alcançar a origem da religião. O que aconteceu no princípio, ab origine, deixou de ser um problema para o historiador das religiões, embora possa provavelmente ser um problema para o teólogo ou o filósofo (Eliade, s/d).

Para Eliade (s/d), não existem fenômenos puramente religiosos; assim como a religião é humana, criada pelo homem, então ela deve ser vista como algo social, econômico, psicológico, algo lingüístico, e, evidentemente, histórico, porque tem lugar no tempo histórico e é condicionado por tudo o que aconteceu antes. No entanto, Eliade adverte que as abordagens de tais naturezas não podem explicar ou pretender explicar totalmente a religião:

No Tempo de Max Muller e de Tylor, os estudiosos costumavam falar de cultos naturistas e de feiticismo, querendo com isso dizer que o homem

primitivo adorava objetos naturais. Mas a veneração de objetos cósmicos não é feiticismo. Não é a árvore, a fonte ou a pedra que são veneradas, mas o sagrado que se manifesta através desses objetos cósmicos. Esta compreensão da experiência religiosa do homem arcaico é o resultado do alargamento da nossa consciência histórica. (Eliade, s/d).

A religião, do mesmo modo que outras atividades do humano tais como a arte, pode ser investigada e entendida nos termos de sua própria cosmovisão. Podemos dizer que é da natureza da religião configurar a experiência através de suas expressivas e marcantes categorias de linguagem e comportamento. Por isso somos levados a dizer que a religião deve ser estudada não só em termos de seus contextos sociais, mas também em termos de suas próprias visões religiosas. Na religião existe o que chamaríamos de o ponto de vista do crente, e que deve ser observado como fato constituinte da religião. A religião não é só uma expressão da sociedade, ou como propôs Durkheim em 1912 nas "formas Elementares da Vida Religiosa", uma forma fundamental de coesão social. Por isso não podemos pretender colher a religião apenas na manifestação social dos acontecimentos religiosos.

Para o historiador das religiões, o fato de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo destas expressões historicamente condicionadas não nos dá a resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?

Em conclusão, o historiador das religiões não aceita o empirismo ou o relativismo de algumas escolas sociológicas e históricas em voga sente-se algo frustrado. Sabe que está condenado a trabalhar exclusivamente com documentos históricos, mas ao mesmo tempo, sente que esses documentos lhe dizem algo mais do que o simples fato de refletirem situações históricas. Sente que, de algum modo, eles lhe revelam importantes verdades acerca do homem e da relação do homem com o sagrado (Eliade, s/d).

Podemos afirmar que a religião tem a sua própria linguagem e esta linguagem funciona como uma lei, como um mapa da realidade. Para o crente a linguagem religiosa não é tratada como fantasia nem como imaginação, pois através desta linguagem o crente reformula o mundo em seus próprios padrões.

A religião define mundos e lhes dá forma, por isto ela não só postula uma visão de mundo, mas o impregna e o mobiliza. A religião mais do que explicar a ordem do mundo ela a cria, já que ela se constitui como uma fonte geradora de concepções de história, tempo, espaço, cosmovisão, natureza e natureza humana.

Religião não pode mais ser interpretada como produto de conflitos ancestrais, onde segundo tal interpretação religião – e sua origem – não seria mais do que uma ilusão, similar ao sono, ao delírio, à neurose obsessiva. Religião seria então o Reino do imaginário por excelência. Mas ainda que se trabalhe com uma referência positiva do estudo da religião na psique humana, tendendo a analisar a religião como algo posto num consciente coletivo e, portanto, mais arcaico do que um consciente individual – que funcionaria como uma espécie de memória ancestral, de

sedimentação das vivências da primeira humanidade e que se formaliza em profundas marcas psíquicas: os arquétipos (Croatto, 2001); tais interpretações da religião não esgotam o que deve ser dito acerca da religião e de seu objeto.

Algumas constatações preliminares

Estabelecido este processo dos acontecimentos uma pergunta se levanta: haveria então na abordagem da religião a possibilidade de se colocar um conhecimento que não estivesse já colocado? Portanto um discurso que, com seu método e vocabulário próprios, suscitasse uma abordagem peculiar deste objeto científico, a religião, e que os saberes assim já estabelecidos não o tocam? Em ciência da religião não podemos permanecer apenas no ruído das questões epistemológicas. A discussão epistemológica que subsidiará o estudioso (talvez assumir em definitivo a denominação de cientista) da religião a ponto deste se afirmar fazer ciência da religião, não será a discussão em termos de construir uma ciência autônoma e legítima, já que esta questão se coloca não só para as ciências da religião, mas podemos dizê-lo para todas as ciências humanas e, porque não, para toda a ciência. Mas a discussão que se coloca será o que precisa ser dito, que ainda não está dito sobre a experiência religiosa e que observador nos possibilita este discurso. O debate que pretendemos enfrentar, e que deve ser posto e tratado, não é o problema da verdade da religião, mas porque alguém diz haver na religião verdade (o que faz afirmar constituir ela religião um conhecimento).

A ciência da religião não deve ficar presa a análises e debates que tendam a tomar como objeto a necessidade de dizer qual religião é verdadeira ou falsa, mas cabe à ciência da religião desencadear o debate que toma como objeto porque alguém diz haver interesse nas práticas religiosas e suas manifestações. Em suma porque alguém deve ser tomado em sério quando afirma que o que ele denomina como religiosos e que outros assim o entendem, constitui objeto válido para que sobre ele se produza um discurso de cientificidade.

Pensar o problema do conhecimento nas ciências da religião nos remete para o problema em epistemologia da discussão sobre a verdade. Neste sentido trazemos para dentro da "arena" do pragmatismo, em específico o neopragmatismo, com acento no pensamento de Richard Rorty, tal problema. Em Rorty partimos de sua crítica à epistemologia moderna e ao fundacionismo, que nos leva à possibilidade da produção do conhecimento enquanto este é resultado das necessidades próprias de cada momento e de cada lugar. Rorty não nega a filosofia, nem a verdade, Rorty não questiona teorias, como ele afirma isso seria simplesmente perda de tempo, pois discutir tal problema seria discutir a distinção entre realidade e aparência, coisa que ele e todos os que "bebem" na fonte de Nietzsche e W. James aprenderam a suspeitar de tal distinção.

Este processo, assim o entendemos tal como o nome indica, não se realiza em forma de Insight, muito menos como um ato de fé, mesmo que esta esteja entre seus objetos de constituição noética e de estudos. É preciso que o fato religioso esteja inserido nos debates e nas "rodas" de conversas que tomam todos os conteúdos da experiência humana. Por isso religião deve ser assumida como assunto curricular e deve estar colocada em todo o processo do ensino-

aprendizagem regular. Para isto sabemos que há dimensões desta atividade humana que as ciências que institucionalmente têm se apresentado como "senhoras" destes estudos, não o atingem em sua totalidade, fazendo com que aspectos importantes deste fato fiquem à margem da pesquisa e do estudo.

Desde as últimas décadas do século XX o lugar da religião no espaço escolar tem tido ampla reflexão. Em virtude da erosão de muitos dos referenciais da cultura ocidental, em especial os religiosos, alguns pensadores, em específico Régis Debray¹ na França, alertaram para a crescente incultura religiosa que vai ganhando cada vez mais volume em nossas sociedades. As coisas acontecem, porém poucos são aqueles que sabem dizer por que temos tal feriado, ou porque determinado indivíduo é o padroeiro de determinado evento. Isto para não falarmos de temas como por que as Igrejas têm a configuração que têm e por que há pessoas que não comem carne em determinados dias do ano, ou por que os muçulmanos não matam seus animais com a cabeça virada para Meca. Ou simplesmente assistimos a respostas de nossos alunos que vêm no Natal tão somente o dia em que os supermercados se empilham de panetones, a Páscoa é o dia no qual se comem os ovos de chocolate botados por coelhos e carnaval é o dia dos desfiles de escolas de samba.

Como resposta a esta falta de cultura sobre o mundo das religiões, aliada ainda a uma nova necessidade cívica de equacionar o novo mundo do terrorismo e dos fundamentalismos religiosos, a *religião na sala de aula* revela-se cada vez mais como uma realidade que necessita de um amplo debate que responda e corresponda a alguns dos desafios mais prementes do nosso mundo.

Ensinar ou formar? Um tema forte e delicado

"Não se trata de duvidar da miséria humana - do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem (...). Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade" (Levinas, 1988).

Tratar da temática do que deve ser ensinado dentro de uma sala de aula, sabendo que não se trata de um ato gratuito e muito menos sem repercussões, constitui-se tarefa bastante árdua, pois estão sendo definidos rumos que a humanidade irá tomar. Cada conteúdo e cada metodologia levada para dentro de uma sala de aula não têm o mesmo impacto que uma conversa de bar. Quem não já ouviu, ou até disse: "minha professora, meu professor disse tal coisa? Na escola aprendi ou li tal coisa? Isto ou isso eu aprendi na escola?" Em nossa cultura a sala de aula cada vez mais se apresenta como o espaço onde, consideravelmente, passamos o maior período de nossas vidas, onde recebemos boa parte das informações e orientações que fazem nossas escolhas e monitoram nossas decisões – presentes e futuras. Mesmo que se tenham todas as justificativas sobre a

¹ A 14 de novembro de 2001, Régis Debray entregava ao Ministro da Educação francês, Jack Lang, relatório que subsidiaria na implementação de uma série de medidas em torno do ensino das religiões nas escolas públicas de França.

necessidade de que semelhante tarefa se põe como constitutiva e constituinte de nossa era e de nossa sociedade, ainda assim a temática do debate acerca do que ensinar e para que se ensinar constitui-se num desafio impar para os educadores. Não podemos esquecer que o debate sobre o educar e sobre o ensinar passa pelo debate sobre a existência humana e passa pela discussão acerca, como diz Levinas, da inumanidade.

Vimos assistindo com uma freqüência cada vez maior e mais barulhenta aos descasos e até menosprezos das práticas e conhecimentos com que grupos humanos e sociedades têm, por vezes, produzido e elaborado razões para se dizerem seres vivos e seres vivos humanos, passando como rolo compressor por cima das práticas e dos conhecimentos daqueles que não possuam algum instrumento de força de comunicação ou de poder político econômico. Não queremos cair em falsos moralismos, mas também não pretendemos adubar o relativismo e muito menos o permissivismo dando asas ao falso argumento de que tudo deve ser olhado em função das liberdades e culturas dos povos. Também não podemos aceitar que em nome da defesa do desenvolvimentismo e do progresso se infiltre nos espíritos das culturas mudanças e transformações que em nada contribuem para a valorização e garantias de seus domínios.

Tem sido rotineiro, pelo mundo afora, a desvalorização e desconsideração dos argumentos apresentados por grupos humanos bem como de suas respostas face à produção da vida, tipificando estas como representantes de tempos passados ou como coisa de não-humano. Ainda há quem ache que índio pode ser queimado nas ruas de nossas cidades porque não é reconhecido como gente, ou então diante da pressão de alguns grupos transfere-se a não-humanidade ou inumanidade para outra figura bastante comum em nossas cidades: o morador de rua ou o mendigo, tomando estes em definitivo como não-gente porque não são reconhecidos em seus espaços, seus territórios e suas expressões, e assim devem, sob o auspício da limpeza, ser eliminados dos espaços que ocupam, pois além de ocuparem um espaço, sua ocupação é feita de forma desordenada, feia e fétida, defendem alguns.

Outros ainda ensaiam algumas reações a este tipo de comportamento de expulsão e de extermínio moderno, porém são muitas vezes engolidos pela força dos argumentos da DIGNIDADE humana, pela força dos argumentos fundados no cinismo moral e social. Assim, aqueles que ainda seriam capazes de reconhecer que nos grupos e sociedades diferentes – porque não têm conta bancária, não usam celulares ou não assistem o Big Brother – há sem dúvida valores e razões para viverem como vivem, rapidamente tratam de descaracterizar a possível força do argumento diante do “valoroso” em prol do desenvolvimento, do progresso e da modernidade, procurando até aproximar aquele modelo de uma certa primitividade ou, numa conotação mais branda, de uma certa exotividade – para fugirmos do peso que o termo primitivo possa carregar – e assim, slogans do tipo Solidariedade, Compaixão, Cidadania ficam circunscritos ao sinônimo da idéia: sou solidário com aqueles que não entopem meu caminho, sou cidadão com aqueles que vivem na minha cidade. Mas o que faz uma cidade? O que constitui a Dignidade humana?

Penso que a grande dificuldade para enfrentarmos tais questões deve-se ao fato de tradicionalmente ter-se fundamentado a idéia de uma dignidade humana como resultado de uma essencialidade humana, o ter-se acreditado que existe ou existirá uma natureza além da história capaz de apresentar uma idealidade do homem, algo como uma supra humanidade, capaz de levar os homens e mulheres

de cada época, vivência e experiência a comportamentos exímios que se perpetuem. Seria a humanidade capaz de produzir ações e premissas possíveis de identificar o que se deve tomar como justo ou injusto, isto é, seguindo o pensamento de R. Rorty, e não cair em argumentos que façam recair sobre os nossos ombros o que nos pode levar à crueldade? "A maneira filosófica tradicional de explicar aquilo que entendemos por solidariedade humana é dizer que há algo dentro de cada um de nós – a nossa humanidade essencial – que ressoa como a presença dessa mesma coisa em outros seres humanos" (Rorty, s/d).

Sair destas armadilhas será possível tanto quanto percebermos a dimensão de nossa contingência de forma a reconhecermos que nos devemos opor a idéias tais como a idéia de essencialidade humana, como diz Rorty, um "eu central", uma "natureza" e um "fundamento". Só este reconhecimento nos permite afastarmo-nos das afirmações de que há algumas ações e atitudes que são naturalmente "desumanas". Defendemos, tal como Rorty, que "esta insistência (na contingência) implica que aquilo que conta como sendo um ser humano decente seja relativo às circunstâncias históricas, seja questão de um consenso passageiro quanto a saber que atitudes são normais e que práticas são justas ou injustas" (Rorty, s/d).

É importante percebermos os momentos nos quais as sociedades em seus processos históricos passam por crises, reconhecer quando a história entra em convulsão e, como resultado de tudo isto as instituições, organismos criados por homens e para os homens, entram em ruptura conjuntamente com padrões de comportamentos tradicionalmente tomados como desejáveis. Estes momentos históricos devem ser vistos em sua contingencialidade e não atribuídos a uma essencialidade, a um fundamento criado na teoria das idéias inatas, segundo as quais as pessoas nascem com idéias matemáticas, verdades eternas e noção de Deus, capazes de nos fazerem chegar às verdades manifestas. Que homens e mulheres fazem o que fazem, assumem como justo ou injustos seus comportamentos ou os comportamentos alheios porque, tal como Kant o havia proposto, seguem uma ordem Moral já impressa em sua essencialidade, isto é instalada em um sistema de moralidade que se funda na perspectiva segundo a qual a idéia de uma componente humana central e universal se resume na Razão, que, por sua vez se apresenta então como uma faculdade que seria a fonte das nossas obrigações morais. Parece-nos não ser o que devemos buscar construir como razoabilidade para nosso fazer humano. Contudo, como diz Rorty, não se nega que não se deva procurar uma saída diante destes momentos de convulsão e de ruptura pois "Queremos algo que se encontre para lá da história e das instituições. E que poderá haver, a não ser a solidariedade humana, o nosso conhecimento da humanidade de outrem que nos é comum?" (Rorty, s/d).

Pois a saída então não é buscar construir referências em fundamentos que não podem responder a nossos efetivos problemas, mas também não podemos ficar na impossibilidade do agir, presos a desculpas cétricas, se não devemos confiar no que esteja para lá da história e das instituições – como nos ensina Rorty –, devemos produzir utopias, mas utopias que nos possibilitem reconhecer nossas humanidades: "Uma crença pode continuar a reger a ação, pode-se continuar a considerar que vale a pena morrer por ela, mesmo entre pessoas que estão plenamente conscientes de que essa crença não é causada por nada de mais profundo do que as circunstâncias históricas contingências" (Rorty, s/d).

Não entendemos que a justificativa de uma disciplina do Ensino religioso se

faça em meio a argumentos do tipo: porque nos ensinará a sermos mais responsáveis, mais cidadãos ou mais respeitadores das ordens morais. Entendemos que uma disciplina como o Ensino Religioso nos poderá construir sujeitos históricos melhor sabedores de seus recursos. Mais conhecedores de suas possibilidades e capazes de entender mais dos fatos a nosso redor. O Ensino Religioso nos ajudará a construir o que Rorty aponta como a Utopia liberal. Isto é a Solidariedade Humana. Esta solidariedade que Rorty propõe não é pensada como sendo

Reconhecimento de um Eu Central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do nós. (Rorty, s/d. p. 239).

Voltando ao foco de nosso problema: o que devemos ensinar dentro de uma sala de aula? e o que ensinamos em que se constitui importante para que alguém se torne o suficientemente capaz para viver na sociedade, ou nas sociedades de nosso tempo? Nossa pergunta inicial nos remete para uma segunda discussão não menos desafiante e delicada da que acabamos de colocar, a saber: é possível formar alguém; e o que significa formar alguém? Claro que este teor da discussão nos leva para a discussão positivista sobre a natureza humana, que já foi falada tanto por Hobbs, Locke, Rousseau como por tantos outros seus discípulos. Não digo que não deva ser objeto de retomada de discussão, mas, pelo que nós pretendemos tratar neste ensaio, esta discussão nos levaria a um outro caminho que, como disse, neste espaço nos levaria para outros debates. Mas acho que é necessário retomar o debate, desde que se avance às lacunas deixadas pelo reducionismo tanto criacionista, como darwinista.

“Eu estou aqui, homens de pouca fé” !!!

Tem a Religião algo a dizer-nos? Em que ela nos pode convencer de modo a permitirmos que ela nos sussurre algumas palavras de: *Eu estou aqui*.

Proponho que, de forma direta e sem mais rodeios, apresente-se a *religião*, isto é, a “distinta senhora”, alvo de nossa contenda neste ensaio. Afinal por que e para que trazer a religião para dentro da sala de aula? Faço, desde já, uma confissão de argumento: nossa proposta não é um argumento metodológico, e sim uma proposta pragmática. Trata-se de assumir o debate sobre o foco da pertinência do estudo sobre o objeto – na medida em que ele reclama um estudo – e não de como o estudo será feito, isto é que conhecimento se faz necessário de modo que a religião seja observada, perscrutada e analisada de dentro dela, sem que se caia nas garras do reducionismo ou, no que não seria menos danoso, nas garras do fundacionismo. A justificativa para o estudo da religião na sala de aula deve ser construída no princípio do que alguém pode atingir com tais estudos. Proponho uma pergunta para orientar nosso argumento: porque um pai pediria que na escola onde matriculou seu filho, ele venha a ter aula de religião? o mesmo argumento seria

dado como justificativa para explicar por que o ensino da religião não pode ficar de fora do currículo da escola?

Proponho então que seja formulada a seguinte pergunta a todos os pais que buscam uma escola que tenha em suas normas curriculares o ensino da religião: porque o senhor pede o ensino da religião para seu filho? O senhor está pondo o seu filho na escola que oferece o estudo da religião por que essa escola se apresenta diferente daquela que não oferece tal estudo em quê?

Tratar da religião na sala de aula significa enfrentar as grandes questões que afetam a forma como homens e mulheres nesta nossa sociedade constroem suas razões efetivas para viver como vivem e porque vivem. Discutir religião já nas séries iniciais da educação formal, significa assumir a necessidade de perceber que a vida não está posta somente na necessidade de construir modos de coesão social, muito menos de se reduzir à luta pela sobrevivência, pois viver e morrer não se fixa na discussão sobre quando um corpo para de funcionar. Diante da necessidade da coesão social, como diz R. Rorty, a ciência natural e o senso comum da modernidade o fazem com competência, mas se pensamos que viver é algo mais, algo que se coloca mais além – e este além não se trata de um mundo metafísico, mas trata-se de construir proposta de solidariedade – então um conhecimento religioso pode mostrar-se não apenas necessário, mas vantajoso. (neste conjunto de idéias significa tratar de colocar a religião fora de uma referência a um mundo metafísico, falar da religião fora da metafísica apresentar a religião no registro da interpretação, da hermenêutica e do pragmatismo, como possibilidade de se produzir sobre o mundo uma interpretação e não uma inteligibilidade).

O debate da religião e os estudos dela e sobre ela, na sala de aula, nos levará a mapear os caminhos que constroem a inumanidade – como dizia Lavinias – ou no dizer de Rorty o que nos fazem mais cruéis. Assim, religião não é para que nos tornemos mais dignos, porém menos inumanos ou menos cruéis, pois por ela perceberemos nossas contingências o que nos afastará de considerar que algumas afirmações serão mais humanas do que outras. O estudo da religião deve abrir para a discussão sobre as práticas de que discriminação étnica e religiosa é identidade, autonomia, alteridade, valores, tradições, símbolos, indivíduos, coletividades, singularidades, pluralidades. É tratar também de fronteiras, relações intra e intergrupos, inclusões, exclusões.

O Ensino de religião não deve estar para formar cidadãos nem mais conscientes nem tão pouco mais responsáveis. Tratar da religião na sala de aula significa enfrentar as grandes questões que afetam a forma como homens e mulheres nesta nossa sociedade constroem suas razões efetivas para viver como vivem e porque vivem. Discutir religião já nas séries iniciais da educação formal, significa assumir a necessidade de perceber que a vida não está posta somente na necessidade de construir modos de coesão social.

A religião na esteira do discurso científico.

Para se pensar uma epistemologia da ciência da religião, é necessário colocar os estudos no terreno do conhecimento, o que significa levantar a pergunta: o que faz com que algo de verificável possa ser dito sobre o religioso? Reconhecemos que hoje, a discussão deve ser levada definitivamente e com coragem para uma nova fronteira, a fronteira do epistêmico. Trazer a religião para o “palco” do

conhecimento e apontar que epistemologia se torna constitutiva e capaz de conferir à ciência da religião identidade de ciência, implica colocar a interrogação: que conhecimento se constitui capaz de dar pertinência epistemológica a esta disciplina? O que, por sua vez, coloca em discussão também a questão sobre o que se pode conhecer. Neste percurso, faz-se necessário também perguntar que epistemologia poderá servir à ciência da religião, de modo a proporcionar-lhe a possibilidade de um trabalho científico nessa área.

Constatamos que os estudos sobre o fato religioso têm recebido atenção por parte de várias disciplinas que se ocupam das “inquietações” e expressões humanas. A presença da religião nestas disciplinas, no espaço da academia e nos círculos constituídos por pensadores que, há algumas décadas, vem colocando a discussão e reclamando o direito de reconhecimento desta ao lugar de ciência, não se questiona mais. Dito de outro modo, a religião e seu estudo têm seu lugar na academia e nos círculos de estudo de pesquisadores e estudiosos, não necessitando mais, como em outros tempos, de justificativa ou pedido de licença para sua presença nestes círculos. Já perdeu relevância a simples e “surrada” argumentação de que a religião é um objeto neutro, e que já existem muitas abordagens que se debruçam sobre ela, não havendo necessidade de mais uma disciplina. Também se esgotou o argumento de que a religião trata de uma ordem de coisas que estão no estrato intimista do ser humano e que, por essa razão, não poderá haver uma disciplina de caráter científico que dela possa se ocupar.

É necessário assumir-se os estudos do fato religioso – que propomos como Ciência da Religião – uma disciplina acadêmica que se distingue da teologia e da catequese, não sendo, por tal razão, corretamente empreendido para promover ou impulsionar qualquer tipo específico de crença religiosa. Deverá este estudo oferecer-nos visão menos restrita e menos provinciana da religião, em específico do que aquela religião na qual fomos educados – e aqui entendemos não apenas os religiosos assim entendidos, mas também aqueles que foram educados como humanistas, ou ateus.

Um estudo além dos teístas e dos ateístas

Parece-me deveras interessante trabalhar o debate acerca da manutenção ou da introdução¹ de uma disciplina de estudos que leva na sua designação Ensino de Religião, Cultura Religiosa ou qualquer outro título que alude a abordar, desde uma compreensão interpretativa científica, a natureza e manifestação do fenômeno religioso, partir-se da linha de pensamento que Santiago Zabala desenvolve e expõe em sua Introdução ao debate realizado entre R. Rorty e G. Vattimo acerca da possibilidade do Futuro da Religião.

Por nos parecer ser este um trabalho de grande importância, passamos a analisar este material produzido no diálogo entre Rorty e Vattimo, mediado por Santiago Zabala.

¹ Faço esta chamada para referir-me tanto àqueles casos onde a religião já é parte constituinte dos currículos das escolas bem como àqueles onde tal fato é somente um desejo ou um projeto.

Zabala indica, já nas palavras de John Dewey, um dos pais do neopragmatismo, a linha de condução de sua proposição para se abordar a natureza dos estudos sobre a religião:

Quero desejar acima de tudo que o futuro da religião esteja ligado à possibilidade de desenvolver uma fé nas possibilidades de experiência humana e na capacidade humana de estabelecer relações, o que há de criar um sentido vital da solidariedade dos interesses humanos e de inspirar ações capazes de transformar este sentido em realidade (Rorty & Vattimo, 2006. p. 19).

Significa partir do princípio que a religião como objeto de estudo se compreende como manifestação humana, na mediada em que expressa um modelo de experiência humana na medida em que ela faz parte da capacidade humana de construir relações. Relações essas que garantem poder afirmar se que a vida faz sentido. Podemos então responder ou, se assim não nos for possível, pelo menos dizer que se faz compreensível alguém dizer ter uma religião e que por ela orienta sua vida. Mais: é nela que ele (o crente) expressa suas mais profundas convicções que vale a pena viver e que este viver tem um sentido. Religião não se fixa apenas em uma ilusão – assumindo a idéia de ilusão no seu sentido mais originário como Nietzsche a cunhou – (seguir o pensamento de O Futuro de Uma Ilusão), mas ela ganha, na vida e nas relações que o fiel seguidor e praticante produz, sentido e praticidade, apresentando-se então como uma fonte não apenas de projeção, mas também de justificação do seu cotidiano e de suas ações.

Cabe ressaltar que em Dewey realidade não é assumida como a velha (clássica terminologia grega) oposição à aparência, mas por realidade se entenda as práticas concretas dos indivíduos e que devem ser percebidas como mutáveis e até distintas entre os vários indivíduos.

Nesta perspectiva Rorty e Vattimo podem ser vistos como os esteios do novo iluminismo capaz de fugir às garras do objetivismo das ciências humanas bem como ao conceito de cultura pelo qual os seres humanos já estariam como que predispostos a realizarem o que realizam por determinação de uma ordem universal que lhe fosse superior e ulterior, sem que para isso ocorresse qualquer interesse ou funcionalidade. Se há nos seres humanos algum interesse em se adequar uns aos outros isso se faz simplesmente pelo interesse em que tal aconteça e não porque haja uma determinação de algo que seja ulterior a esta praticidade.

É neste “caldo” de idéias que Zabala introduz talvez aquilo que entendemos venha a ser o mote do debate da religião em nosso tempo e em nossas sociedades cosmopolitas. Sem dúvida o grande tema que nutre toda a conversa em religião nos círculos humanos de nossa sociedade é o problema acerca da existência de Deus e de como esta assume presença nas relações humanas. Significa assumir que a existência de Deus tem um peso na história da humanidade, pelo menos na história da humanidade que compõe nossa gênese cultural ocidental, o próprio gesto desconstrutivista da filosofia – veja-se o esforço da crítica religiosa, mesmo a mais radical como a nietzschiana – não foi capaz de abolir o debate sobre Deus, então o

melhor a se fazer é considerar esta existência com sua influência histórica, no entanto esta presença deve ser observada dentro da devida postura Ironista¹.

Entendo e quero propor que uma disciplina curricular introduzida na regularidade das salas de aula de nossas escolas deve ter como objetivo produzir um leque mais alargado de testemunhos, ou como diz Rorty, maior número de audiências, do que poderíamos ter de outra forma e algum entendimento sobre a evolução e as questões históricas, boas ou más, das várias formas de crença religiosas existentes no mundo. Deverá tomar como objeto de seu trabalho a experiência religiosa produzida pelos homens no intuito de interpretar o mundo. Deste modo entendo que o estudo resultado dos esforços do Ensino Religioso pode ajudar de modo relevante, não só compreender, mas identificar o pensamento religioso da geração contemporânea, ou dito de outro modo: ajudar-nos a perceber como homens e mulheres em seus lugares hodiernos produzem razões para fazerem o que fazem e como fazem.

A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

A linguagem religiosa não é só um modo de explicar o mundo, visto que a ciência, esta também o faz, mas a linguagem religiosa é o modo, para o crente, de habitar o mundo.

Neste sentido, podemos dizer que a linguagem religiosa comunica a experiência do Sagrado sempre presente em todo o homem e de todas as idades. A experiência religiosa tem como finalidade a Transcendência. Nisto ela é uma experiência humana, portanto própria do ser humano, aquele que busca a transcendência. Assim religião, como experiência humana é condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico cultural.

Derrida no livro *A Religião*² pergunta-se como falar da religião e em particular da religião hoje e, mais ainda, como falar na religião no singular, sem ter medo de afirmar tratar-se de assunto antigo e novo ao mesmo tempo e mais, sem correr o risco de necessitar fazer algumas abstrações. Neste desafio Derrida aposta que é necessário fazer algumas abstrações, apostar na mais concreta e na mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações:

Devemos nos salvar pela abstração ou nos salvar da abstração? Onde está a salvação? (...) Salvar, ser salvo, salvar-se. Pretexto para uma primeira pergunta: será que se pode dissociar um discurso sobre religião de um discurso sobre a salvação, isto é, sobre o são, o santo, o sagrado, o salvo, o indene, o imune? E a salvação será necessariamente a redenção diante ou depois do mal, da falta do pecado? Agora: onde está o mal?

¹ Ironia aqui assumida na noção empregada pelo velho mestre dos mestres, Sócrates.

² Resultado do encontro na ilha de Capri de 28 de fevereiro a 1 de março de 1994.

A experiência religiosa surge neste esforço humano de harmonia com o são o santo. Por isso esta relação exige ser pensada nos limites da simples razão, por isso é necessário discernir, como bem o afirma Derrida, que a fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Mais, nem toda a sacralidade e nem toda a santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo, se é que existe um.

Portanto os estudos acerca da religião e da experiência religiosa não podem ficar numa visão modalizante da relação sagrado/profano. A compreensão da religião não se encerra na antropologia. Religião não se define como um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas.

É necessário romper com a corrente ou correntes que lêem a relação sagrado/profano em termos do binômio religião/não-religião. É importante compreender que a experiência religiosa enquanto, uma experiência humana ela é relacional, portanto é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e nesta relação o homem religioso elabora sua experiência do sagrado.

A experiência religiosa é humana e, justamente por ser assim, sua relação com o sagrado é essencial, visto que o ser humano tende à totalidade e nesta totalidade está a salvação, salvação que se constitui a relevância da instância religiosa. Assim, a experiência religiosa é fundamentalmente centrar-se no tema da Salvação, esta entendida como libertar-se.

Referências

- Croatto JS. *As linguagens da experiência Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Derrida J, Vattimo G. (org). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- Derrida J. (org.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- Eliade M. *Origens*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- Greschat H-J. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2006.
- James W. *As variedades da experiência religiosa, um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995. 10 ed.
- Janeira AL. *O regresso do sagrado*. Lisboa: Livros e Leituras, 1998.
- Ling T. *História das religiões*. Lisboa: Editorial Presença, 2005. 2 ed.
- Meslin M. *A experiência humana do divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Otto R. *O sagrado*, Lisboa, Edições 70. S.d.
- Pinker S. *Tabula rasa, a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- Prandi C, Filoramo G. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999
- Rorty R, Vattimo G. *O futuro da religião, solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- Rorty R. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 235, 236, 239.
- Teixeira F. (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- Terrin AN. *O sagrado off limits. A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo, Loyola. 1998
- Vattimo G, Rorty R. *O futuro da religião, solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- Wach J. *The comparative study of religions*. New York: Columbia University Press, 1958.

REINO DAS ANALOGIAS E DINAMISMO DE RELIGAÇÃO DAS DIFERENÇAS

ANALOGIES KINGDOM AND DIFFERENCES' REJOINING DYNAMISM

Elda Rizzo de Oliveira¹

Para quem atravessou comigo o portal mais obscuro da minha existência, o que me conduziu ao reino das analogias, às forças incontroláveis que atuam no nosso destino.

Resumo: Este artigo discute os mecanismos analógicos que operam na eficácia simbólica de cura desenvolvida por benzedeadas populares urbanas de Campinas, um grande centro da medicina erudita, a partir de alguns diálogos apresentados por Lévi-Strauss, Godelier e outros contemporâneos nas relações entre ciência e magia. Os alcances cognitivos desses saberes sensíveis e inteligíveis - classificação e conceituação - são reconstruídos nos nexos que as trazem de volta do mundo dos deuses ao mundo dos homens por meio das ações sobre si mesmas e seus clientes. Orientações, interdições, prescrições, dietéticas revelam que os símbolos (situações, relações) são também imagináveis e participam de um jogo de polissemias e de ressonâncias.

Palavras-chave: Benzedeadas. Modelo biomédico. Modelo estrutural. Pensamento analógico.

Abstract: This article discusses the analogical mechanisms present in the symbolical healing efficacy developed by popular urban quacks (benzedeadas) living at Campinas city, a big center of erudite medicine, considering some studies made by Lévi-Strauss, Godelier and others contemporary authors about science and magic relations. The cognitive capacity of these sensible and intelligible skills—classification and conceptualism – are reconstructed on the nexus that bring them back from god's and men's world through actions over themselves and their patients. Dietetic orientations, interdiction, prescriptions, reveal that these symbols (situations, relations) are also imaginal and share a polissemic and resonance play.

Key words: Disease. Biomedical model. Structural model. Analogical thinking.

Introdução

Mundo das ressonâncias, esse é um mundo polissêmico, figurativo, que se apresenta a nós por meio de metáforas e de correspondências que dissipam as dualidades e promovem o encontro entre o céu e a terra. Uma maneira de nomeá-lo é falar sobre o reino das analogias, que religa as diferentes dimensões do humano, muitas das quais podem operar nos mitos e nos arquétipos do inconsciente coletivo. Outra é falar sobre o campo sutil, entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da experiência humana. Não é de se estranhar que essas duas entradas convirjam,

¹ Professora de Antropologia do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. UNESP - Araraquara – SP. E-mail: eldarizzo@uol.com.br

porque formam campos que são confluentes: símbolo e energia acontecem juntos. Pensar a atuação de forças invisíveis como relações de equivalência entre os mundos é ainda lacunar na Antropologia.

Este artigo versa sobre a tessitura da eficácia simbólica de cura realizada por benzedeadas em Campinas, SP, um grande centro da medicina erudita, para o qual o conceito de estrutura é discutido de maneira dinâmica.¹ No interior da discussão analógica estão presentes além das noções de tempo e espaço euclidianas, outras. Nelas redundam forças sobre o destino humano que precisam ser ritualmente controladas.

O reino das analogias corta transversalmente as nossas vidas e nos insta à compreensão das metamorfoses do espírito humano, na decifração do enigma da causalidade das doenças. As forças invisíveis devem ser controladas ritualmente. As dimensões materiais e ideais da existência nos permitem pensar o corpo humano no centro de uma nova problemática antropológica do tempo, tornando-o mais misterioso, um elo que liga o céu à terra, mesmo quando esse corpo está por um fio. Um conhecimento que generalize a condição humana para especificá-la culturalmente. As dimensões sagradas da eficácia simbólica de cura reinstaurarão valores àquelas formas de sensibilidade construídas à priori no Positivismo. Já que os símbolos tendem para certa direção, o destino do homem e o destino do mundo podem ser pensados simultaneamente.

Sofrimentos e doenças: um problema de forma

Interpretar representações sociais de doenças como uma hermenêutica de sentido (Buchillet, 1991; Zémplèni, 1985) significa, necessariamente, transcender o suposto setor considerado prioritário da epistemologia biomédica estruturado sob os princípios do essencialismo médico, do anatomismo fisiológico e do especificismo etiológico (Laplantine, 1991; Oliveira, 1998). No interior do campo cultural que é atravessado por contradições sociais, hierarquias, ambigüidades, incertezas, deslocamentos temos um leque muito grande de doenças e sofrimentos múltiplos e diferenciados, os quais se apresentam os problemas da dualidade humana que conecta conflito e dor, paixão e razão². Eles variam entre as classes sociais, mas também pervasam transversalmente a todas elas.

É a partir da construção da causalidade das doenças nas várias teorias sociais que podemos pensar ou a *doença como estado* (modelo biomédico, sociologia médica – o que é constatado positivamente na *disease*, nos exames laboratoriais), ou a doença como simbolização (*illness, sickness*). Entre essas duas compreensões

¹ A primeira versão deste artigo foi apresentada no XI Ciclo de Estudos sobre o Imaginário e publicada com o título Eficácia Simbólica de Cura e Razão Analógica. Recife: UFPE, *Revista Antropológicas*, A.6, Série Imaginário, 2001.

² Na Antropologia, a problemática das representações sobre doenças é discutida nas clássicas teorias sobre culturas, mas também nas específicas teorias sobre doenças e curas (Antropologia Médica, Antropologia Simbólica, ambas americanas; e Antropologia da Doença, francesa). Todas elas constituem o eixo da causalidade como a entrada mais importante e complexa para compreender as simbolizações e as ações de cura no mesmo nexo de conhecimento, conjuntamente, e não como realidades disjuntivas, como o faz o modelo biomédico, que constrói o domínio do biológico sobre o cultural (Laplantine, 1991; Buchillet, 1991; Pereira, 1993; Zémplèni, 1985; Oliveira, 1998; 2001. Conflito e dor, paixão e razão, ressonâncias e lesões, são situações heteróclitas. O reino das analogias cruza transversal e obliquamente esse mundo, pouco captado pelo etnocentrismo biomédico que aparta as doenças das representações sociais, quase sempre, das relações sociais.

de causalidade há complexas articulações, que são ao mesmo tempo analógicas e simbólicas, e imaginais.

Na busca para os sentidos do adoecer encontramos uma transitividade dos sintomas, diferenças de graus entre saúde e doença, forte atuação das relações sociais e dos universos simbólicos, implicando em considerar o corpo não sendo apenas biológico, mas como *corporalidade*. Há um caminho hermenêutico a percorrer das *razões do adoecer* ao *sentido do adoecer*, como nos ensina *L'Anthropologie de la Maladie*, em sua multicausalidade de formas e nas estratégias de cura pensadas como escolhas múltiplas e abertas. É preciso alcançar as *causas últimas do adoecer*: a) classificação da doença, a constelação dos sintomas e os termos que a designam; b) as razões ou mecanismos instrumentais que resultaram na doença; c) as circunstâncias, agentes ou forças operativas e eficazes que foram responsáveis pelo seu surgimento; d) a origem das doenças, causas últimas ou finais (Buchillet, 1991; Zémplèni, 1985). Dito de outra maneira é preciso *saltar de uma causalidade linear, biologicamente determinista*, adentrar na *lógica da conjunção constante*, e reconhecer a presença de vários episódios envolvidos na doença interligados por meio de múltiplo encadeamento causal.

Se o problema do sofrimento e o da doença é mais amplo do que o formulado pela epistemologia cartesiana, criticamos as interpretações que dela abolem a visão cosmológica do conhecimento (eliminação da dimensão mítica e sagrada do mundo), a ontológica (eliminação do sujeito do conhecimento ao objeto cognoscível) e a epistemológica (a organização das ênfases e lógicas), e, portanto, os resultados desta cognição (Tarnas, 1999, dentre outros). Entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da experiência, nesse entre dois, um campo de fenômenos escapa ao enquadramento biunívoco, positivo, que o considera inverossímil: é o reino dos símbolos com suas ressonâncias. Nesse campo, o processo do adoecer se revela pluridimensional, complexo, multifacetado, holonômico, ou seja, imaginal.

O que impede de acessar o reino das analogias é mito do progresso que está presente no Positivismo, na ortodoxia eclesial (sobretudo a protestante), e também no Historicismo. O que se busca no mundo das analogias é situar o humano no humano da existência: o reconhecimento consciente ou potencial da função mediadora do espírito humano quando opera a respeito de si e do mundo, com suas múltiplas histórias de doenças ao construírem o social. Pensar por analogia é religar diferenças simbólicas, em suas dinâmicas internas, conectando a vida dos deuses à vida dos homens numa realidade de outra natureza.

A forma como se constrói a corporalidade ressoa numa relação com a interioridade que não está apartada da própria *condição humana*, o que exige uma pesquisa indireta. Quando construímos nossa cultura através da multiplicidade das nossas histórias, refletimos sobre ela, produzimos uma mediação humanizante com ela, criamos dimensões subjetivas, formas de encarnar o próprio corpo, intervindo nele para dar-lhe as condições de desenvolvimento, de percepção e de sensibilidade mítica. Recriamos o mundo e o reencantamos desde dentro.¹

¹ Evolução do espírito (progresso do espírito) ou o aprofundamento de uma ciência que comporte novas indagações, novas outras dimensões cognitivas sobre o mundo (progresso da ciência)? (Godelier, 1973; Tarnas, 1999). A resposta a isso requer uma compreensão dos sentidos das metateorias (Oliveira, 2001).

Eficácia simbólica de cura: estruturas e sistemas

Se a expressão da dualidade humana pode resultar em formas de adoecer, no pólo posto, o trabalho eficaz sobre essa mesma dualidade pode ganhar funções simbólicas voltadas a uma cura. As metáforas analógicas e suas correspondências podem ser encadeadas num mesmo nexos de conexão por meio de situações heteróclitas e assimbólicas que se tornam simbólicas. Conectam homens, seres e coisas, quando consciente ou potencialmente opera-se a função mediadora do espírito humano a respeito de si e do mundo.

Se levamos em conta que seja fornecido pela religião o diferenciador profissional dominante para cada modalidade de benzeção; se lembrarmos, ainda, que a forma individualizada e autônoma de se operar esse símbolo que tende para certa direção, caracterizamos a benzeção como mágica, pelo seu caráter autônomo, não institucional. Suponho que haja, ainda, um sentido transversal operando entre a crença religiosa das diferentes benzedeadas nas representações de doença e os meios acionados para as curas. Quando benzedeadas católicas, da *corrente católica*, kardecistas, *crentes*, umbandistas e esoteristas se deparam com um leque de problemas e situações de doença, elas desenvolvem práticas de cura heterogêneas. A forma como se dá a organização social do seu ofício – trabalho individual, artesanal, com consultório próprio, sem subordinar-se às outras benzedeadas, assumindo os riscos, a criatividade e os desafios da sua própria prática - tem mais a ver com a magia do que com a religião. (Durkheim, 1968).

O conjunto das estruturas forma um sistema e em cada estrutura temos pólos constitutivos dessas relações de oposição, como pares binários e complementares (congruentes)¹. Os rituais de cura realizados pelas benzedeadas ocorrem mediante complexos mecanismos de preparação: a sacralização do local, a disposição do altar e a orientação temporal e espacial dos objetos rituais (velas, santos, imagens, óleos, algumas vezes vestimentas próprias como nos casos de umbanda). Há entre os dois pólos dessa relação de cura, não apenas dimensões imanentes, mas também dimensões transcendentais: a) a potencialidade da benzedeadas, como quem faz a benzeção; b) o sujeito da cura, o cliente; c) mediações ideais que conectam esses dois pólos (razões da procura, concepção de saúde); d) os suportes mediadores da cura (imaginários) que materializam o doente quando ele está ausente (roupas, cadernos escolares, lenços, calcinhas), além do grupo do doente que referenda (ou não) a solução.

Nessas operações classificatórias extraídas da experiência do mundo sensível e mágico como formas organizadoras do universo simbólico, observamos, então, a relação analógica entre parte e todo, semelhança e semelhança, similitude e diferença. Temos também as *condições de sua execução* e as *condições propiciadoras da eficácia simbólica de cura* (o local, a hora, o número de vezes, os instrumentos mediadores, os rituais, as vestimentas, a sacralização do espaço). Mais do que regido pelas qualidades essenciais ou pelos princípios ativos das plantas medicinais, opõe-se o sistema conceitual da ciência ao sistema classificatório da

¹ Temos aqui um grupo de oposições complementares: natureza – cultura; benzedeadas – clientes; iniciados – não iniciados; benzedeadas – médicos; benzedeadas – padres; benzedeadas – santos; saúde – doença; materiais – ideais; magia – ciência; lógica da conjuntura – lógica da estrutura; representações sociais – ações; usos sociais da doença – sentidos sociais das doenças; visão interiorizante das doenças – visão exteriorizante.

magia: “a planta não é boa para comer, a planta é boa para pensar” (Lévi-Strauss, 1970). O trabalho do espírito humano indaga o alcance da cognição do sensível, que pensou por dez mil anos o mundo sensível em termos do sensível (Ibidem).

À própria sacralização do espaço impõe-se a exigência de que a natureza se inscreva na cultura e a cultura na natureza (as flores, os ramos, as velas, os incensos, o sal, a água, o vinagre, os óleos). Opostos e diferentes, os sons, as repetições, os *mantras*, as orações, as jaculatórias com os gestos eficazes das *cruzes* devem construir relações de significação, no mesmo encadeamento causal com que são utilizados os objetos rituais e outros recursos de cura. Algumas vezes, o ambiente perfumado, com essências ou com *óleo santo*, torna-se receptivo às ações de cura, que pedem ao cliente *sentir por antecipação*, conduzindo-o à convergência de um fim, um centro único, esse sentido primordial de comunicação.

O ritual de cura integra a dualidade humana, reconecta o corpo à alma. Definidos os papéis dos participantes, realizada a sacralização do espaço, algumas vezes, deslocam-se fumaças para o alto, são feitos *riscados* no chão, no caso das benzedadeiras umbandistas, toques no corpo do cliente, criando, simultaneamente uma condição em que o alto e o baixo, o firmamento e cotidiano, as profundezas e as superfícies, as sombras e as luzes trazem ao centro a consciência do cliente. Múltiplas formas de reciprocidade existentes entre homens e deuses, natureza e cultura, inconsciente e consciente, similitude e oposição, contigüidade e contrariedade, identidade e diferença, simpatia e antipatia tecem os meandros que engendram a eficácia simbólica de cura.

Os rituais de cura conectam diferentes domínios do pensamento. Com seus símbolos eficazes, eles invertem uma suposta homogeneidade de condições presentes numa também suposta simetria. Os princípios divinos, humanos e naturais aparecem juntos. Por analogia, tanto os deuses ganham poderes humanos, sagrados e profanos, quanto os homens ganham atributos sobrenaturais (dons) (Godelier, 1981). As plantas e os objetos rituais carregam poderes que transcendem a sua substancialidade. Investem-se pelo pensamento, com qualidades e sentimentos humanos, com caprichos e vinganças, quanto se submetem, nessa classificação totêmica às relações de hierarquia de poderes, e, portanto, às relações de subordinação entre si. Plantas primas ou irmãs de outras, frutas macho, fêmea: “os signos tomam o lugar das coisas significadas” (Lévi-Strauss, 1970. p.57).

Ao operarem grupos de transformações esses pares binários são articulações e equivalências, sendo que qualquer alteração em quaisquer termos da estrutura produzirá uma modificação na totalidade do sistema (Lévi-Strauss, 1975. p. 316). Os sentidos que subjazem à eficácia simbólica de cura podem ser permanentemente recolocados, renotados, ampliados, na medida em que suscitam novas condições, contornos, situações, cenários, estados, processos, itinerários e experiências. Eles são construídos no diálogo entre as visões interiorizantes e exteriorizantes das doenças, entre as representações de doenças e as estratégias de cura desentranhadas nos discursos, nas interdições, nas permissões, nas ações e nos embates que se processam entre esses saberes.

A análise dos rituais e o contexto da enunciação das palavras apontam os signos, os significantes e os significados, cada qual construindo suas linguagens: linguagens faladas, subtendidas, cantadas, escritas, recitadas, ouvidas, monótonas, repetições, monólogos, verdade dos silêncios, das pausas, das introspecções. Implícitas, metafóricas, analógicas ou catafóricas essas linguagens revelam-nos como são

construídas, apropriadas ou derivadas de contextos específicos os termos da sua enunciação. Tornam-se significadas, quando são interpretadas em função de uma analogia: uma relação de inteligibilidade em que os signos guardem entre si, uns com os outros, uns através dos outros, relações que precisam ser construídas, encadeadas sob diferentes formas.

Essa rede de conexão causal plural aberta pode ser adensada sob a lógica de conjunção constante, como nos lembra Zémplèni, isto é, a constelação de vários problemas aparentemente de origens diferentes pode estar atuando na causalidade de uma doença, e juntos oferecem os sentidos para essa doença. A lógica da conjunção constante se oporia ao sentido abstrato da epistemologia cartesiana. Este reconhece os termos objetivamente heteróclitos, do ponto de vista essencial, nos termos heterogêneos da analogia. Mas os interpreta como sendo descontínuos, díspares¹. O pensamento analógico opera exatamente no sentido da religação das diferenças, construindo transversalmente nexos para compreender o sentido das doenças e das curas, em outros patamares a discussão da causalidade. A etnocêntrica cisão corpo-alma oriunda da epistemologia disjuntiva procurava conhecer mais a cultura do pesquisador do que a condição de que a humanização se adquire na cultura (Lévi-Strauss,1986).

Os rituais de cura se realizam mediante complexos mecanismos de preparação e são compostos por várias partes. Há a classificação das doenças ou dos problemas apresentados às benzedeadas, a linguagem que se expressa por meio do múltiplo encadeamento causal que a torna compreensível. As invocações, as aplicações, os banhos, as benzeções, os aconselhamentos, as interdições têm um lugar num todo pautado pela composição e recomposição da totalidade contraditória das relações sociais.

A força simbólica da ação das benzedeadas concretiza nas estratégias visíveis e invisíveis. Seus silêncios e aparentes lacunas são igualmente importantes. Suas rezas, invocações são também plenas de significados, acumulam realidades cosmológicas. Para interferirem num todo microscópico que transcenda a condição de ser somente somático, as benzedeadas mobilizam o terreno das intencionalidades, já que o macrocosmo está corporalizado num objeto microcômico, como metáfora e metonímia, como em Lévi-Strauss. A parte é o espelho do todo; a cópia se une a cópia ao modelo. No caso de insônia, por exemplo, o cliente é orientado a desenhar numa folha de papel uma estrela de cinco pontas, e em cada ponta escrever o problema que o aflige; dobrá-la e colocá-la sob o colchão que dormirá, por três dias consecutivos.

Ao demarcar os sentidos das doenças, o que se busca é debelar as forças destrutivas nelas atuantes, alcançando as causas últimas do adoecer: certeza e imponderabilidade, real e imaginário, ideal e material, o ordinário e fantástico. É da própria natureza do campo simbólico a ausência de fronteiras fixas. Nele temos a presença de realidades que se constituem como reais (imaginárias), no sentido de conterem mais conexões (holonômicas, por exemplo) do que as realidades apreendidas pelo Positivismo.

Ao ampliarmos essa abertura epistêmica, observamos que a eficácia simbólica de cura não resulta de uma abordagem empírico-racional, captado como sinônimo

¹ Vejamos aqui uma definição de analogia: "os modelos analógicos são os meios de conhecimento espontâneos que permitem captar numa mesma relação de conexão realidades objetivamente heterogêneas". (Michel-Jones, 1978, p.46).

de totalidade apenas o sentido interiorizante da doença, sem aludir aos universos cosmológicos. Nem mesmo é possível falar em eficácia simbólica de cura pelo procedimento etnomédico, quando ele buscaria conhecer, por exemplo, o princípio ativo das plantas medicinais. A eficácia simbólica de cura é tecida no conjunto de redes simbólicas, de relações de interpretação do mundo, de embates que forçam os sistemas cognitivos nele envolvidos (benzedeira, cliente, público, pesquisador) permanentemente se refaçam. Esse macro campo cognitivo é a cultura.

Nos rituais da benzeção, a eficácia de cura opera em conexão com uma rede simbólica, na qual seu manipulador qualificado é a benzedeira. Ela adentra nos meandros de uma cosmologia que ganha força apenas porque é apoiada nessa rede em que ela, a própria benzedeira, o doente e as pessoas de suas relações (o público) começam a participar de uma linguagem que torna inteligível a doença. Por meio da doença é possível refazer os nexos de continuidade existentes entre as cisões corpo-alma, natureza-cultura, interior e exterior, pensamento e ação, doença e simbolização. Na corporalidade as dualidades presentes nos mundos dicotomizados parecem derruir-se. Os símbolos ganham uma equivalência não pelo que eles guardam de essencial substância, mas por apresentarem uma natureza homóloga enquanto forma e enquanto função: a função da mediação, a função da comunicação, de assegurar a passagem de um a outro plano da existência (Lévi-Strauss, 1975).

Os recursos eficazes utilizados alternados ou conjuntamente na cura articulam elementos *ideais* (procedimentos, benzimentos, recitações com gestos em cruz, conselhos, relações de compadrio, fórmulas de evitação, prescrições) aos *reais* (plantas, sal, óleo, água, linha, vinagre, pano, vela, incenso)(Godelier, 1973).¹ A eficácia simbólica de cura consiste num momento singular no qual a ordem sobrenatural é invocada, mobilizada e os caminhos são *abertos* para a atuação dos espíritos protetores. Implorados, os espíritos protetores são submetidos à vontade da benzedeira que opera a realidade analógica, construindo níveis de significação nesse fluxo simultâneo entre o plano fisiológico e o simbólico. Ela manipula as imagens sagradas, remove os obstáculos de várias naturezas, opera a humanização dos deuses, a cosmorfização dos acontecimentos e a corporalização dos fenômenos.

Nesses complexos mecanismos analógicos de cura, a corporalidade encontra alguns dos seus meios para transcender a dualidade da qual resultaram as doenças. A matéria se integra ao espírito, como nos *cortes simulados* nas plantas, o *corte* nas *energias intrusas*, o cosimento e o recosimento das *carnes rendidas*. Nesses encadeamentos causais plurais das doenças, sintomas da doença, circunstâncias do adoecer, dramaticidade do mal, mecanismos eficazes de cura, ou mesmo a

¹Essas conexões ideais e reais tomadas das representações sobre doenças tecidas pelas benzedeiras estão articuladas aos princípios de: a) **contiguidade** (o calor e o sal dissipam a dor; atingir o corpo do cliente ausente, através da calcinha, do lenço; cosendo a *carne aberta*, o *nervo torto*, o *osso rendido*, simultaneamente ao cosimento de pontos em um pano aplicado sobre o local enfermo; para *cobreiro bravo*, cortando a ponta da mamona e o talo, repetindo a fórmula: *o que eu corto?* - Corto a cabeça e corto o rabo; ou quando a benzedeira transfere, nessa operação analógica, o sapinho da boca da criança para o açúcar depositado em sua fralda, acreditando que por extensão o *sapinho* sarará, quando a fralda for lavada. Ainda, quando ela assimila e reproduz o mal do cliente em seu próprio corpo; *olho gordo seca a planta*, *estrage o sabão no tacho*; b) **similitude**: analogamente, quando *seca* a folha de mandioca, *seca* o sapinho; quando *seca* a folha de samambaia *seca* o equizema; ou ainda: “comer quiabo facilita o parto; chá de touceira para queda de cabelo; caldos leves para pessoas doentes” (cf.Pereira.1993); alimento ácido torna a pessoa ácida, alimento doce acalma); c) **oposição**: chá quente para doenças do frio; ou *com a oração*, *o pé dói mais*; ou ainda, compressas frias dissipam a febre. Vários desses exemplos foram encontrados também por outros autores. (Duarte, 1986; Quintana, 1999).

renitência do quadro (o que a conduz para uma nova ampliação da demarcação dos sentidos da doença) constituem-se como parte das lógicas de conjunção constante (Zémplèni, 1994).

Esses mecanismos analógicos mobilizam forças presentes e ausentes, conhecidas e ignoradas pelo cliente para ultrapassar a sua doença e o seu infortúnio. A benzedeira sabe a hora de falar e a hora de calar, a hora de fornecer o mito da sua iniciação, fonte de sua iluminação. Sabe a hora de ilegitimar outras benzedeadas que ela supõe não terem passado pela *prova* da iniciação. Seus silêncios e lacunas, suas aparentes descontinuidades constroem continuidades no processo e são igualmente importantes. Suas rezas e invocações são também plenas de significados, acumulam dimensões cosmológicas, cosmogônicas, mitológicas e analógicas, como um legado que vem das forças e imagens que são permanentemente ativadas no processo cultural. Ao adotar a súplica aos santos impondo-lhes um status hierárquico de superioridade ou de inferioridade, conforme se apresente o instável comportamento desses mesmos santos, eleva-os ou os destitui de sua função, substituindo-os por outros santos. Mas, também se complementa com eles, ordena-lhes, implora, invoca submetendo-se a eles. Esses dois movimentos simétricos e inversos, de imposição e ordenação e de imploração, submissão recriam-se alternadamente.

A benzedeira impõe nominalmente à Santa Catarina para torná-la *brava e forte* para enfrentar qualquer perigo. Os ritos entrelaçam várias práticas ao mesmo tempo. Fundem o objetivo ao subjetivo, o real ao simbólico, o mágico ao não-mágico, as palavras aos atos e às coisas, o fantástico ao ilusório. A prática de cura é capaz de transformar a desordem em ordem, o negativo em positivo, a descontinuidade em continuidade. Como símbolo, médium, meio que é, a benzedeira é transportada às várias dimensões do mundo, onde os deuses falam através dela, durante a eficácia simbólica de cura, essa *propriedade indutora*.¹

As condições para se acessar essas dimensões do mundo, necessariamente, se realizam por meio de regras de reciprocidade que operam transformações analógicas, quando os dois pólos se tocam, se fundem e se diferenciam² A eficácia simbólica de cura como desfecho integra os múltiplos sistemas de referências que se articulam, e simultaneamente mobilizam e recriam o universo mitológico no interior do processo simbólico, por meio da linguagem: "(...) significante e significado reingressam o doente no plano coletivo, das normas, das regras que ancoram o simbólico". (Lévi-Strauss, 1975. p.217).

Os rituais de cura conduzem a consciência aos meandros simbólicos da experiência humana. Por meio de falas e silêncios monótonos, repetitivos e

¹ Vejamos aqui uma operacionalização da estrutura: "a eficácia simbólica consistiria precisamente nesta 'propriedade indutora' que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar com materiais diferentes nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido". (Lévi-Strauss, 1975, p.233).

² Uma vez mais esse grande pensador equaciona a estrutura: "sistema de oposições e de relações que integre todos os elementos de uma situação total, onde feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontre cada qual o seu lugar. (...) o doente é passividade, alienação de si mesmo, como o informulável é a doença do pensamento: o feiticeiro é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos. A cura põe em relação esses pólos opostos, assegura a passagem de um ao outro, e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social". (Lévi-Strauss, 1975, p. 210-211).

reafirmadores, os sentidos vão sendo introduzidos, reintroduzidos, induzidos e reconduzidos, abertos e aprisionados às dimensões recônditas do ser. A dimensão natural se prolonga até à dimensão cultural, quando a benzedeira remete o doente às causas últimas do seu adoecer, isto é, “ao lugar do arrebatamento das forças vitais específicas ou gerais, pelos maus espíritos” (idem, *ibidem*), destruindo as forças do mal. Gestos eficazes, recitações de fórmulas, pedidos de evitação, encantamentos, remédios, invocações aos espíritos protetores e aos santos auxiliares, toques sobre as mãos e o corpo do cliente, recompõem em gestos, movimentos e preces essa unidade adimensional e intemporal encontrada no núcleo da consciência, com aludem também os estudiosos do mundo psíquico.¹

A corporalidade não se constitui um *locus*, mas é um médium, um **meio** para a transcendência da dualidade humana. As sombras se fazem luzes, a periferia se faz centro, a impropriedade das regras se torna significada, o inconsciente coletivo e mítico se torna simbolizável².

A metáfora da abertura do tempo

Os rituais de cura não somente articulam polaridades, mas funções que mobilizam um campo gravitacional. Ao superarmos os dilemas pós-cartesianos e pós-kantianos que não reconhecem a natureza dessa realidade, novas outras dimensões espaciais e temporais nos permitem supor, por metonímia, uma *metáfora da abertura do tempo*. O tempo desloca-se para a ancestralidade, no centro de uma nova problemática antropológica.

Permanentemente os sentidos da doença são recolocados. A benzedeira produz, recria, amplia, substitui fórmulas, resgata a dimensão mítica ao real. Ao transitar entre mundos, a benzedeira reordena, reequaciona o real para um plano transcendente, porque transpôs seu estoque terapêutico inicial (função social), de significado o real se torna significante.³

A eficácia simbólica de cura como uma rede aberta de significados pode ser captada em nível dos efeitos produzidos na consciência, em pelo menos quatro direções: a) da natureza para a cultura; b) da cultura para a natureza; c) da natureza para a natureza; d) da cultura para a cultura. Esse campo interativo mobiliza múltiplos movimentos e conexões e transcende a consciência, já que sua existência é condicionada a um recurso simétrico, inverso e complementar que subordina tipos de analogia a tipos de sociedade e formas de história. (Godelier,

¹ Os múltiplos sistemas de referência conduzem o cliente ao universo mitológico inconsciente, que é uma maneira mais abrangente de remeter ao universo psíquico: “o conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente. (...) o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto dessas leis”. (Lévi-Strauss, 1975, p. 234-235).

² Novas configurações vão ganhando a estrutura na obra de Lévi-Strauss: primeiramente como **noção**, em seguida, como **propriedade do real**, e mais tarde, como **propriedade do espírito humano**.

³ Esse novo olhar sobre a ciência implica em criticar a condição de que é por dualidades que o pensamento chega à consciência. Os conceitos de entropia, indeterminação, caos, criatividade, pregnância, complexidade, energia, estruturas dissipativas, campos morfogenéticos, campos filogenéticos, holonomia, holografia, holotropia, campos noéticos, etc. oferecem outros meios para se transcender a dualidade. Estariam esses conceitos abarcados na noção de **mana** com suas funções: o prenúncio de uma simetria que articula o eu e o outro, o princípio institucional da troca, do contrato e da reprodução cultural, as forças que mobilizam a cura, a sobreposição da saúde à doença?

1973, p.361), mas também a tipos de consciência.

A subjetividade e a objetividade vão além da estrutura saturada de forma. Esse *continuum alargado*, que constela de relações de interconexidade como uma de suas funções, com seus ritmos, fluxos e mudanças nos ajuda a entender, que por meio do *mana*, se atraíam e se repilam forças, que doenças *caiam, peguem alguém, rondem* pessoas, que é possível sobrepor a força da saúde à força da doença.

A corporalidade nos permite ainda supor estar integrada numa rede de conexões multidimensionais, que moveria o corpo – por meio de uma consciência – portanto, uma realidade não material (o corpo como consciência) (Carvalho, 1986). Seria a condição de a consciência ser anterior à matéria (corpo), ao que se opõem tanto Morin quanto Durand, que propiciaria à própria consciência em seu amplo sentido, armazenar informações condensadas como energia no sistema nervoso central? Para além do cérebro que se transformou ao longo de bilhões de anos no processo de hominização, até que pudesse operar com a abstração (Morin, s/d) ou com a simbolização (Durand, 1975), onde estaria localizado o enigma que descortinaria uma cura?

Se o movimento para fora de si mesma, por parte da benzedeira induziria, por contigüidade e analogia, ao movimento para dentro de si própria, ele também poderia ter a potencialidade de acessar memórias que se *engramam* em estruturas mais profundas do que as materiais (cérebro), em memórias míticas (arquetipais), kármicas para outros (Grof, 1987). Assim, a corporalidade não consiste num *lócus*, mas, numa conexão aberta de informações mais abrangentes sobre nós mesmos para além de uma indagação sobre a biologia do corpo, mas numa ontologia do corpo, numa mitologia do corpo.¹

Morada dos vários impactos: da natureza, das relações sociais, das forças sobrenaturais, arquetipais, reconstruí-lo, por meio da eficácia simbólica de cura, acessa, simultaneamente, a multiplicidade do real, a multilinearidade do devir social².

A multiplicidade do real: a religação das diferenças

A eficácia simbólica de cura nos introduz, nessa razão alargada, às novas indagações do espírito humano para o desdobramento da ciência, já que a ciência reluta em pensar as questões suscitadas pelo mundo sensível. Primeiramente, como estruturas de relações, ou ainda, estruturas de significações, e depois, como estruturas de antagonismos. E mais, como conexões imaginais, ressonantes, que são ativadas pelas memórias subjetivas e objetivas do corpo, algumas das quais forte e mimeticamente imbricadas nas histórias individuais e mitológicas devendo ser compreendidas caso a caso e à posteriori, em sua dimensão mitopoética³.

¹ Hipertempo, hiperespaço, intemporalidade, inesgotabilidade refletem-se nos ritmos do próprio corpo. Apagam-se as fronteiras entre o que está fora e o que está dentro. Fluxo e forma se condensam. As dimensões míticas da corporalidade realizam, no nível dos fluxos, as funções criativas da vida no âmago das várias dimensões do tempo, em suas linhas às vezes cíclicas, outras vezes, lineares.

² Um novo desdobramento dessas questões, hoje, me conduziu às leituras sobre as conexões imaginais operando nas doenças e nas curas, abarcando símbolos, arquétipos, *shèmes*, trajeto antropológico e estruturas antropológicas do imaginário (para além das estruturas saturadas de formas vazias, para as estruturas arquetipais, cheias).

³ A multiplicidade do real revela que todos os nexos devem ser compreendidos como planos interconexos e não sobrepostos; nem simétricos, nem miméticos, mas pautados por uma entropia, que também se desorganiza ao se organizar; e por uma não entropia (auto-organização) oriunda do caráter evolucionário, tanto da ciência quanto do homem.

Nessa religação das diferenças, operando na eficácia simbólica de cura, temos as funções mediadoras: a) em seu *caráter prático*: os chás, as massagens, as orientações; b) em seu *caráter normativo*: organizador de regras, nas quais os conflitos são colocados pelas benzedeiras sob normas (interdições, compadrio, prescrições, regras de evitação, de transmissão do saber popular, relação entre quem aprende e quem ensina); c) em seu *caráter analógico* (complexos e recriáveis movimentos de transferência e equivalências de poder entre plantas, santos, homens, situações, relações); d) *caráter antropomórfico* (atribuição de poderes humanos às plantas e aos santos), e) *caráter cosmomórfico* (as pessoas identificando-se com os acontecimentos terrestres); *sinédoques* – o todo pela parte, o banho de sal grosso no corpo para *acalmar os nervos*, as *metáforas* - o calor como fonte de energia, em excesso é agressão ao ser; as *metonímias*, chá de hortelã aplicado no abdômen para *refrescar* as bichas, acalma também os nervos; as *catacreses*, plantas machos, plantas fêmeas, plantas primas, plantas irmãs; as pernas do altar; f) em seu *caráter simbólico* (ao indicar o lugar de cada um no mundo pelo horizonte da linguagem cognitiva, se classificação ou conceituação) g) em seu *caráter cultural*, ao compreender a *cultura como um macro campo cognitivo*; h) em seu *caráter político* (dialética da assimilação-oposição, apropriação-expropriação atuando entre os saberes); i) em suas *conexões energéticas* (água imantada, corpos como cordões de energia, feixes de luz que se comunicam em campos morfogenéticos e filogenéticos); j) em suas *conexões quânticas* (energia e informação que se estruturam num campo quântico, que holograficamente condensa nos corpos a mesma inteligência do universo; reconectam corpo e mente, razão e matéria, biológico e simbólico, ontológico e cosmológico, ondas e partículas, intemporalidade e temporalidade, unidade e polaridade), k) em suas *conexões volitivas*, que mobilizam pela intencionalidade (outra forma de razão), o desejo e a capacidade de cura do organismo, a inteligência do organismo e a inteligência do universo.

Se uma consciência não puder se alargar para fora, numa comunicação com o mundo, esta consciência tenderá a se alargar para dentro, num mundo que corta a comunicação com outros mundos, ou seja, na doença. Nesse *continuum* que responde à humanidade, no encapsulamento, ou no afago, temos o contato com o outro e o que há de mais humano: a função simbólica.¹

Essa conexão múltipla do real abarca as várias ordens do mundo e os princípios que o movem: obrigações, reciprocidades, itinerários terapêuticos, dádivas, dívidas. Representação e ação se constituem como as dimensões ideais e reais da existência humana. A razão abre complexos campos de comunicação. Não apenas expressa ou produz as diferenças, mas deve ser capaz de criar meios de reequacioná-las no interior de uma concepção de unicidade, já que as ambigüidades e os tormentos presentes na condição humana não resistiriam nem à falta de comunicação, nem ao seu excesso, como nos ensina Lévi-Strauss. Retoma-se, assim, um debate de vinte e cinco séculos, desde a filosofia pré-socrática, embora seja milenar nas antigas religiões orientais. A Antropologia do Imaginário o

¹ Corpo e a alma pensados simbolicamente por meio da estrutura inscrevem a condição humana na multiplicidade do real, o ponto de convergência da ordem biológica, social e cosmológica. A realidade mítica do doente pode lhe ser descortinada por meio da mitologia cultural que lhe é apresentada pela benzedeira, momento em que ele opera a ad-reação. Trata-se do acesso a uma realidade mítica com qualidade e potencialidade diferente da psíquica (ab-reação), conduzida por um psicanalista, ao encaminhar o cliente ao mito individual da sua patologia. (Lévi-Strauss, 1975).

reconstrói transversalmente através da metáfora alquimista *glutinum mundi* (Maffesoli, 1993. p. 116), e também não está livre das incertezas.

Referências

- Buchillet D. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: Buchillet, D. org. *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: CEJUP, 1991. p. 21-44.
- Carvalho JCP. Eficácia simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos: do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso. *Rev Reflexão* 1986;36:126-54.
- Duarte LFD. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1986.
- Durand G. *A Imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- Durkheim E. *Las formas elementares de la vida religiosa: el sistema totémico en Austrália*. Buenos Aires: Shapire; 1968.
- Godelier M. *Horizontes da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1973.
- Godelier M. A parte ideal do real. In: Carvalho E.A. (org.). *Godelier*. São Paulo: Ática, 1981. p.185-203.
- Lallemand S. Cosmologia, cosmogonia. In: Augé M. (org.). [Augé M, Dozon J-P, Lallemand S, Michel-Jones F.) *A construção do mundo*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 27-42.
- Laplantine F. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- Lévi-Strauss C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982. 2.ed
- Lévi-Strauss C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.
- Lévi-Strauss C. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- Lévi-Strauss C. *O olhar distanciado*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- Maffesoli M. *El conocimiento ordinario*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Mauss M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. v.1.
- Mauss M. *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- Merleau-Ponty M. Textos selecionados. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Michel-Jones F. A noção de pessoa. In: Augé M. (org.). *A construção do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 1978. p. 43-65.
- Morin E. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Mira-Sintra: Europa-América s/d.
- Oliveira ER. Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: Botazzo C, Torres SF (org.). *Ciências sociais e saúde bucal: questões e perspectivas*. São Paulo: Ed.UNESP, 1998. p. 43-85.
- Oliveira ER. Eficácia simbólica de cura e razão analógica. *Rev Antropológicas* [CD-ROM] 2001; A.6, Série Imaginário: 607-638.
- Pereira M L G. *Fazendo parto, fazendo vida: doença, reprodução e percepção de gênero na Amazônia*. [dissertação de mestrado]. São Paulo (SP): PUC, 1993.
- Quintana AM. *A ciência da benzedura*. Bauru: EDUSC, 1999.
- Tamas R. *A epopéia do pensamento ocidental*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.
- Zémpléni A. et al. La maladie et ses causes. *Ethnographie* 1985;2-81(96-97):13-44.

O YOGA NIDRÂ E A "CIDADE INTERIOR"

YOGA NIDRÂ AND THE "INTERIOR CITY"

Edrisi Fernandes¹

Resumo: Tradicionalmente, na arquitetura hindu, o quadrado de base que fornece a orientação necessária à construção dos templos é imaginado como a Pessoa ou Espírito divino do lugar (*vâshtu-Purusha*), conforme um rito que relaciona o humano e terrestre ao divino e cósmico, segundo uma topografia mística. Ao mesmo tempo, a hermenêutica vocabular indiana faz derivar a palavra *purusha* de *purî-shaya*, “[aquele] que reside [ou repousa] na cidade [do corpo]”, apontando para uma interessante analogia entre a consciência como Ser essencial do homem e o controle e funcionamento de uma cidade. Estudamos aqui o papel do yoga como disciplina que almeja o conhecimento e a realização da união entre a consciência individual e a Consciência Absoluta, mostrando como a “cidade do corpo” pode funcionar em integração plena (p. ex., através do Yoga Nidrâ) com o mundo que se estende além de suas fachadas e paredes, dotadas de passagens que tanto podem se fechar numa situação dualista quanto se abrir na dependência de procedimentos [re]integrativos que, conforme a moderna neurociência, são administrados pelos “neurônios-espelho”.

Palavras-chave: Yoga, Yoga Nidrâ, *advaita Vedânta*, psicologia oriental, neurônios-espelho.

Abstract: Traditionally in Hindu architecture, the basic square blueprint that provides the necessary orientation to the construction of temples is imagined as the divine Person or Spirit of the place (*vâshtu-Purusha*), according to a rite that relates the human and terrestrial to the divine and cosmic, following a mystical topography. At the same time, Indian word hermeneutics makes the word *purusha* derive from *purî-shaya*, “[that one] which resides, or rests, in the citadel [of the body]”, pointing to an interesting analogy between conscience as the essential Self of man and the control and functioning of a city. We study here the role of yoga as a discipline that aims at knowing and attaining the union between individual consciousness and Absolute consciousness, showing how the “citadel of the body” can work in full integration (for example, through Yoga Nidrâ) with the world extended beyond its façades and walls, bearing passages that can either be closed in a dualist situation or be opened depending on [re]integrative procedures that, according to modern neuroscience, are administered through “mirror neurons”.

Keywords: Yoga. Yoga Nidrâ. Oriental psychology. Mirror neurons.

Introdução

Em algum ponto na trajetória do pensamento indiano o “eu” espiritual do homem, sua “alma” (*âtman*), foi identificada com o *Skambha* (“Pilar”, “Suporte”, “Eixo”) cósmico/ontológico do universo, por motivo da associação entre o homem, o Absoluto e o universo, entre a alma vivente (*jivâtman*) e a “Alma Suprema” (*Paramâtman*) identificada como norma eterna (*sanâtana dharma*), resultando na

¹Professor do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
E-mail: edrisi@email.com

idéia de que aquele que conhece a alma como pura Consciência (*Chit*) isenta de atributos contingentes (*nirguna âtman*) conhece Brahman (o eterno e imperecível Absoluto) - que em relação ao mundo e seus atributos (i.e., enquanto "alma com atributos", *saguna âtman*) é o "Senhor das criaturas (*Prajâpati*)", o "Tudo [ou Todo]-criador" (*Vishvakarman*), o "Ser Supremo (*Parameshtin*)" - e resultando também na idéia de que aquele que conhece o Ser Supremo conhece o *Skambha* do universo (*Atharva-Veda [AV]*, X.7.17; X.8.43-44). Essa filosofia não-dualista (*advaita*) não conhece equivalentes em sistemas de crenças que admitem um Deus totalmente transcendental ou um Deus pessoal, pois postula uma unidade tudo-envolvente, a Consciência Absoluta, que só admite o "eu" como aspecto relacional em estreita interdependência com um "Isso (*Tat*)" infinito, somente sondável mediante a identificação eu-Isso - e a filosofia Vedânta ensina: *Tat tvam asi*, "tu és Isso". O AV, X.7.15, pergunta: "Em quem, como Pessoa (*Purusha*), a imortalidade (*amrita*) e a morte (*mrityu*) se combinam;/A quem pertence o ondulante oceano/E todos os canais (*nadi*) que fluem nele?/Fale-me daquele Suporte [*Skambha*] - que[m] pode ser ele?". Veremos adiante que, partindo do *Atharva-Veda* (X.2.4), o *nirukta* - ciência da interpretação baseada principalmente no valor simbólico dos elementos a partir dos quais as palavras são [alegadamente] construídas - faz derivar a palavra *purusha* de *purî-shaya*, "[aquele] que reside/repousa na cidade [do corpo]", implicando numa interessante analogia entre a consciência como ser essencial do homem e o controle e funcionamento de uma cidade. Noutro hino védico lemos: "Quem conhece *Purusha* pensa: 'isso [esse] é Brahman', pois todas as divindades (*devatâ*) estão assentadas nele" (AV, XI.8.32). A "Pessoa (*Purusha*)", nosso ser como Ser divino, é apreendida como a expressão mais elevada da Divindade, e nosso corpo, qual Veneza com seu "ondulante oceano" de energias e fluidos circulando através de inumeráveis canais, é entendido como representação microcós mica da Divindade. A *Prashna-Upanishad* (III.6) ensina que "o eu' reside no 'coração', nele há cento e um canais; daqueles partem um milhar de canais; de cada um milhar ramificam-se setenta e dois mil canais, todos eles possibilitados e movidos pelo [*prâna* ("alento vital")] *vyâna*'. Evocando o testemunho dos clássicos da sabedoria indiana, veremos de que maneira a postura (*âsana*) primordial do yoga, *shavâsana* [*mritâsana*] ("a postura do cadáver"), constitui a representação física mais fiel da identificação eu = Absoluto, e de que modo o estudo científico do relaxamento na "postura do cadáver" praticado segundo o *Yoga Nidrâ* fornece subsídios para o entendimento das bases fisiológicas da identificação originária do "eu" com o Absoluto.

***Shavâsana* e a cidade mais íntima**

Sobre *shavâsana*, B. K. S. Iyengar esclarece: "Permanecendo-se imóvel por algum tempo e mantendo-se a mente calma enquanto se está plenamente consciente, aprende-se a relaxar. Essa relaxação consciente tanto revigora quanto refresca o corpo e a mente. Mas é muito mais difícil manter calma a mente que o corpo. Portanto, é notadamente difícil adquirir maestria dessa postura aparentemente fácil" (Iyengar, 1979. p. 422). Por sua vez, Lucy Lidell e colaboradores acrescentam: "A postura do cadáver é a posição clássica de relaxamento, que é praticada antes de cada seção, entre as âsanas e no

relaxamento final. Inicialmente ela parece simples, mas é de fato uma das âsanas mais difíceis de executar corretamente, e que muda e evolui com a prática" (Liddel, Rabinovitch & Rabinovitch, 1984. p. 24). *Shavâsana* é a mais completa das âsanas, pois para se poder lograr um relaxamento mental ideal deve-se poder relaxar consciente e adequadamente a musculatura, tendões, ligamentos etc., e isso requer um nível avançado de controle das funções somato-psíquicas. Para o *Swami* Kuvalayananda (1976. p. 102), são os seguintes os benefícios de *shavâsana*: 1) relaxamento, com melhor eficácia do trabalho muscular; 2) melhor circulação venosa, com eliminação da fadiga; 3) tonificação do sistema nervoso, com aumento considerável da energia mental. Já conforme Caio Miranda (1966. p. 219-20), um *shavâsana* prolongado produz três condições sucessivas: 1) progressiva descontração muscular e das ramificações do sistema nervoso motor, dilatação vascular e incremento da circulação sangüínea; 2) relaxamento do sistema nervoso sensorial e aumento do catabolismo lipídico; 3) obnubilação da mente discriminante (ênstase).

O valor simbólico de *shavâsana* é enorme: o praticante de yoga emula fisicamente o *Purusha* sacrificial (Fernandes, 2003). No "hino de *Purusha* (*Purusha-sûkta*)", a criação é apresentada como o sacrifício (*yajñâ*) cósmico de *Purusha* (*Rig-Veda*, X.90.6 e ss.; X.130.1-2)/de Prajapâti (*Shatapatha Brâhmana*, I.2.3.6; I.6.1.20), e esse sacrifício é conhecido como "a oferenda de tudo/do todo (*sarvahu*)". Brahma (sem o *n*), o aspecto criativo da "Pessoa suprema (*Parampurusha*)", é o sacrificante; a natureza (*prakriti*) é o altar sacrificial. Muitos dos versos dos *Brâhmanas* terminam desse modo: "Quem conhece o sacrifício da criação é libertado [ainda] nessa vida". O "hino de *Purusha*" no *Rig-Veda* [*RV*] defende a identidade comum entre o universo, Deus e o homem: "Mil cabeças tem *Purusha*, mil olhos, mil pés. Em cada lado permeando a terra (*bhûmi*), ele preenche um espaço da largura de dez dedos./Esse *Purusha* é tudo o que já foi e tudo o que há de ser; o Senhor da imortalidade, que se engrandece pela comida (*anna*)./Tão poderosa é sua grandeza; sim, maior é a grandeza de *Purusha*. Todas as criaturas são um-quarto d'Ele, três quartos [= a realidade oculta] vivem no Céu eterno" (*RV*, X.90.1-3). Ralph Griffith (1992. p. 602, notas 1 e 2) explica que *Purusha* é "o espírito corporificado, ou o Homem personificado e considerado como alma e fonte original do universo, o princípio pessoal e doador-de-vida em todos os seres animados". O "espaço da largura de dez dedos" é "a região do coração do homem, onde supostamente residiria sua alma. Embora como Alma Universal ele [*Purusha*] permeie o universo, como alma individual ele está alojado num espaço de dimensões estreitas". "Engrandecer-se pela comida" significa engrandecer-se "através das oferendas rituais dos homens" (implicando que a criação/a vida se alimenta de si mesma). A importância dos rituais externos é revertida nas Upanishads pelo trabalho da *âtman* dentro do homem, tornando o sacrifício externo (*yajñâ*) desnecessário (cf. o *Brihad-Âranyaka-Upanishad*, I.4.10; adiante).

A versão do "hino de *Purusha*" apresentada no *Atharva-Veda* [*AV*], depois de afirmar que Brahma é "o único Deus [que] põe o sacrifício no homem" (*AV*, X.2.14), fornece uma interpretação etimológica para entendermos *purusha* como um elo entre Brahma e a pessoa: "Produzido em cima, produzido de través,/ A Pessoa [universal] (*Purusha*) perpassou todos os pontos cardeais;/ [Sim, a Pessoa] que a cidade (*pur*, *purî*) de Brahma conhece,/ Pela qual ela é chamada de 'Pessoa' (*Purusha*)" (*AV*, X.2.4). Seguindo o *nirukta*, na *Brihad-Âranyaka-Upanishad*

interpreta-se *purusha* como “aquele que repousa (*shaya*) na cidade (*pur, purī*) [do corpo]”, “cidadão” (II.5.18). O eu mais profundo do homem, em direção ao qual o asceta e o sábio viajam, é chamado na *Chândogya-Upanishad* (VIII.1.4 e 1.5) de a verdadeira “cidade de Brahman”, e na *Bhagavad-Gîtâ* (V.13-14), *dehī*, o eu (*âtman*) corporificado, é chamado de *prabhuh*, o mestre da cidade do corpo. Com Patañjali, fundador do yoga clássico, aprendemos que esse *prabhuh* sempre conhece as modificações da mente (*chitta-vrittayas*) em razão da imutabilidade de *Purusha* (*Yoga-Sûtra* [YS], IV.18) – exemplarmente simbolizada por *shavâsana* -, e podemos deduzir que a maestria da cidade do corpo advém do controle das modificações da mente (YS, I.2 e ss.).

O conhecimento da própria mente, da própria natureza, é obtido pelo auto-conhecimento quando a consciência alcança o repouso (YS, I.3 e IV.22). Em estado de repouso a consciência independe das limitações dos atos físicos e das variações da atenção; ela é a matriz a partir da qual todas as experiências físicas e mentais são possíveis - ao ocorrerem, todas as experiências a expressam e dela dependem; ao desaparecem, todas as experiências retornam para ela. Na *Mândûkya-Upanishad*, 6, esse fundamento interior é chamado de “Senhor de tudo” (*sarv'Eshvara*), “Conhecedor de tudo” (*sarva-Jnya*), “Ordenador/Controlador interno” (*antar-Yâmī*), “Fonte de tudo” (*Yonih sarvasya*), “origem e dissolução das coisas criadas” (*prabhav'âpyayau hi bhûtânâm*). O “Controlador interno” (*antar-Yâmī*) é belamente descrito na tradução interpretativa de Ananda Wood (S/D. p. 8) para o *Vâkyapadîya* de Bhartrihari como “o suporte e guia encontrado em todos os seres, controlando a cada um desde dentro”. Num mito do *Kathâ-Sarit-Sâgara* de Somadeva (séc. XI) podemos ver uma analogia do Controlador interno na figura do homem que é “consciência única” (*ekakam chêtanam*) da cidade habitada por marionetes mudos que podemos associar às funções e experiências vitais (Coomaraswamy, 1945).

Em sua emulação do “sacrifício de *Purusha*”, *shavâsana*, a postura mais importante do yoga, representa simbolicamente o gesto fundador do templo, edifício fundamental da cidade, além de evocar mentalmente a morte de tudo que é mundano no adepto, preparando-o para [re]nascer transmutado no Absoluto. No *Mânasara-Shilpa-Shâstra*, um cânon medieval da arquitetura hindu, o quadrado de base que fornece a orientação necessária à construção do templo, seguindo um rito de geometria sagrada que relaciona o humano/terrestre ao divino/cósmico numa topografia mística, é imaginado como a Pessoa/o Espírito divino do lugar (*vâshthu-Purusha*) (Burckhardt, 1951), deitado ventralmente com mãos e pés juntos em adoração a Shiva e com a região do estômago – associado às idéias de plenitude e prosperidade – cobrindo o centro do templo, o *Brahma-nâbhi* (“umbigo de Brahma”). Não é difícil reconhecer na postura do *vâshthu-Purusha* uma inflexão corporal reverencial a partir da [*udara* (ventral)-] *star-shavâsana* (“*shavâsana* em estrela”), conhecida em muitas escolas de yoga como *supta-shavâsana* (“*shavâsana* suprema”). É a partir da *shavâsana* [*mritâsana*] “comum”, no entanto, que se podem perceber as melhores analogias entre o indivíduo em *yoga* (união) com o Absoluto e a cidade em seu entrosamento com o mundo.

***Yoga nidrâ* e a cidade mais íntima**

O *Yoga Nidrâ* foi adaptado por volta de 1940 e sistematizado de modo mais científico na década de 1960, pelo *Swami* Satyânanda (Satyânanda Saraswati,

1976), a partir da tradicional prática tântrica do *nyâsa* (o ato consciente de tocar pontos específicos do corpo, em seqüências especiais, ao mesmo tempo em que se executam mantras, visualizações, ou se mentalizam emoções). Pratica-se *Yoga Nidrâ* enquanto está-se deitado com as costas no chão em *shavâsana* [*mritâsana*] e segue-se as instruções faladas por um professor. A fim de se evitar variações, utiliza-se hoje, de modo conveniente, um CD ou uma fita cassete com as instruções. No início da sessão, após alguma preparação e relaxamento, com o praticante deitado em *shavâsana* profere-se por três vezes, de modo atento e alerta, uma resolução ou intenção pessoal (*sankalpa*) voluntária - uma sentença curta, cuidadosamente escolhida, elaborada em linguagem positiva e no tempo presente (p. ex., "estou em completo controle das minhas funções vitais"), e pensada com convicção sincera. Com a intenção de inserir profundamente a *sankalpa* no subconsciente, de modo a fazê-la, com o tempo, render frutos, a resolução - aparentada ao método de auto-sugestão consciente do francês Émile Coué, e a algumas das técnicas de "reeducação do controle cerebral" do suíço Roger Vittoz - deve ser repetida no final da sessão de yoga, até se tornar realidade ou até ser substituída por outra. Por aquilo que se chama rotação da consciência relaxa-se progressivamente diferentes partes do corpo ao deslocar rapidamente, sem qualquer expectativa ou ansiedade, a atenção por elas, sem mover qualquer das partes sobre as quais se concentra a atenção e sem mentalizar a parte seguinte antes que o instrutor a mencione. A tomada de consciência sobre a respiração destina-se a favorecer a disciplina respiratória (*pranâyâmâ*), a retração dos sentidos (*prayâhâra*), a concentração (*dhâranâ*), a meditação (*dhyâna* ou *viksana*). Quanto mais lenta e profunda a respiração, maior o relaxamento obtido. Quando o praticante alcança a condição de poder testemunhar seus próprios pensamentos, a técnica procura encaminhar a atenção para sensações intensas de pares de opostos polares, tais como as de leveza e peso, calor e frio, dor (mental ou física) e prazer. Segue-se uma mentalização rápida de algumas imagens naturais em movimento e símbolos abstratos, seguida por uma mentalização que envolve imagens do próprio corpo. Posto que não é dado tempo para que a mente consciente reaja, permanece-se desligado dela, e o eu interpretativo/racionalizador torna-se temporariamente inativo - donde o nome *Yoga Nidrâ*, ou "Yoga do Sono" (mais propriamente, yoga do sono dinâmico, ou relaxamento profundo com consciência interior). Finalmente, com o subconsciente em estado receptivo, repete-se a *sankalpa* (pensando-o ou mentalmente visualizando-o), e prossegue-se até o relaxamento e encerramento. A atenção sobre a *sankalpa*, a atenção sobre a respiração, a rotação segmentar da atenção subjetiva através do corpo e as mentalizações visuais são técnicas de "meditação passiva concentrativa" que funcionam como "âncoras" que permitem concentrar a atividade mental em um único foco, evitando a formação de seqüências de pensamentos e obtendo o relaxamento do pensamento lógico (Cardoso, 2004. p. 60; 2005. p. 50-1). Algumas técnicas bastante simplificadas de relaxamento do Yoga Nidrâ acompanham muitas vezes outros tipos de yoga, idealmente por pelo menos dez minutos no final das sessões.

A partir da neurofisiologia, sabemos que cada parte do corpo tem um diferente centro controlador no cérebro. A "rotação da consciência" corporal, "o traço característico do Yoga Nidrâ" (Satyânanda Saraswati, 2001. p. 3), consiste numa mentalização de diferentes partes do corpo segundo um circuito bastante preciso de 61 pontos (na prática mais completa), externa (*bahimyâsa/bâhyanyâsa*

ou "colocação exterior/externa") e internos (*antaryâsa/ âbhyantaranyâsa* ou "colocação interior/Interna"), que valoriza a importância das representações sensório-motrices na superfície cortical encefálica. Postula-se que, pelo efeito demandatório dessa mentalização - que deve ser treinada até que se realize de modo ritmado e rápido -, os estímulos exteriores que chegam ao córtex são forte e progressivamente reduzidos, favorecendo o relaxamento físico e a introversão mental. Ademais, o deslocamento da atenção pelas diversas partes do corpo - técnica complementar à consciência proprioceptiva - não apenas as relaxa, mas também atuaria "desobstruindo" as vias nervosas até o cérebro, podendo-se dizer, em termos ocidentais modernos, que o Yoga Nidrâ cria ou reforça conexões mente-corpo ao ativar redes neurais que associam pensamentos e sentimentos com sensações físicas. Uma frase de Frits Staal pode nos ajudar a entender melhor qual é o lugar real do relaxamento aqui: "O yoga não é para relaxamento; exatamente o oposto, objetiva-se que ele [o yoga, e tb. o relaxamento por ele proporcionado] aumente a 'contenção' ou 'controle' (*yoga*)" (Staal, 1993. p. 71 [c/ inserção nossa]), pois como ensina o *Yoga-Sûtra* de Patañjali (I.2), "yoga é a supressão das modificações da mente". No sistema proposto pelo *Swami Satyânanda*, o Yoga Nidrâ complementa a prática de *Kriyâ Yoga* (Yoga Operativa, do Esforço, da Atividade).

A estimulação de centros encefálicos do córtex sensório evoca sensações corporais. Numa das técnicas do Yoga Nidrâ, um processo oposto é usado para ativar e estimular diversos centros encefálicos através do deslocamento da consciência pelas partes do corpo correspondentes a esses centros, numa seqüência definida. O Yoga Nidrâ parece favorecer a harmonização das funções dos dois hemisférios cerebrais e destes com o cerebelo, e também das ações simpáticas e parassimpáticas. Aspectos ontogenicamente prístinos das funções involuntárias correlatas seriam resgatados e colocadas sobre um controle consciente. Ribot defendeu a hipótese, até hoje não falseada, de que a natureza íntima do inconsciente não deveria ser deduzida da consciência, mas que deveria ser buscada na atividade motora e em "imagens motrices", representações de movimentos atuais ou latentes, reais ou potenciais, já que o movimento "está em tudo e pode ser a base de tudo" (Ribot, 1914. p. II), "formando a trama sobre a qual a consciência desenha seus bordados" (*id.*, p. 3, n. 1). Na obra de Henri Wallon encontramos a noção de uma unidade biológica funcional fundamental da pessoa humana, onde psiquismo e motricidade constituem domínios complementares e indissociáveis (Maigre & Destrooper, 1975. p. 11). Ribot e Wallon estão, mesmo que de modo remoto, na nascente de idéias defendidas por Shaun Gallagher, que propõe a existência de uma "atenção performativa proprioceptiva" que, ao fornecer repetida e constantemente um sentido pré-reflexivo sobre o próprio corpo e as ações de um indivíduo sem tomá-los como objetos explícitos da consciência, equipa-o com um esquema corporal que, em última análise, vai estruturar o conteúdo da consciência em torno de um "eu" ao qual corresponde uma auto-imagem mental e que se volta para aquele esquema corporal agora assimilando-o como imagem corporal.

Durante a evolução da prática do yoga, a transcendência do eu começa pelo controle do eu, e o controle mental passa pelo controle físico. Conforme Taimni (1973. p. 35-6), o "espaço da Consciência" (*Chidâkâsha*) relaciona-se à mente subjetiva por um lado e aos elementos do mundo material (*bhûtas*) por outro lado, Mente e Matéria, originando-se do *Chidâkâsha*, são na realidade os instrumentos em manifestação das duas polaridades opostas, Consciência [*Chit*] e Poder [*Shakti*] ou

Purusha [natureza imaterial] e *Prakriti* [natureza material]. Eles interagem em todo lugar e constituem a urdidura e a trama do tecido mental que o universo manifesto realmente é. (...) *Chidâkâsha* ou Mente-Espaço é o meio a partir do qual o universo manifesto é elaborado e no qual ele funciona (Taimni, 1973. p. 35-6).

Numa linguagem mais mística, o Absoluto toma forma em nós humanos através da instrumentalidade do espaço da Consciência (*Chidâkâramâkâsha*) ou "Mente-Espaço (*Chidâkâsha*)" (*Shivastotra*, 2), como aprendemos de uma elegia (*stotra*) a Shiva (Taimni, 1973, p. 26-44), o destruidor da ignorância (*avidyâ*). Sobre o par *Purusha/Prakriti*, a *Sâmkhya-Kârikâ* [SK] compara a associação (*samyoga*) entre *Purusha* e *Prakriti* à colaboração mutuamente benéfica de alguém que vê [com a consciência] (*Purusha*), mas, aleijado, não se move, com um cego (i.e., *pradhâna*, a *Prakriti* primordial) que tem membros sadios mas, sem consciência, não se move (SK, XXI). Troy Wilson Organ (1970, p. 309) esclarece, com bastante propriedade, que "*Purusha* é mantido em sujeição por *Prakriti* – a associação com *Prakriti* é sua sujeição -, no entanto, a sujeição é também o meio para sua liberação. O Espírito é liberado na matéria, pela matéria, e da matéria. O 'superior' é redimido por meio da ação do 'inferior'". Com suas dimensões de rigor e fluidez, a prática apropriada dos âsanas, combinada a outras técnicas de yoga, tanto permite o controle corporal quanto favorece sua transcendência.

O corpo pode ser um veículo para o Absoluto na medida em que "o Eu (*Âtman* [= *Brahman*]) é apreendido dentro do eu se o homem olha para Ele mediante verdade (*satya*) e esforço (*tapas*)" (*Shvetashvatâra-Upanishad*, I.15). Na *Bhagavad-Gîtâ* [BG] (IV.36) ouvimos falar de um barco que permite certa espécie de viagem ou liberação desde a cidade do corpo: "Mesmo se você for o pior dos pecadores, você ultrapassará todo mal (*vrijinam*) pelo barco do conhecimento (*jñâna-plavena*)". Com seu forte teísmo pessoal, a *Bhagavad-Gîtâ* apresenta o conhecimento libertador como conhecimento da verdade mística da natureza (IV.9-10; VII.19; X.3; XIV.1 e ss.), mas também (p. ex., em XIII.31-34) como um conhecimento da independência do *Âtman* em relação à natureza material (*prakrityâ*; BG, XIII.29) do corpo, de todos os atos e qualidades [não-espirituais] (BG, XIII.29 e ss., ecoando V.13 e ss.).

A *Shvetashvatâra-Upanishad* [SU] reconfigura o *Purusha-sûkta* para conformá-lo ao caminho ascético: Aqueles que conhecem *Brahman* oculto no corpo de todas as criaturas percebem-se imortais (III.7 e 10); *Brahman* habita na caverna do coração de todas as pessoas (III.11); *Purusha* possui a potencialidade de tudo poder alcançar (III.12); "*Purusha*, sem ser maior que um dedo, morando dentro do 'coração' do homem, é percebido pelo 'coração', pelo pensamento, pela mente; aqueles que sabem disso tornam-se imortais. / *Purusha* (...), tendo perpassado a Terra inteira, estende-se além dela pela largura de dez dedos" (III.13-14). Na versão da *SU* para o "hino de *Purusha*" busca-se harmonizar à idéia védica de sacrifício uma idéia de ascensão espiritual até a união (*yoga*) através de meditação e concentração. A ascensão espiritual é apresentada na *SU* como apenas uma metade, ou um lado, do caminho para a união plena, sendo que a revelação divina constitui a outra metade, o outro caminho (*SU*, VI.21).

A *Chândogya-Upanishad* [CU] afirma que "há a cidade de *Brahman* (*Brahmapura*), e nela o palácio do pequeno lótus, e nesse, o pequeno (*dahara*) *âkâsha* (espaço; 'éter'). Aquilo que existe nesse pequeno *âkâsha*, isso deve ser buscado, isso deve ser entendido" (CU, VIII.1.1), e na *Brihad-Âranyaka-Upanishad*

(IV.4.22) lemos: "Aquele grande Eu não-nascido que consiste em conhecimento, que está circundado pelos [cinco] alentos vitais (*prânas*), repousa no *âkâsha* que está dentro do 'coração'". Podemos entender que o "pequeno *âkâsha*" é um "espaço" mental, "o Eu que consiste em conhecimento". A *CU* esclarece: o *âkâsha* fora de uma pessoa é o mesmo que o *âkâsha* dentro de uma pessoa; o *âkâsha* dentro de uma pessoa é o mesmo que o *âkâsha* dentro do "coração" (*CU*, II.12.7-9; cf. tb. *CU*, III.14.3, VIII.1.3 e 3.3). Esse conhecimento sobre o *daharâkâsha* é tão especial que recebe uma denominação própria, *dahara-vidyâ*, que é o conhecimento do *âtman* na "cidade mais íntima" do ser. Em consonância com isso, lemos na *Mahâ-Nârâyana-Upanishad*, X.10.1 [cit. em Varenne, 1976, p. 45]: "Menor ainda que o minúsculo, mais vasta ainda que o vastíssimo, a alma está inserida na parte mais secreta da criatura". Por essas razões, nosso Eu pode alcançar o "Céu" sem sair da "Terra" que é o próprio homem; aquele que conhece "os cinco homens de Brahma [= os cinco alentos vitais], os porteiros do Mundo celestial", alcança aquele mundo e o adentra (*CU*, III.13.6). No *Maitrâyanîya-Brahmayâ (Maitrî ou Maitrâyana)-Upanishad [MU]*, a liberação dos apegos terrenos é assim descrita: o asceta "vê Brahman por discriminação contemplativa (*tarka*), e quando, após a cessação da mente, ele vê seu próprio eu, menor que o minúsculo e brilhante como o Eu supremo, tendo então visto seu eu como o Eu, ele se torna despojado do eu, e por estar despojado do eu ele é ilimitado, não-causado, absorvido no pensamento. Esse é o mistério supremo, a liberação final" (VI.20). Junto com *tarka* (discriminação contemplativa), os outros elementos do *shadanga yoga* ("yoga sêxtuplo") do *Maitrâyana-Upanishad* são *prânâyâma* (controle da energia vital através da respiração), *pratyâhâra* (desapego sensorio), *dhyâna* (meditação), *dhâranâ* (concentração) e *samâdhi* (ênstase com ataraxia mental) (*MU*, VI.18).

O yoga clássico, conforme exposto no *Yoga-Sûtra* de Patañjali (II.29 e ss.), introduz no lugar de *tarka* três outros elementos, *yama* (restrições ética), *niyama* (prescrições éticas) e *âsana* (postura), resultando no *ashtânga yoga* ("yoga óctuplo"), cujos três estados superiores (*dhyâna*, *dhâranâ* e *samâdhi*) constituem o "yoga interior (*antaryoga*)" ou *samyama* (*YS*, III.4), processo que dissolve a separação entre a consciência individual e a Consciência absoluta. Outra prática que pode levar ao controle das funções mentais envolve o *kriyâ yoga* ("yoga do esforço"; *YS*, II.1-26), constituído por *tapas* (austeridade), *svâdhyâya* (auto-estudo) e *Îshvara-pranidhâna* (sujeição ao Senhor) com o propósito expresso de neutralizar a influência das impurezas/afecções/problemas (*klêshas*). O *viveka* (discernimento; II.15 e 26; III.52; IV.26 e 29) e as *pratyaya* (intenções responsáveis; I.10 e 18; III.2, 12, 17, 35) devem ser constantemente exercitados. O candidato prepara-se para o seu esforço (*kriyâ*) através de *abhyâsa* (prática) e *vairâgya* (despaixão) (I.12-16), com *vitarka* (perquirição), *vichâra* (exame discriminativo), *ânanda* (deleite sensorio) e *asmitâ* (consciência do eu) num primeiro estágio (I.17), e com *shraddhâ* (fé), *vîrya* (energia), *smriti* (memória), *samâdhi* (ênstase) e *prajñâ* (sabedoria) (I.20), ou com "sujeição ao Senhor" (I.23), num estágio mais elevado no qual a consciência alcança a interiorização completa - por um processo conhecido como *pratiprasava* ("contra-ordem", i.e., fluxo reverso; II.10; IV.34), o mundo manifesto é como que chamado de volta à sua fonte.

No *Mokshadharma*, uma subseção do *Shânti Parva* do *Mahâbhârata*, a atividade do yoga tem duas instâncias (XII.11682), sendo uma delas *saguna* ("qualificada"; com as *gunas*, "qualidades" de *prakriti*) e a outra *nirguna* ("sem

qualidades"; além de *prakriti*); a instância *saguna* consiste em *prânâyamâ* (controle da "energia vital") através do controle dos sentidos, enquanto a instância *nirguna* consiste em *dhâranam manasah* (fixação de *manas*, a mente)/*ekâgratâ manasah* (concentração unitiva da mente) (11375 e 11683-4) - primeiro, existe fixação/concentração no *ahamkâra* (consciência egóica; 11689); então, o *ahamkâra* deve ser fixado no *buddhi* (intelecto discriminatório; 11381) ou no *Âtman* (8784) [*buddhi* vale-se da inteligência e da consciência do *Âtman*]; finalmente, *Âtman/buddhi* deve se concentrar em sua *Prakriti* (natureza primal; 11384 e 11690), que nada mais é que a *avyaktaprakriti* (natureza não-manifesta), sobre a qual se medita como "o Senhor eterno e o Brahman imperecível" (11691), contemplado (11386) e finalmente vivido como uma igualdade (*sâmyatâ*) entre o *Purusha* humano e o trans-humano (8789). Yoga é um controle ou restrição que emancipa (cf. 11685).

A cidade mais íntima em relação com seu entorno

Segundo Raimundo (Ramón) Panikkar, a importância do *Purusha-sûkta* reside em sua perspectiva unificadora entre cosmos, Deus e homem: Sem Deus e o homem, o cosmos é qualquer-coisa, é caos "sem consistência ou ser"; sem o homem [e o cosmos], Deus é "nada, é coisa-alguma", e o homem sem Deus [e sem seu "elo interno e constitutivo com a totalidade do real"] é "exclusivamente uma coisa". A associação entre o homem e o eterno "tudo isso" (*idam sarvam*; o universo) pressupõe que por trás de tudo o que experimentamos como sendo o mundo existe um suporte cósmico (*Skambha*), uma ordem ou veracidade fundamental (*rita*), uma norma ou regra (*dharma*), verdade (*satya*), homologia conectora (*bandhu*), elo (*nidâna*), unidade, padrão, sistema, organização, fluxo, ritmo, harmonia, alento ou vitalidade unificantes. Quando considerados em relação à "condição e possibilidade do Ser em si", esse fundamento onto-cosmológico é "aquele 'ser-isso (*tat-tva*)' nu, que torna a realidade inteligível em seu caráter multifário e também serve de base para tudo que há" (Panikkar). Quando apreendido em relação à realidade imanente, esse fundamento onto-cosmológico é "isto" (*idam*); em relação à realidade transcendente, ele é "Aquele Uno" (*Ekam Sat*; *RV*, I.164.6) ou simplesmente (nas Upanishads) "Aquilão" (*Tad*). Quando percebido sob uma perspectiva antropocêntrica, ele é *Âtman*, a unidade primordial do Eu; quando percebido sob uma perspectiva cosmocêntrica, ele é "três-quartos de *Purusha*" - depois (mas não ainda no *Rig-Veda*), *Brahman* (Panikkar, 1977. *ibidem*).

Na *Brihad-Âranyaka-Upanishad* [*BU*], lemos que "no começo, isso [= o universo] era o *Âtman* somente, na forma de uma Pessoa (*Purusha*)" (I.4.1). O homem ciente dessa condição essencial é elevado a um status privilegiado: "(...) Quem quer que saiba que ele é Brahman torna-se tudo Isso, e mesmo os deuses não o podem prevenir de sê-Lo, pois ele se torna seu próprio Eu" (*BU*, I.4.1). As Upanishads consolidam a autonomia humana e seu status superior na criação. A *Shvetashvatâra-Upanishad* [*SU*] (II.8) ensina: "Se um homem sustenta seu corpo com suas três partes [tronco, pescoço e cabeça] mantidas eretas, e com a mente orienta seus sentidos em direção ao 'coração', com o barco de Brahman ele irá, então, cruzar todas as torrentes que causam medo". Aqui, o "barco de Brahman" é

um termo técnico para o corpo em meditação (*SU*, II.9-12), substituindo o sacrifício externo como veículo de transporte desde a cidade de Brahman até o domínio divino. No *Gorakha-Paddhati* [*GP*] de Goraknâth (Goraksha Nâtha) e no *Gorakha-Shataka* [*GS*] (um fragmento daquele) – textos fundadores do Hatha Yoga – não ouvimos falar nominalmente da “cidade de Brahman”, mas ali a palavra *griha*, “casa”, substitui, como sinônimo de *pura*, “habitação, morada, residência”, o vocábulo *purī/purī*, “cidade”, na seguinte passagem: “Como podem aqueles yogis que não sabem que seu corpo é uma casa de uma coluna, nove portas e cinco divindades tutelares alcançar o sucesso [no yoga]?” (*GPI*.14 [Feuerstein, 2001a, p. 485]; *GS* 14 [Briggs, 1938. p. 287-8]). Aqui, a “coluna (*stambha*)” equivale à coluna vertebral e à medula óssea com suas conexões sensitivas e motoras, as nove “portas (*dvâra*)” equivalem aos dois olhos, duas narinas, dois ouvidos, boca, uretra e reto, e as cinco “divindades tutelares (*daivata*)” são, conforme Feuerstein (2001^a, p. 485), os cinco sentidos, ou misticamente, conforme Briggs (1938. p. 305), Brahma, Vishnu, Rudra, Ísha e Sadâshiva, cada qual associada a um vórtice (*chakra*) energético particular no corpo sutil (*sûkshmarsharîra*) - o qual é designado, segundo a escola tântrica Trika, como *purayashtaka*, “cidade óctupla” (Feuerstein, 2001b. p. 164) – por sua vez dotada de cinco fachadas ou “coberturas (*kancuka*)” – *kalâ* (limitação; literalmente, “parte”), *vidyâ* (conhecimento [finito]), *râga* (ligação; em distinção com *purnatva*, “inteireza”), *kâla* (tempo) e *niyati* (necessidade) (Feuerstein, 2001b. p. 80).

Administrando as informações que entram na “cidade do corpo” pelas muitas “portas” sensoriais, “neurônios-espelho” espalhados em áreas de ambos os hemisférios cerebrais permitem reconhecer e entender ações externas e mediar processos de aprendizagem (inclusive de respostas emocionais) e atos motores (Rizzolatti, Fogassi & Gallese, 2006). Mecanismos associativos de alto nível, aparecidos poucos meses após o nascimento, derivam de uma “ressonância” (mediada pelos “neurônios-espelho”) entre a representação da ação motora nos centros encefálicos codificadores da ação e as conseqüências da ação (Rizzolatti, Fogassi & Gallese, 2001). Os “neurônios-espelho” são o 1º mecanismo neural a mostrar uma correlação direta entre a mentalização ou percepção visual de uma ação e a sua execução. “Imagens motoras” representam o resultado de um acesso consciente ao conteúdo de uma intenção motora, e o conteúdo da intenção condiciona a expressão das imagens (Nadel & Potier, 2002a/b). As representações mentais de ações motoras correspondem a uma ativação subliminar do sistema motor que parece estar envolvida na produção de movimentos mas também na imaginação de ações, no reconhecimento de como usar objetos ou ferramentas, no aprendizado de novas aptidões motoras mediante observação, e ainda no reconhecimento e entendimento do comportamento de outras pessoas (Jeannerod & Frak, 1999).

Um mapeamento da atividade cerebral associada com a prática de Yoga Nidrâ com tomografia com emissão de pósitrons (Lou, Kjaer, Friberg *et al.*, 1999) revelou, por ocasião da concentração da consciência na área da face, atividade cerebral frontal nas áreas responsáveis por controle cortical superior dos sinais oriundos de regiões mais profundas envolvidas com emoções e instintos, além de atividade cerebelar e no tronco encefálico, indicando uma “prontidão para a ação” que certamente está sob administração direta dos neurônios-espelho. O estudo no Yoga Nidrâ do comando verbal à experiência de percepção do peso de partes corporais

individuais mostrou que o centro visual na região occipital e o centro responsável pelo senso tátil e de direção no topo da cabeça permanecem ativos e em perceptível contato com o sistema límbico (envolvido com as emoções e a memória), revelando que: 1) as imagens cinestésicas mentalizadas são "vistas" pela mesma área do cérebro que enxerga objetos externos, 2) a experiência mental de uma parte no corpo ocorre no mesmo lugar do encéfalo onde se processam experiências sensoriais dessa mesma parte e 3) essas percepções se dão em íntimo contato com as áreas responsáveis pelas emoções e pela memória. Postulamos noutra ocasião (Fernandes & Rocha, 2006) que a rotação segmentar da atenção subjetiva através do corpo no Yoga Nidrâ (em *shavâsana*), correspondendo pelo menos em parte a uma simulação inconsciente global de movimentos (envolvendo os "neurônios-espelho"), funciona como uma ativação prototípica subliminar de todo o sistema motor, sincronizada com uma ativação equivalente do sistema proprioceptivo e, em virtude de poder funcionar como artifício de "âncora" à meditação, também potencialmente sincronizada com a ativação de áreas encefálicas associadas a funções mentais superiores. Pela provável mediação dos "neurônios-espelho", em articulação com neurônios ainda mais nobres, a meditação do Yoga leva ao *yoga* (à [re]união) transcendental[izante] da "cidade do corpo" com o mundo, do "eu" com o Absoluto.

Referências

- Briggs GW. *Gorakhnâth and the kânpata yogîs*. Delhi: Motilal Barnasidass, 1938. {Goraksha-shataka. p. 284-304. cap. 14 [c/ diversas reimpressões após 1973]}.
- Burckhardt T. Le temple, corps de l'homme divin. *Études Traditionnelles* 1951;292 [junho].
- Cardoso R. Meditation in health: an operational definition. *Brain Res Protocols* 2004;14:58-60.
- Cardoso R. *Medicina e meditação: um médico ensina a meditar*. São Paulo: MG Editores, 2005.
- Coomaraswamy AK. 'Spiritual paternity' and the 'puppet complex'. *Psychiatry* 1945;8(3):289-297 [agosto].
- Fernandes E. Bringing the divine down into man: the building up of the Yoga path. *Mirabilia - revista de história antiga e medieval. Journal of Ancient and Medieval History* 2003;2:13-34.
- Fernandes E, Rocha VM da.. Rotação segmentar da atenção subjetiva através do corpo: proposta de sistematização da sua prática no yoga. In: Fontoura P. (org.). *Pesquisa em educação física IV*. Jundiaí: Fontoura Editora, 2006. p. 264-269.
- Feuerstein GA *Tradição do Yoga: história, literatura, filosofia e prática*. {1998. *Goraksha-Paddhati* p. 483-505 [texto original 21]}. trad. M. Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Pensamento, 2001. 2001a.
- Feuerstein G. Tantra: sexualidade e espiritualidade. In: *Tantra: the path of ecstasy*. Rio de Janeiro: Nova Era/Record, 2001b. trad. G. B. Soares.
- Griffith RTH. (trad.) *The rig veda*. New York: Quality Paperback Book Club, 1992. [reprodução da edição de Delhi: Motilal Barnasidass, 1896].
- Huet G. *Dictionnaire français de l'heritage sanskrit*. <http://sanskrit.inria.fr/DICO/> [versão pdf em <http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf>] (s/d acesso).
- Hume RE. *The thirteen principal upanishad*. London/Oxford: Oxford University Press, 1931. 2 ed.
- Îshvara Krishna. *Sâmkhya-Kârikâ*. <http://www.abserver.es/yogadarshana/samkhyakarika.pdf>. (acessado em 15/dez/ 2006).
- Iyengar BKS. *Light on yoga/yoga dipika*. New York: Schocken Books, 1979.
- Jeanerod M, Frak V. Mental imaging of motor activity in humans. *Curr Opin Neurobiol* 1999;9:735-9.
- Kuvalayananda S. *Asanas - 1971*. São Paulo: Cultrix, 1976. trad. Romeo IN.
- Lidell L, Rabinovitch N, Rabinovitch G. Le yoga: guide complete et progressif. In: *The book of yoga: The complete step-by-step guide*. Paris: Robert Laffont/Centre Sivananda, 1984.
- Lou HC, Kjaer TW, Friberg L, Wildschiodtz G, Holm S, Nowak M. A 15O-H2O PET study of meditation and the resting state of normal consciousness. *Hum Brain Map* 1999;7 (2):98-105.
- Maigre A, Destrooper J. *L'Education psychomotrice*. Paris: P.U.F., 1975.
- Miranda C. *Hatha-Yôga, a ciência da saúde perfeita*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1966.

- Nadel J, Potier C. Imiter, imitez, il en restera toujours quelque chose: le statut développemental de l'imitation dans le cas d'autisme. *Enfance* 2002;1:76-85.
- Nadel J, Potier C. Imiter et être imité dans le développement de l'intentionnalité. In: *Imiter pour découvrir l'humain*. Paris: P.U.F, 2002. p. 83-104.
- Olivelle P. *Upanishads* [12 Up.]. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.
- Organ TW. *The hindu quest for the perfection of man*. Athens, Ohio: Ohio University, 1970.
- Patañjali. Yoga-sûtra. In: *The yoga sūtras of Patañjali: an analysis of the Sanskrit with accompanying English translation*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1990. 1 ed. trad. Chapple C, Viraj YA.
- Prabhupâda AC. *Bhaktivedânta Swami*. [trad. e coment.]. *Bhagavad-gîtâ as It is* [incluindo o texto sânscrito em caracteres devanagari e romanos]. Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1976.
- Radhakrishnan S. (trad.) *The principal upanishads* [18 Up.]. Londres: George Allen & Unwin, 1953.
- Ribot T. La vie inconsciente et les mouvements [1913]. Paris: Félix Alcan, 1914. 2. ed. [reed. Nicolas S. (introd.). *La vie inconsciente*. Paris: L'Harmattan, 2006. col. Encyclopédie Psychologique].
- Rizzolatti G, Fogassi L, Gallese V. Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action. *Nature Reviews Neuroscience* 2001;2:661-670.
- Rizzolatti G, Fogassi L, Gallese V. Espelhos na mente. *Scientific American Brasil* 2006;12:44-51.
- Satyânanda Saraswati. *Swami. Yoga Nidrâ*. [Munger (Munghir), Bihar: Satyânandâshram, 1976, 1980, 1999]. Munger (Munghir), Bihar: Yoga Publications Trust, [2001] 2005.
- Staal F. Indian Bodies. In: Kasulis TP, Ames RT, Dissanayake W. (ed.). *Self as Body in Asian Theory and Practice*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 59-102.
- Taimni IK. *Glimpses into the Psychology of Yoga*. Adyar, Madras: The Theosophical Publishing House, 1973.
- Vyâsa KD. *ShriMahâbhârataam (Mahâbhârata; sânscrito)*. Calcutá: Committe of Public Instruction, Bengal/Asiatic Society, 1834 [e seguintes].
- Wood A. *Bhartyhari's vâkyapadîya – some excerpts*. <http://www.advaitin.net/Ananda/VakyapadiyaExcerpts.pdf>. (acessado em 06/ jul/2007).

IDELGARDA DE BINGEN, UM EXEMPLO DE MULHER INTELECTUAL NA BAIXA IDADE MÉDIA

HILDEGARD VON BINGEN, AN INTELECTUAL WOMAN EXAMPLE ON LOW MIDDLE-AGES

Marcos Roberto Nunes Costa¹

Resumo: É corrente afirmar-se que antes da Modernidade não há registro de mulheres na construção do pensamento erudito. Por exemplo, na Filosofia e na Teologia - as duas áreas do conhecimento que mais produziram intelectuais durante a Idade Média - não se encontraria aí a presença de mulheres. Apesar de todas as evidências, na construção do Pensamento Ocidental, é possível identificar a presença de algumas delas já nos tempos remotos, na Antigüidade Clássica e na Patrística (ou Alta Idade Média). Mas é na Escolástica (Baixa Idade Média) que estão as primeiras Pensadoras responsáveis por um sistema autônomo, destacando-se como fecundas escritoras, donas de obras tão profundas e importantes quanto as produzidas pelos homens de seu tempo, com os quais muitas vezes dialogaram em pé de igualdade. Dentro deste instigante universo feminino de intelectuais, destaca-se, na Escolástica, a figura de Idelgarda de Bingen (1098-1165), exposta neste trabalho.

Palavras-Chave: Medicina, Filosofia, música, Idade Média, mulheres intelectuais.

Abstract: It is ordinary to affirm that before Modernity there is no registration of women participating on erudite thought structure. For example in Philosophy and Theology – the two knowledge areas that most produced intellectuals during Middle Age – it would not be found women’s presence. In spite of all evidences, on the building of Occidental Thought it is possible to identify their presence already on Classical Ancient Times and on Patristic (High Middle Age). But it is on Scholasticism (Low Middle Age) that are the first Thinkers responsible for an autonomous system, detaching themselves as fruitful writers, owners of works as deep and important as those produced by their times’ men, with whom many times they dialogized on equal terms. Inside this intriguing female intellectual universe the figure of Hildegard von Bingen stands out in Scholasticism (1098 to 1165), and is exposed on this study.

Key-words: Medicine, Philosophy, music, Middle Age, intellectual women.

Introdução

É corrente afirmar-se que antes da chamada Modernidade não há registro de mulheres na construção do pensamento erudito. Que, se tomarmos, por exemplo, à

¹ Professor de Filosofia Patrístico/Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife - Brasil, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval – CBFM. Professor do Mestrado em Ciências da Religião – UNICAP. E-mail: marcosc@unicap.br

Nota do Editor: as inserções bibliográficas paralelas do próprio autor serão citadas entre colchetes.

Filosofia e à Teologia, que foram as duas áreas do conhecimento que mais produziram intelectuais durante a Idade Média, as quais muitas vezes se entrecruzaram, não encontraremos a presença das mulheres.

Realmente, se tomarmos como base alguns dados empíricos, como, por exemplo, os Manuais ou Compêndios de Filosofia (comumente chamados de História da Filosofia), pelo menos na sua grande maioria, não aparece nenhuma mulher na lista dos chamados Filósofos¹. Bem como, nos Manuais de Teologia, há uma ausência total das mulheres, e não é por acaso que a chamada Patrística é sinônimo de Padres da Igreja.

E mesmo na Contemporaneidade, em que as mulheres conquistaram elevado espaço nas mais variadas áreas do fazer teórico e prático, mesmo assim, em determinadas áreas do conhecimento ainda coloca-se sob suspeita a atribuição de certos títulos ou estatutos científicos a mulheres, como, por exemplo, é muito discutível e os autores dos Manuais de Filosofia ainda não se sentem confortáveis em classificar e apresentar como "Filósofas" certas mulheres que se apresentam como tal. É o caso, por exemplo, de Hannah Arendt e Adela Cortina, que ainda não aparecem em muitos Manuais, ou são discriminadas em alguns Programas de Pós-Graduações em Filosofia, onde não se permite, ou pelo menos não se incentiva, a elaboração de Trabalhos Acadêmicos acerca delas, ou quando, insistentemente, alguém as considera como "Filósofas" recebe severas críticas por parte das bancas examinadoras.

Esses e outros exemplos levam a afirmação popular, porém não muito científica, de que o pensamento Ocidental é essencialmente machista, no sentido de que foi, e é, construído essencialmente por homens.

Entretanto, apesar de todas as evidências, se vasculharmos a construção do Pensamento Ocidental, veremos que as mulheres sempre estiveram presentes, contribuindo indireta ou diretamente, seja como sujeito passivo ou ativo desta história. E até é possível identificarmos a presença de algumas delas já nos tempos remotos, na Filosofia Clássica Antiga, por exemplo, passando pela Patrística (ou Alta Idade Média), pela Escolástica (ou Baixa Idade Média) até alcançarmos o Renascimento. Eis o que investigaremos no presente trabalho.

Assim, embora encontremos a presença das mulheres dispersas nas Escolas e Obras de alguns pensadores da Idade Antiga e Antigo-Tardia, dando sua contribuição singela e indireta. Mas foi no alvorecer da Baixa Idade Média, em pleno período de efervescência intelectual, em que apareceu grandes personagens do Pensamento Ocidental, tais como Alberto Magno, Tomás de Aquino, São Boaventura etc, sendo por isso chamado, muitas vezes, de "primeira escolástica" ou "primeiro renascimento", que encontramos as primeiras Pensadoras, responsáveis por um sistema autônomo, destacando-se como fecundas escritoras, donas de Obras tão profundas e importantes quanto as dos Pensadores de seu tempo, com os quais muitas vezes dialogaram em pé de igualdade. Dentro desse maravilhoso universo feminino do conhecimento, destacamos, na Escolástica, a figura de Idelgarda de Bingen (1098-1165).

¹No que se refere à Idade Média, até onde conhecemos, o único Manual de Filosofia Medieval que traz ou classifica mulheres em seu elenco é o seguinte: [Saranyana J-I. *História de la filosofía medieval*. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 1999], o qual será uma de nossas principais fontes de pesquisa.

Santa Ildegarda de Bingen (1098-1179)

Segundo J.-I. Saranyana (1999. p. 153. nota 41), Santa Ildegarda:

Nasceu em 1098, em Bermersheim – sede dos barões de Bermersheim – próximo de Alzey, na Franconia-Remania. Com a idade de oito anos foi confiada a abadesa Jutta de Spanheim, no convento das beneditinas de Disibodenberg, que foi sua mestra (*magistra*). Era um mosteiro misto e consta que na instrução de Ildegarda interveio também o monge Volmar. Ildegarda se fez beneditina e em 1136 sucedeu Jutta, como abadesa. Em 1147 fundou o mosteiro de Rupertsberg, próximo de Bingen – para onde transferiu a comunidade de Rupertsberg -, e mais tarde outro mosteiro nas proximidades de Eibingen. Morreu no mosteiro de Rupertsberg, em 1179.

Já a escritora Chiara Zamboni, discordando um pouco de J.-I. Saranyana, diz que Santa Ildegarda:

Nasceu em 1098 em uma cidadezinha próxima a Magonza, na região renana [...]. Como era costume das famílias aristocratas numerosas, foi confiada aos oito anos de idade a um mosteiro [...]. Em 1136, antes de sua morte, foi eleita abadesa das suas irmãs. (Zamboni, 1997. p. 24).

A dimensão filosófico-mística da atuação médica de Ildegarda de Bingen

Herdeira da tradição médica de Galeno, médico famoso do período imperial de Roma (cerca de 200 d. C.), Ildegarda de Bingen fazia uma estreita correspondência entre o ser humano e o cosmo. Para tanto, segundo Chiara Zamboni,

Assim como o ano é dividido em quatro estações. Como o dia é dividido em quatro partes. Quatro são os temperamentos dos seres humanos: aquele melancólico, aquele colérico, aquele sanguíneo e o paciente. Quatro são, também, os elementos do corpo humano: a bile negra, a bile, o sangue e a flegma. Um certo caráter está ligado a uma determinada parte do dia e estação do ano, como está determinado por um certo elemento do corpo (Zamboni, 1997. p. 23).

Porém, como religiosa, chegando a ser abadesa de um convento, por isso misturava vida ativa, quando de suas práticas médicas curando com ervas e experimentos derivados de minerais e vegetais, e vida contemplativa, chegando a ter experiências místicas e tratando, em seus escritos, de outros assuntos além da medicina e botânica¹.

Em 1141, Santa Ildegarda de Bingen teve sua primeira experiência mística, momento em que recebeu - como diz ela - "o encargo de Deus" para escrever². Mesmo assim esperou a autorização da Igreja para começar tal tarefa. E foi o

¹Especificamente sobre medicina escreveu apenas uma obra, conforme veremos mais adiante: *Physica* ou *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, que após sua morte foi dividido em dois: *Liber compositae medicae* e *Liber simplicis medicae*, que é um tratado de medicina naturalista.

²A esse respeito, diz [Guimarães CAF. Hildegard von Bingen. In: *O misticismo e os grandes místicos*. <<http://geocities.yahoo.com.br/carlos.guimaraes/misticos.html>>. Acessado em 24/fev/2005]: "Desde cedo ela passou a ter visões místicas de cunho transpessoal que lhe possibilitou, entre outras coisas, demonstrar um alto grau de clarivências e de premonições; de início assustada com as possíveis conseqüências de suas visões, ela não costumava relatar suas experiências transpessoais".

próprio Papa Eugênio III, em 1147, quem autorizou que ela escrevesse suas visões. Visões estas que a própria Ildegarda assim descreve, no seu livro *Scivias (Conhecer o Caminho)*:

Quando tinha 42 anos e sete meses de idade, uma ardente luz de um intenso brilho veio do céu para se pôr por completo em minha mente, como uma chama que não queima mas que ilumina. Ela me preencheu totalmente, coração e alma, como um sol que esquentava algo com seus raios. E mais uma vez eu poderia ter o gosto de entender realmente o que diziam e o que significavam os Sagrados Livros - Os Salmos, os Evangelistas e os demais livros do Antigo e Novo Testamento [...] (Guimarães, 2005).

A partir de então, Santa Ildegarda de Bingen assumiu sua missão como uma verdadeira "profetisa", com um carisma e modelo literário semelhante aos profetas do Antigo Testamento, em que aparecem os três elementos típicos do profetismo: 1. declaração de sua própria incapacidade; 2. iluminação do alto e 3. graça divina que o fez superar sua incapacidade, a exemplo de Jeremias, Isaías etc. Daí dizer Chiara Zamboni que em diversos momentos de seus escritos, Santa Ildegarda de Bingen se declara ou se apresenta como uma "pequena mulher", ou uma mulher humilde que não tem estudos¹. Com a consciência de que:

O conhecimento profético não tem a sua origem nela: Ildegarda se percebe como a portadora de um conhecimento. Ela é mensageira de uma verdade. Não é ela que produz esta verdade (Zamboni, 1997. p. 26).

É o que vemos nas palavras da própria Profetisa:

As palavras que digo não provêm de mim, mas eu as vejo em uma suprema visão [...]. Conservo um lugar na memória para as coisas que apreendo na visão [...].

Vejo, escuto e reconheço no mesmo instante e no mesmo instante apreendo. Mas não entendo aquilo que vejo, porque não estudei [...]. Assim não acrescento outras palavras minhas aquilo que escutei na visão e me exprimo num latim não refinado [...].

As palavras que escuto são como uma chama ardente, assemelhando-se a nuvens que se movem no ar. E no mesmo céu vejo o brilho, mas não frequentemente, de uma outra luz, que chamo luz vivente, que não sou capaz de explicar, nem como e nem quando (Zamboni, 1997. p. 25-6).

E dentro deste espírito escreveu diversas obras, em que descreve suas visões ou mensagens recebidas de Deus, dentre as quais: *Scivias (Conhecer os caminhos do Senhor)*, primeira de suas obras, publicada em 1147, após a autorização do Papa, em que expõem, de forma ordenada, os mistérios da salvação: Criação, Encarnação e Redenção. Nos anos seguintes, até 1173, escreveu mais duas outras obras: *Liber divinarum meritorum (Livro dos Divinos Méritos da Vida)* e *Liber divinarum operorum (Livro das Divinas Obras)*, sendo este último inspirado no *Evangelho de São João*, em que trata de temas como a Trindade, a Criação e a

¹Apesar de apresentar-se como tal, "os estudiosos de história medieval reconhecem que nos seus escritos uma vasta conhecimento dos textos mais lidos nas Escolas e de Teologia e nas Universidades de seu tempo" (Zamboni, 1997, p. 26), sinal de que ela não era uma mulher sem estudos, como dizia.

Redenção, mas, também, traz sua antropologia filosófica, em que, a verdade revelada de que o homem foi criado à imagem de Deus, trabalha a questão da igualdade/diferença entre o homem e a mulher. Bem como, no *Liber divinorum operum* (*Livro das Divinas Obras*), há uma série de pinturas da própria Ildelgarda, que aparecem não só como ilustração (iluminuras), mas como meio de transmissão dos conteúdos.

Além disso, escreveu diversas *Epístolas*, dirigidas a outras monjas e monges, dentre eles São Bernardo de Claraval, a Bispos, Papas e Autoridades seculares, como, por exemplo, ao Imperador Federico Barba Ruiva, em que dá conselhos¹, os quais tinham grande admiração e respeito para com seus conselhos, conforme diz Azucena Adelina Fraboschi, em Prólogo a tradução de uma das *Epístolas* de Ildelgarda ao Papa Anastácio:

A obra da abadessa de Bingen leva a inconfundível marca do *modo feminino de pensar, de escrever, de atuar, de viver*: em uma palavra, de ser. E ainda assim logrou em seu tempo a aceitação, o respeito e a veneração de Papas, Reis, nobreza, hierarquia eclesiástica e religiosa, intelectuais, médicos, povo etc. Aceitaram sua ciência, respeitaram sua presença, veneraram suas virtudes (Fraboschi, 2004. p. 13).

Além disso, escreveu outras obras menores, como *Expositio Evangeliorum*, sobre o ano litúrgico; *Solutiones triginta octo quaestionum*, sobre problemas teológicos propostos pelos monjes cistercienses de Villers de Brabante. Sobre medicina, entre os anos de 1151-1158, escreveu a obra *Physica* ou *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, que após sua morte foi dividido em dois: *Liber compositae medicanae* (*Livro de Medicina Simples ou Física*) e *Liber simplicis medicanae* (*Livro da Medicina Composta ou As Causas das Enfermidades e seus Remédios*), que é um tratado de medicina naturalista e, finalmente, uma outra obra de medicina *Causae et curae* (Saranyana, 1999. p. 154. nota 43. p. 156).

Além de escritora, médica e mística, Ildelgarda de Bingen era, também, grande música e compositora, chegando a compor 77 canções litúrgicas para o uso do convento que estão reunidas em uma obra *A Harmoniosa Música das Revelações Celestiais* e um oratório dramático didático-moral intitulado *Ordo Virtutum* (*O Drama das Virtudes*). Bem como, era grande oradora, chegando a proferir *Sermões* em público, coisa rara em seu tempo, conforme nos informa Carlos Guimarães:

Ela foi uma extraordinária pensadora, uma grande filósofa e teóloga. Ela era uma freira que - coisa raríssima na época - fazia Sermões públicos, que, além de atrair pela riqueza de conteúdo o povo de sua época, atraía multidões pelo carisma e pela grande beleza física que possuía, como podemos ver pelas iluminuras que a representam e pelos relatos sobre ela. Dentre outras qualidades, ela era compositora (suas músicas foram recentemente gravadas), escritora, médica, botânica. Era muito dada ao

¹A esse respeito diz Zamboni, 1997, p. 27: “As visões são para ela como uma ponte criada entre si e o mundo. Ildelgarda, consciente deste saber, entra no mérito das grandes questões políticas e religiosas do seu tempo. Volta-se diretamente ao Papa, aos Bispos ao Imperador Federico Barba Ruiva. Aconselha, julga, ordena com linguagem audaz”. Em Carta ao Papa Anastácio, por exemplo, segundo [Fraboschi AA. Prólogo. In: Carta de Hildegarda de Bingen al Papa Anastasio. Prol. y trad. de Azucena Adelino Fraboschi. Buenos Aires: *Versiones – Revista de Traducciones Filosóficas – Centro ‘Afonso el Sabio’*. n. 06, 2004. p. 14], Ildelgarda admoesta severamente este, acusando-o de debilitar o poder da Igreja, por ter cedido as pressões políticas do Imperador na escolha do Bispo Wichmann, como Arcebispo de Magdeburgo, violando o acordo de Worms (1122), que havia posto fim a famosa “querela das investiduras”.

estudo. De certa forma, durante o reinado das trevas, ela possivelmente tenha sido a primeira cientista após a destruição definitiva da Biblioteca de Alexandria (Guimarães, 2005).

No que se refere à questão da igualdade/diferença entre o homem e a mulher, Santa Ildegarda de Bingen não pretendeu escrever um tratado feminista, mas acabou por entrar na discussão da época acerca desse assunto, em que prega a diferença e a complementaridade entre o homem e a mulher. Assim, embora trate da questão mais especificamente nas obras *Liber divinatorum meritorum* e *Liber divinatorum operum*, já no *Scivias*, fazendo uma analogia com os textos paulinos (Ef. 5), compara o amor esposal de Cristo (esposo) e a Igreja (esposa) com o amor entre um homem e uma mulher. E aqui coloca o matrimônio como verdadeiro sacramento de amor, que numa perspectiva cristológica-eclesiológica, aparece como sinônimo de fidelidade, tanto entre Cristo e a Igreja, como entre um homem e uma mulher. Bem como, contra a seita herética dos Cátaros, define o prazer sexual no matrimônio como algo querido por Deus.

Mas é nas outras duas obras que sua antropologia aparece, em que, a exemplo de Trotula de Ruggiero, relaciona o ser humano com o resto do Universo. Para tal, fazendo uma leitura filosófico-religiosa, considera o ser humano como um microcosmo dentro da criação, em que deve assumir uma atitude ética de respeito para com a ordem criada e governada por Deus.

Dentro desta atitude ética, estabelece uma diferença biológica e psicológica entre homens e mulheres, com igual dignidade e necessidade de complementaridade entre ambos. No *Liber divinatorum meritorum*, por exemplo, explica que a perfeição de uma pessoa está precisamente em unir harmonicamente em si as características masculinas e femininas ao mesmo tempo. Assim, a brandura feminina que leva à debilidade, necessita do complemento da força masculina, enquanto a força masculina necessita da mansidão e clemência para não degenerar em dureza e crueldade. Ou seja, para Santa Ildegarda de Bingen, "a sabedoria é uma mulher forte que representa este ideal e considera que a base desta vida sábia está na contemplação" (Saranyana, 1999. p. 155).

Muito embora, em alguns momentos, acabe por deixar entrever um certo "feminismo" em seu pensamento, quando, ao interpretar o *Livro do Gênesis* (2, 18-22) acerca da criação da mulher, coloque a mulher como mais perfeita ou superior ontologicamente ao homem, visto que, se Eva foi criada ou tirada do homem, esta não veio diretamente da terra, como o homem, mas de uma substância superior a terra, o homem. Daí que, comparando o caráter ou temperamento do homem e da mulher, diz que o homem é mais cruel e violento do que a mulher, dada a sua origem ontológica.

Bem como, quando fala de concepção de uma criança, apresenta uma visão totalmente revolucionária em relação à concepção aceita na época, especialmente àquela aristotélico-tomista, que afirmava ser o homem o responsável pela definição dos caracteres de uma criança, sendo a mulher apenas um elemento passivo, "um depósito ou receptáculo onde o homem colocava o esperma", como dizia Aristóteles. Para Santa Ildegarda de Bingen, é o calor do útero materno que define ou dá a forma a uma criança a partir do seu sangue.

De qualquer forma, mantendo-se no seu esquema de diferença e complementaridade, diz que o versículo bíblico de que "o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus", deve ser entendido em sentido genérico, como o "ser

humano”, no qual está incluído a mulher, o que significa dizer que também a mulher é imagem de Deus, ou melhor, que nem o homem nem a mulher separadamente é imagem de Deus.

Mais do que isto, diferentemente de alguns Padres da Igreja que asseguraram a semelhança do homem com Deus apenas pela alma, Santa Ildegarda de Bingen inclui aí também o corpo e, é claro, o corpo feminino, conforme acentua J.-I. Saranyana:

Convém assinalar que para Bingen, a mulher não é só imagem de Deus enquanto alma, senão também enquanto corpo, quer dizer, pela carne, chegando mais longe, em suas expressões, que alguns importantes pensadores contemporâneos seus, que só se atreveram a assinalar o conteúdo inconológico da alma, excluindo o corpo, tanto do varão como da mulher (Saranyana, 1999. p. 155).

Finalmente, um outro tema desenvolvido por Ildegarda, fora à questão eclesiológica de seu tempo. Por denunciar o estado de corrupção em que se encontrava o clero de sua época, foi muito atacada durante toda sua vida. Mas, segundo Carlos Guimarães,

O pior ainda viria no último ano de sua vida. Visto que ela, caridosamente, enterrou, em seu convento, um jovem revolucionário que havia sido excomungado, quebrando assim uma das mais rígidas leis eclesiásticas da Igreja. Os Bispos exigiram que ela exumasse o corpo, considerado indigno de repousar em terra santa. Ela recusou-se. Dizendo que o jovem morrera em graça e em comunhão com deus. Seu convento foi imediatamente interditado e ela e suas irmãs foram proibidas de participarem da missa (Guimarães, 2005).

Apenas alguns meses antes de sua morte, ainda segundo Carlos Guimarães, seus direitos foram restaurados. Finalmente, em 17 de setembro de 1179, aos 81 anos, sofreu um colapso. No momento de sua morte, “duas listas de luz surgiram no céu e adentraram em seu quarto. A partir de então, Ildegarda foi cultuada como uma mensageira de deus entre os Homens” (Guimarães, 2005). Além disso, cultivava-se na memória popular a história de “seu espírito, rejuvenescido, foi visto várias vezes andando e cantando pela capela, com uma expressão de doce júbilo no rosto. Ela cantava a sua mais conhecida canção: ‘O virgia Ac Diadema’” (Guimarães, 2005).

Referências

- Abelardo P. *Correspondências de Abelardo e Heloisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. trad. Martins, LS
- Fraboschi AA. Prólogo. In: Carta de Hildegarda de Bingen al Papa Anastasio. *Revista de Traducciones Filosóficas – Centro ‘Afonso el Sabio’*. Buenos Aires: Versiones, 2004. n. 6. p. 13-17. Prol. y trad. Fraboschi, AA.
- Guimarães CAF. Hildegard von Bingen. In: *O misticismo e os grandes místicos*. <http://geocities.yahoo.com.br/carlos.guimaraes/misticos.html> (Acessado em 24/fev/2005).
- Omegna N. *Diabolização dos judeus: martírio e presença dos sefardins no Brasil colonial*. São Paulo: Distribuidora Recorde, 1969.

Richards J. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. trad. Rocha MAE da, Aguiar R.

Rocha Z. *Paixão, violência e solidão: o drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.

_____. *Cartas de Abelardo-Heloísa: as cinco primeiras cartas traduzidas do original apresentadas e comentadas*. Recife: Imprensa Universitária da UFPE, 1997. ed. bilíngüe.

Saranyana J-I. *História de la filosofía medieval*. Pamplona: EUNSA, 1999. 3 ed.

Vauchez A. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séc. VIII–XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Zamboni C. *La filosofia donna: percorsi di pensiero femminile*. Colognola ai Colli: Demetre, 1997.

A NOVA ASCENSÃO DO FEMININO¹

THE NEW ASCENSION OF THE FEMININE

Neide Miele²

Resumo: O desenvolvimento da sociedade patriarcal, o estabelecimento da Era da Razão e do cristianismo trouxeram uma separação de atributos baseada no gênero, através de uma polarização masculino x feminino nos valores. Além de uma análise histórica da postura da igreja católica, advoga-se o “medo da mulher” como o principal terror da civilização ocidental no último milênio. Fazem-se então correlações entre “mulher” e mar, mortos, trevas, fome, peste, bruxaria, demônio e apocalipse. Os arquétipos da Grande Mãe e do Pai, e de uma era de felicidade posterior ao fim dos tempos, também são expostos concatenados avaliativamente com o crepúsculo do patriarcado, a Nova Era, a percepção histórica do aspecto feminino dentro das religiões monoteístas e com a criação de um novo sistema de valores.

Palavras-chave: Patriarcalismo. Mulher. Nova Era. Cristianismo.

Abstract: The patriarchal's society development, the Reason's Age and Christianity brought a separation of qualities per sex with values differences polarization. Beyond a Catholic church's historical posture analysis, it is plead for a “fear of woman” perception as the main occidental society's terror during the last millennium. Correlations are done amongst “woman” and sea, dead, darkness, famine, plague, sorcery, demon and apocalypse. The Great Mother and Father's archetype, as well as the bliss age after the end of the times are also presented in a evaluative inter-relation with patriarchate's twilight , the New Age, a historical perception of the feminine expression inside monotheistic religions and the creation of a new values system.

Key-words: Patriarchalism. Woman. New Age. Christianity.

Introdução

Feminino e Masculino são componentes do Ser, sejam eles harmônicos ou valores. Este Ser integral, no entanto, vagarosamente, foi sendo dividido pela sociedade patriarcal, que o reduziu apenas aos valores determinados culturalmente a um e a outro sexo. Desta forma, poder, força, ordem, dever, competitividade, razão, lógica, abstração, que são valores genuinamente masculinos, ficaram restritos ao homem. Os valores femininos tais como, emoção, sensibilidade, intuição, perdão, cooperação, sensualidade, fertilidade, cuidado em relação ao outro, que são valores atribuídos ao sexo feminino, ficaram restritos à mulher. A partir desta verdadeira “cirurgia cultural”, o feminino passou a ser indistintamente sinônimo de mulher, assim como masculino de homem. Em ambos os casos o Ser ficou restrito apenas a uma parte dos seus atributos.

¹ Este artigo foi denominado anteriormente como “O retorno da deusa”.

² Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: neidemiele@gmail.com

Esta destinação cultural dos atributos humanos só recentemente começou a ser desmistificada. Quem de nós não conhece inúmeros exemplos de mulheres extremamente competitivas, que não hesitam em usar sua força e seu poder para atingir seus objetivos, mesmo que a custa da destruição do outro, ou da outra? Da mesma forma que, quem de nós não poderia citar inúmeros exemplos de homens intuitivos, sensíveis, que pautam suas vidas pelo profundo sentimento de cooperação e pelo cuidado em relação ao outro? Também não é difícil compreender que os valores femininos e masculinos inerentes ao Ser não se referem às opções sexuais de cada um. Para ser sensível, o homem não precisa renunciar à sua masculinidade, tampouco a mulher, para fazer uso da lógica, da razão e da abstração, não precisa deixar de ser feminina. Hoje estamos descobrindo que os valores inerentes ao feminino e ao masculino guardam uma relação muito mais profunda com a postura ética de cada um, com sua visão de mundo e com seu crescimento interior do que com o sexo, preferências sexuais, ou mesmo com os gêneros. Nos mais variados mitos da criação os povos se referenciam ao masculino como sendo Ouranos, o Céu, e ao feminino como sendo Gaia, a Terra, de cuja união tudo se originou. Masculino e feminino, portanto, fazem parte do transcendente.

O papel civilizatório do mito cristão

Nas sociedades pagãs, intuição ou bravura não era prerrogativa de um ou de outro sexo. Deusas e deuses amavam, guerreavam, se emocionavam, caçavam... A separação de atributos por sexo ainda não havia sido operada. Esta separação, e a conseqüente valorização de uns em detrimento dos demais começa a se tornar cada vez mais evidente à medida que a sociedade patriarcal evolui. Para a consolidação da exclusividade masculina, o patriarcado teve que esmagar seu principal inimigo, o feminino. Mais do que a mulher, o feminino é que metia medo aos homens. Era esse lado sensível, intuitivo, curador e místico, que as mulheres possuem e alguns homens também, que precisava ser esmagado para que a Era da Razão se impusesse plenamente.

Patriarcado e cristianismo se uniram na construção uma sociedade baseada nos valores masculinos. A Deusa, a Mãe-Natureza, o princípio feminino, a mulher, foram submetidas ao princípio masculino: razão, competição, poder. Talvez a Igreja cristã tenha sido a instituição mais eficaz na tarefa de forjar o mito do homem, enquanto o único ser criado à imagem e semelhança de Deus, tendo recebido Dele o poder de dominar a natureza e toda a criação. Para a hierarquia da Igreja Católica essa imagem, fruto do Velho Testamento, foi muito mais forte do que a própria mensagem do Cristo, que nunca pregou a superioridade masculina. Em seus ensinamentos Jesus anuncia a igualdade fundamental entre o homem e a mulher, postura revolucionária para a época. Contrariando os costumes do seu tempo, Jesus, de bom grado, cerca-se de mulheres em suas atividades públicas, conversa com elas, trata-as como pessoas, sobretudo quando são desprezadas pelos costumes da época, ou apedrejadas pelos "túmulos caiados". Apesar de esta ser a mensagem do Mestre, até mesmo os apóstolos tiveram dificuldades em assimilar seus ensinamentos e superar os preconceitos ditados pela sociedade patriarcal. Para a estrutura hierárquica da Igreja, a igualdade preconizada pelo Cristo cedeu diante dos obstáculos nascidos do contexto cultural no qual o cristianismo se difundiu. Depois de muitos conclave, a Igreja começou a venerar a Mãe de Deus, a Virgem

Maria, instituindo-a como modelo para o sexo feminino, porém, continuou sendo a mulher como causa de todos os pecados do mundo e fonte de perdição.

Tudo começou com o medo

Jean Delumeau (1996) nos diz que os pesadelos mais íntimos da civilização ocidental neste último milênio foram: o mar, os mortos, as trevas, a fome, a peste, a bruxaria, o apocalipse e, sobretudo, o demônio. Analisando este conjunto, poderíamos reduzi-lo a um único medo: **o da mulher**, visto que culturalmente ela está relacionada com cada um deles.

O mar: O desbravamento do mar, para a conquista de novos continentes pressupunha o enfrentamento das sereias. "Monstros do mar, com cabeça e tronco de mulher, e o resto do corpo igual ao de um peixe, elas seduziam os navegadores pela beleza de seu rosto e pela melodia do seu canto para, em seguida, arrastá-los para o fundo do mar e devorá-los. Ulisses teve que amarrar-se ao mastro de seu navio para não ceder à sedução do seu chamado. Elas representam os perigos da navegação marítima e a própria morte." (Chevalier & Gherbrant, 1996)

Os mortos: Georges Duby (1997) salienta que entre as mulheres e os falecidos parece existirem relações privilegiadas. "Assim como o corpo dos recém-nascidos, o corpo dos defuntos pertence à mulher". Sua tarefa é lavá-lo, adorná-lo, ungi-lo, assim como Maria Madalena e suas companheiras preparavam-se para fazê-lo na manhã de Páscoa. (...) o temeroso, o misterioso, o inquietante, o incontestável poder das mulheres se deve principalmente a que, assim como a terra fértil, a vida sai de suas entranhas. E quando a vida se extingue, retorna para elas como para a terra acolhedora. Estas são as duas funções da feminilidade: materna e funerária.

As trevas: As trevas são também a noite, a obscuridade, o pecado, a queda, a perda do paraíso, o inferno, a falta de domínio sobre a sexualidade. As trevas são os domínios de Lilith, que foi banida do Paraíso por não aceitar se submeter a Adão, transformando-se num demônio feminino noturno de longos cabelos, que ataca homens e mulheres na escuridão da noite. Assim está escrito no Zohar: "*É justo e adequado que as duas luzes governem; a luz maior de dia e a luz menor de noite. Desse modo, o domínio do dia pertence ao macho e o domínio da noite à fêmea*". Para Bárbara B. Koltuv (1989) "as forças da sexualidade, do nascimento, da vida e da morte, do mágico ciclo da vida eram originalmente governadas pela Deusa. Com o advento do patriarcado, o poder de vida e morte tornou-se uma prerrogativa de um Deus masculino, ao mesmo tempo em que a sexualidade e a magia da criação eram separadas da procriação e da maternidade." Esta separação salta aos olhos se analisarmos a Idade Média, período em que o culto à Virgem Maria e a construção das catedrais ocorreu concomitantemente com a criação do Tribunal do Santo Ofício, ou a chamada "Santa Inquisição", responsável pelo extermínio massivo de mulheres sob acusação de bruxaria. Para a Igreja Católica, Mãe e Mulher são opostos que se excluem.

A fome: A mulher, assim como a Mãe-Natureza, é a eterna doadora de alimento. Portanto, poderia parecer contraditório relacionar o medo da fome à mulher, contudo, depois que a maternidade foi separada da sexualidade, mãe e mulher passaram a ser seres dicotômicos, permanentemente em oposição.

Depois que Adão e Eva foram expulsos do paraíso, o homem passou a ser responsabilizado pelo provimento da família através do trabalho, e a mulher recebeu a sina de *parir com dor* o fruto de sua sexualidade e causa de sua culpa. Como o trabalho é penoso e necessita de coerção para ser realizado esta se dá através da repressão ao prazer. Trabalho e prazer se situam em campos opostos; os homens que não se privam do prazer não trabalham, daí decorre a fome, cuja culpa é imputada, em última instância, à mulher.

A peste: O ódio à mulher foi crescendo na mesma proporção que o poder patriarcal. Na Idade Média as mulheres eram acusadas de pactuarem com o demônio e responsabilizadas por sua capacidade de, em nome do diabo, exercer qualquer tipo de malefício humano e sobre-humano, inclusive a produção de tempestades ou a propagação de pestes. O medo provocado pela mulher e a conseqüente repressão às bruxas medievais são importantes para se compreender as conexões entre a destruição da religiosidade pagã, o estabelecimento do modelo patriarcal e a imposição do cristianismo.

As bruxas: Ao escrever a introdução brasileira ao *Malleus Maleficarum* (1991), Carlos Byington afirma que na Inquisição o ódio à mulher misturou-se à atração mórbida por ela, devido à sexualidade culturalmente reprimida. "Isso fez com que a tortura para se obter confissões de bruxarias incluísse procedimentos sexualmente perversos que incluíam voyerismo e sadismo. As mulheres eram despidas e seus cabelos e pêlos eram raspados à procura de objetos enfeitados e escondidos em suas partes íntimas. As torturas praticadas são difíceis de imaginar, mas o texto dá idéia de terem sido terríveis, sobretudo porque o processo recomendado pelo *Malleus* é um delírio francamente paranóide orientado para se obter confissões, e não para verificar a culpabilidade."

O demônio: Antes do século XI o diabo era abstrato e teológico. Sua existência era um problema apenas para os doutores da Igreja e para os estudiosos da teologia. Mas, pouco a pouco, ele foi ganhando espaço e se tornando cada vez mais concreto, saltando das pinturas que recobrem as paredes e os vitrais das igrejas até a total possessão dos corpos humanos, sobretudo das mulheres, que passaram a ser sua própria encarnação.

Acendendo as fogueiras

Para Jean Delumeau (1996), as raízes do medo que a mulher provoca no homem são mais numerosas e complexas do que pensara Freud, que o reduzia apenas ao temor da castração. Desde os tempos mais remotos a mulher esteve ligada aos segredos do parto, da cura, da fabricação de "mezinhas" (de onde se origina o termo "medicina"). Mas a mulher também conhecia os segredos dos venenos, das poções e dos filtros que enfeitavam e matavam... Ela era senhora da vida e da morte. Os homens temiam-na e procuraram lutar contra esse *saber-poder*.

O temor agiganta as sensações de medo. Os homens medievais, temendo a sabedoria feminina e recalçando em si qualquer atributo que os confundissem com o sexo oposto, partem para uma caçada às mulheres como jamais foi vista em nenhuma outra civilização. A fogueira foi o modo encontrado por eles para, atacando, se defenderem. É através da luta sangrenta entre estes dois poderes, o masculino e o feminino, que podemos explicar a caça às bruxas ocorrida entre os séculos XIV e XVIII. Como nos diz Delumeau, "*se o medo da mulher não é*

uma invenção cristã, não resta dúvida que o cristianismo agitou este espantinho até o limiar do século XX". Para compreender as razões para o surgimento da Inquisição e o extermínio de mais de cem mil mulheres queimadas vivas é preciso focar a atenção nas disputas políticas entre clero e nobreza.

Até o final do século VI não havia na Europa um governo realmente unitário, existia apenas um conglomerado de reinos, sendo o desenvolvimento político e econômico de ordem fundamentalmente local. A única instituição européia com caráter universal era a Igreja. Esta, imiscuindo-se cada vez mais nas querelas políticas, caiu nas mãos da nobreza romana. O papa Leão IX (1049-1054) empreendeu uma grande reforma separando a Igreja Romana da Igreja do Oriente. A partir de 1095 tiveram início as Cruzadas, que eram expedições militares realizadas pelos cristãos para recuperar o território de peregrinação conhecido como Terra Santa, que estava sob o controle dos muçulmanos. Neste período, os papas envolveram-se numa disputa pelo poder temporal com os imperadores; de um lado o poder eclesiástico de Roma, de outro o Sacro Império Romano-Germânico. O descontentamento era geral, tanto por parte dos nobres, que se recusavam a submeter-se à elite eclesiástica (este movimento ficou conhecido como a Questão das Investiduras), quanto por parte do povo, subjugado pelos impostos papais. Começou então uma onda crescente de críticas à Igreja por causa da cobiça, da imoralidade e arrogância de sua cúpula. As críticas mais contumazes partiam dos Albigenses e dos Cátaros, que passaram a ser perseguidos sob a acusação de heresia.

Enriquecida pelos crescentes impostos extraídos do povo, bem como pelas doações "oferecidas" pelos nobres, a Igreja lançou-se numa onda febril de construções de catedrais¹ nas grandes cidades européias nos três primeiros séculos deste milênio. Em torno destas catedrais funcionavam escolas sob a denominação de *Studiun*. No final do século XII algumas escolas começaram a ganhar tal prestígio que passaram a se chamar *Studiun gerale*, pois os alunos ali formados poderiam lecionar em qualquer lugar da Europa. O termo **Universidade** foi finalmente adotado no século XIII para designar estas comunidades de mestres e alunos, criadas e reconhecidas através de bula papal.

O predomínio da razão

O século XIII foi o mais profícuo na criação das universidades européias. A maioria delas datam desse período. Em sua origem, as universidades se destinavam ao estudo da teologia, porém, rapidamente elas se tornaram seculares, expandindo seus cursos para outras ciências tais como direito e medicina. O primeiro curso de medicina que se tem notícia é o de Salerno, na Itália, criado no século XI, quando Constantino, o Africano, começou a dar aulas de medicina e cuja fama se espalhou por toda a Europa. O segundo curso mais famoso da Europa foi o de Montpellier, na França, autorizado pelo papa Nicolau IV em 1289.

O século XIII é emblemático no que se refere ao conflito entre o desenvolvimento do conhecimento e a instituição dos mecanismos de repressão, tortura e condenação à morte. Ele ficou conhecido como "O século das

¹ Datas da construção das Catedrais de Compostela 1075-1128; Notre-Dame 1160-1225; Reims 1210-?; Salesbury 1220-1270; Burgos 1222-1260; Colônia 1248-?; Chartres ; Florença 1294-1436.

Universidades"; mas foi igualmente neste século que se deu a criação do Tribunal do Santo Ofício, em 1231, no papado de Gregório IX. Será que é apenas uma "coincidência" a criação de um tribunal especializado em julgar crimes de feitiçaria, magia, bruxaria e heresia no mesmo momento em que foram criados os cursos de medicina e de direito? Desde a mais remota antiguidade, a cura sempre foi exercida pelas mulheres. No momento dos bebês virem ao mundo eles sempre foram aparados pelas mãos de uma outra mulher. Como foi que se deu o rompimento desta tradição? Como foi que o homem, presença "*non grata*" num ambiente de parto foi posteriormente aceito como parteiro?

Será que pode ser considerada somente mais uma "*coincidência*" a obrigatoriedade da clausura para as mulheres, instituída por Bonifácio VII no século XIII através da bula que tem o sugestivo nome de *Periculoso*?¹ Manter as mulheres confinadas atrás das grades dos conventos não foi tarefa fácil, pois as determinações da bula de Bonifácio tiveram que ser posteriormente reafirmadas pelo Concílio de Trento, no século XVI, pela bula *Circa Pastoralis*, uma vez que a *Periculoso* não havia conseguido totalmente seu objetivo.

Foram dois movimentos sincronizados: A criação das universidades, das quais apenas os homens tinham acesso, e a perseguição à mulher. As mulheres foram enclausuradas, perseguidas, torturadas e queimadas vivas, no mesmo momento em que se criavam os primeiros cursos de medicina dos quais elas estavam excluídas. Neles se ensinavam as coisas que, por tradição, eram de domínio feminino. Estes dados são fundamentais para se compreender as origens da perseguição à mulher e ao feminino. O alvo da perseguição promovida na Idade Média não foi simplesmente a mulher, mas os valores femininos, incompatíveis com a proposta de uma sociedade calcada na razão e no individualismo.

Os arquétipos da Grande Mãe e do Pai

A partir dos trabalhos de Carl Gustav Jung os atributos "masculino e do feminino" passaram por uma resignificação. Na verdade, com os conceitos de Anima-Animus Jung restabeleceu a plenitude do Ser em relação aos valores que a cultura incorporou como pertencendo a um ou outro sexo. Indo mais longe que Freud, seu mestre, amigo e finalmente antagonista, Jung afirma que âni^{ma} é a contraparte feminina da personalidade masculina e que âni^{mus} é a contraparte masculina da personalidade feminina.

Esta concepção promoveu duas grandes revoluções: de um lado, provocou o "descolamento" entre o ser e seu atributo, ou seja, "mulher" e "feminino" não são sinônimos, assim como "homem" e "masculino" também não o são. De outro lado, promoveu no ser humano a necessidade do auto-conhecimento através da busca do oposto dentro de si mesmo. As mulheres foram fortalecidas em sua luta contra a dominação masculina e compreenderam muito melhor o lado "masculino" dentro de si mesmas. Contudo, os homens, de início atônitos, muito timidamente passaram a buscar o lado "feminino" dentro de si. Este lado negado, escondido, ou nem mesmo suspeitado sempre existiu dentro de si mesmos, entretanto nunca pode emergir para a consciência.

¹ A obrigatoriedade da clausura foi extensiva a **todas** as ordens monásticas femininas.

Para Jung, os arquétipos da Grande Mãe e do Pai são os dois arquétipos básicos da psique. O arquétipo da Mãe é regido pelo princípio do prazer, da sensualidade e da fertilidade, profundamente relacionados com a natureza e seus ciclos. O arquétipo do Pai é regido pelo princípio da ordem, do dever, da força, do desafio das tarefas, portanto, relacionados com a Lei. Os arquétipos da Alteridade propiciam a diferenciação entre o encontro igualitário do EU com o OUTRO dentro do todo, respeitando suas diferenças. Estes são os arquétipos de toda relação humana polarizada, pois nela a relação Eu-Outro necessita de liberdade de expressão e de igualdade de direitos dentro da qual se vivenciam as diferenças.

As reviravoltas que o mundo dá

Iniciada nos redemoinhos do Renascimento e ampliada pelo ambiente racionalista do mundo civilizado, a era moderna determinou o fim do pensamento mágico, considerado incompatível com o espírito científico. Max Weber caracterizou muito bem este processo de transição, chamando-o de *"desencantamento do mundo"*. O mundo desencantado é aquele que perdeu a confiança no poder sobrenatural. Esse poder sobrenatural é da ordem do feminino, mesmo que esteja nas mãos de um pajé, feiticeiro, xamã ou pai de santo. A sociedade patriarcal demorou alguns milênios para completar a operação de "separação" por sexo e posterior "colagem" dos valores correspondentes a cada um. O produto final é bastante conhecido: mesmo que não o desejasse, o homem foi transformado no "machão" e a mulher na "loira burra". No mundo patriarcal, para ser homem com "H", foi preciso abdicar da sensibilidade. Para ser mulher, foi preciso abrir mão da capacidade de raciocinar.

Felizmente o mundo dá muitas voltas. Às portas do segundo milênio da era cristã, homens e mulheres, cada vez em maior número, se recusam a interpretar o velho script produzido pelo patriarcado. Os homens estão descobrindo que lhes custou muito caro a atitude arrogante em relação à Mãe-Natureza e extensiva à mulher. Dolorosamente, é verdade, os homens estão compreendendo que esta demonstração de poder e de pretensa superioridade só lhe trouxe desvantagens. Pelo seu lado, as mulheres estão conseguindo denunciar o esquema de opressão machista ao qual estavam submetidas. As mulheres foram as responsáveis pelo início desta revolução sem armas, muito mais eficaz na mudança comportamental de homens e mulheres do que outras grandes revoluções. Há que se perguntar: Todos os homens? Todas as mulheres? Evidentemente que não! As mudanças constatadas surgem apenas como prenúncios, como os primeiros raios de luz do amanhecer, antes do despontar do Sol na linha do horizonte.

O Apocalipse

A idéia de final dos tempos através de uma hecatombe universal persegue a humanidade desde o primeiro século da era cristã, quando João Evangelista escreveu o Apocalipse, último livro do Novo Testamento. No capítulo 6, de sua visão apocalíptica do propósito de Deus, João descreve quatro cavalos montados, cujos ginetes simbolizam a **guerra** (o do cavalo vermelho), o **conflito civil** (o do cavalo branco, que, segundo algumas interpretações, viria montado pelo

próprio Cristo), a **fome** (o do cavalo negro) e a morte, ou a **peste** (o do cavalo amarelo).

O Apocalipse foi escrito para preparar os cristãos para a última intervenção de Deus nos assuntos terrenos. Depois dele, recomeçaria uma nova era no mundo, a chamada Era de Ouro. Contudo, antes do seu advento, os males e terrores da ordem mundial se agravariam ao extremo. Efetivamente, tendo chegado ao vigésimo primeiro século da era cristã, a humanidade não tem muito do que se orgulhar, mesmo levando-se em conta todos os avanços produzidos pelo saber científico.

A espera de um cataclismo universal tem sido registrada por todos os povos, de todas as religiões, desde a antiguidade até nossos dias. Para a maioria o Apocalipse significa a destruição total do planeta e da humanidade, para outros, a destruição é a condição necessária para a renovação.

Um novo tempo

As profundas mudanças que estamos presenciando na sociedade contemporânea, dizem os esoteristas, é apenas a ponta do iceberg das imensas transformações provocadas pela proximidade da Era de Aquarius, na qual a humanidade entrará num novo ciclo de prosperidade, de paz, de justiça e de espiritualidade. Se o termo "Nova Era", ou New Age, é relativamente novo, a concepção milenarista da qual ele provém é muito antiga.

No livro *Mil anos de Felicidade* Jean Delumeau diz que, "diversamente do que se afirma, o milenarismo não se refere ao passado, mas ao período imediatamente anterior ao Juízo Final, que se dará com o retorno do Cristo e a instauração do seu reino, verdadeiro paraíso reencontrado, no qual os povos viveriam em perfeita comunidade, livres da dor e do mal, partilhando bens e prescindindo de leis, do Estado e da própria Igreja. Essa crença nasce do Apocalipse de João e de Passagens do Antigo Testamento, como a profecia de Daniel, sobre os cinco impérios que precederiam o reino do Messias. Embora combatida por Santo Agostinho e marginalizada pela tradição oficial da Igreja, essa expectativa de restauração de um *Paraíso Perdido* atua profundamente em toda a história do Ocidente cristão e é especialmente forte no destino dos povos ibéricos e protestantes que colonizaram a América, que é a terra de todas as promessas."

As promessas de uma Era de Ouro podem ser retomadas na mais antiga tradição oriental. Os livros sagrados do Hinduismo afirmam que já houve outras Eras de Ouro, seguidas da existência de sucessivas Era de Prata, Era de Bronze e Era de Ferro. Segundo eles, atualmente estamos vivendo na Era de Ferro, também chamada de Kali Yuga, que é o final de um ciclo e condição necessária para a passagem do planeta Terra e da humanidade para uma dimensão mais evoluída.

Jean Delumeau reconstitui cuidadosamente a gênese do milenarismo, partindo de seus ideólogos, passando pelas ações revolucionárias das modernas utopias políticas, para chegar às concepções esotéricas atualmente denominadas de Nova Era. Esse autor define assim a Era de Aquarius: "Essa era paradisíaca de 2160 anos, tempo que levará o Sol para percorrer a parte do zodíaco denominada de signo de aquarius. A Nova Era se define como um "novo paradigma", isto é, uma nova maneira de ver as coisas e de conceber nossa relação com o universo. Postula que um espírito universal está na origem de todas as coisas

e no centro de todo ser humano. Contesta os ídolos da modernidade, a ditadura da razão e da técnica. Crê no advento próximo de um mundo renovado em que cada ser humano se reconhecerá como um fragmento da consciência cósmica. Deus está em cada um de nós, donde a necessidade da "viagem interior" (Delumeau, 1997).

Para Sri Sathya Sai Baba, místico que atualmente vive na Índia, todas as religiões convergem para uma unidade transcendente, assim como todos os povos convergem para uma humanidade planetária. Ele afirma que: *"Só há uma religião, a religião do amor. Só há uma casta, a casta da humanidade. Só há uma linguagem, a linguagem do coração. Só há um Deus, e Ele é Onipresente"*.

Na concepção esotérica, este ciclo de 25.000 anos que agora se finda foi marcado pelos valores patriarcais e pelo sacrifício¹. Ambos cederão lugar a uma nova Era de Ouro da humanidade, onde a solidariedade prevalecerá sobre a competição, onde não haverá massacres, genocídios, exploração ou qualquer forma de sujeição. Será um mundo onde a tecnologia e a ciência estarão subordinadas à ética, onde a política estará orientada pelo respeito à coisa pública, onde o espiritual estará liberto dos dogmas inventados pelos homens, que servem apenas aos seus espúrios interesses. Enganam-se, porém, aqueles que acham que estas idéias partem apenas dos grupos esotéricos. Muitos cientistas incluíram-nas em suas teses e eles não são poucos.

O retorno da Deusa

As últimas décadas do século XX, final de mais um milênio, trouxeram para a mulher um doce sabor de conquista. Não que os problemas que ela tem enfrentado desde o fundo das eras tenham sido resolvidos. Claro que não! No entanto, a contemporaneidade está forjando uma nova mulher, e certamente um novo homem. Tudo ainda está muito confuso, o velho modelo ainda não foi completamente quebrado, nem o novo despontou em sua plenitude. Mas as experimentações continuam...

Apesar do caos aparente, o balanço do último milênio indica um saldo positivo. A mulher madura passou a controlar melhor seu corpo, sua sexualidade, sua liberdade de escolha, porém as adolescentes ainda estão perdidas com a nova liberdade. A conquista do espaço no mercado de trabalho trouxe independência financeira, mas aumentou o sentimento de culpa das mães em relação à sua menor presença na educação dos filhos e este é um problema ainda não devidamente enfrentado e menos ainda resolvido. Um passo positivo em busca do equilíbrio foi a superação da veemência inicial do feminismo, que focava o homem como o principal inimigo da mulher. Ela descobriu que sua luta é muito maior que a simples libertação da mulher, que sua verdadeira luta pressupõe a construção de um novo homem, de uma nova mulher e de uma outra relação entre os seres humanos, calcada em alicerces mais saudáveis que a posse e a dominação de um sobre o outro. A mulher descobriu que a sociedade patriarcal exacerbou os valores masculinos da competição e da sobrevivência do mais forte ao estender a dominação que exercia sobre o feminino para os homens mais fracos e para os

¹ Na Era de Touro o sacrifício humano era literal. Inúmeras tradições buscavam abrandar a ira divina com sangue humano. Na era seguinte, a Era de Áries, o carneiro passou a ser imolado. Na Era de Peixes Jesus assume o ônus do sacrifício e diz: "Eu sou o cordeiro de Deus". A partir dele o sacrifício passou a ser apenas simbólico.

países mais pobres. Assim, ela descobriu que o maior inimigo não é o homem, mas os valores patriarcais.

Ao sair à luta as mulheres provocaram uma reviravolta nas certezas masculinas. Estas certezas começaram a ser reavaliadas e redimensionadas. Os homens começam a questionar se era realmente vantajoso o lugar que lhes foi atribuído pela sociedade patriarcal.

Há indícios que estamos vivendo uma transição radical de crepúsculo do patriarcado. Está surgindo uma nova consciência planetária com fortes preocupações ecológicas. O feminismo nos tornou conscientes dos valores patriarcais e dos seus efeitos repressivos e perversos sobre o feminino, mais do que simplesmente sobre a mulher. Com sua orientação para o poder e para a subjugação, com ênfase na dominação e na hierarquização, o patriarcado é visto cada vez mais intensamente como algo destrutivo, tanto para os seres humanos quanto para o planeta. O poder masculino de reger o mundo e de dominar a natureza chegou ao ápice em nossa civilização. Diante do atual estágio de devastação não é mais possível separar nossas concepções de "progresso" com as ações destrutivas do planeta. Progresso, em nossa civilização, significa a capacidade de consumir, onde o TER é muito mais importante do que SER. No entanto, é crescente o número de pessoas que já não se dispõem mais a compartilhar esses valores.

A Nova Era se caracteriza pela predominância do feminino, assim como na Era de Peixes predominou o masculino. Na evolução zodiacal a Era da Deusa foi substituída pela Era do Deus único, monoteísta, que agora cede novamente seu lugar à Deusa. O monoteísmo representa tipicamente um Deus que pode existir sozinho, apartado de sua criação. Essa concepção de divindade criou no homem um profundo sentimento de superioridade, que permitiu e justificou sua arrogância e conseqüente dominação em relação à mulher, à Natureza e aos demais homens considerados "mais fracos". A imagem da Deusa, por outro lado, representa a unificação do Uno-Muitos em termos de integração e mútua consubstanciação do Uno-manifesto-nos-Muitos e os Muitos habitando no seio do Uno. Com o renascimento da imagem da Deusa está sendo criado um novo sistema de valores que, certamente, redimensionará as relações entre homens e mulheres, entre a religião e a filosofia, entre a vida social e os sistemas político e econômico. Atualmente, as concepções de "desenvolvimento" e de "progresso", seja de uma pessoa ou de um país, estão diretamente relacionadas com os bens materiais que possui e, no caso dos países, com a capacidade da sua produção industrial. No entanto, muitos são os autores que começam a redimensionar a noção de desenvolvimento, deixando o pólo da produção e (má) distribuição de bens materiais, para considerar o *desenvolvimento e convivência harmoniosa entre os seres humanos* como os melhores indicadores. Utopia? Talvez. Contudo é necessário optar, pois o tempo dos espectadores está rapidamente chegando ao fim.

Referências

- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
 CHEVALIER J, GHERBRANT L. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1996.
 DUBY G. *Damas do século XII: A lembrança das ancestrais*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
 KOLTUV B. *O Livro de Lilith: psicologia em Mitologia*. São Paulo: Cultrix, 1989.
 BYINGTON C. *Malleus maleficarum: o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

ARTIGOS INTERNACIONAIS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES , Nº 3, 03/2008

ESPAÇO SAGRADO X ESPAÇO PARA O SAGRADO

SACRED SPACE X SPACE FOR THE SACRED

Fernando Campos¹

Resumo: Para o homem religioso o espaço não é homogéneo e dessa forma se há espaços considerados sagrados, há outros espaços não sagrados e portanto sem consistência. O espaço sagrado então passa a ser o ponto fixo por onde tudo deve começar, passando do caos à ordem e o ponto fixo torna-se o Centro. O espaço sagrado “é um meio de comunicação com os deuses e a respeito dos deuses. É um lugar de poder divino. Serve como um ícone visível do mundo e, portanto importa uma forma e uma organização aos seus habitantes”. Nos lugares santos e em espaços sagrados encontramos refúgio espiritual, renovação, esperança e paz. Falar de espaço para o sagrado é criar espaço dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um espaço privilegiado para Deus habitar, temos que “arrumar a casa”, para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber. Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram cristificados. Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

Palavras-chave: Espaço sagrado. Lugares santos.

Abstract: To the religious man the consideration of space is not a homogenous one, and therefore while there are areas considered sacred, there are others which are not and thus without consistency. Sacred space thus becomes a fixed point where all must begin, from chaos to order, and this fixed point becomes a centre space. Sacred space is “a means to communicate with the Gods and of Gods. It is a place of divine power. It becomes a visible icon of the world and, therefore serves as a means and an organization for its inhabitants”. Spiritual refuge, renovation, hope and peace can be found at these holy and sacred spaces. When one speaks of sacred space, one is creating space within, in order to allow the sacred to show itself. Man, as a creation of God, is in essence a privileged space for God to live in, and we have to do our housekeeping, so that God can live within us. God is not very demanding, and does not require luxury, but the will to receive Him. For Christians, sacred space is Christ. Everything and everyone were christened. If space is Christ, Christ is space.

Key-words: Sacred space. Holy places.

¹Professor da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Portugal. E-mail: fernando.campos@ulusofona.pt

Introdução

O presente trabalho visa por um lado descodificar a noção de *Espaço Sagrado*, aquilo que este espaço significa para quem o concebe e a relação deste *espaço físico* com outro *espaço criado para o sagrado*.

Espaço sagrado

O homem desde sempre enfrentou o real pela compreensão e conhecimento, exprimindo no fundo os seus medos e incertezas, num mundo complexo e duro. As questões ainda se mantêm, " (...) *de onde viemos? quem somos? e para onde vamos? (...)*", por retórica ou não, ao longo dos tempos têm vindo a ser respondidas, directa ou indirectamente, a cada geração num acumular de experiências, conhecimento e sabedoria, num sentido de se proceder a uma aproximação, à "meta" da verdade.

A pequenez humana, separada da perfeição, encetou os primeiros passos duma longa evolução, num início do qual o homem actual já lhe perdeu o rasto. Interiorizou a ambição e arrogância, e propôs-se garantir a sua própria sobrevivência, segundo uma pertença grandeza, mesmo nas mais mesquinhas ambições, como se revelasse um vazio, dor e sofrimento de algo que perdeu e que pretende recuperar. Todavia no seu meio ambiente natural, no profundo do seu estar, ser e crer, aspira a resolver as tais questões que a própria humanidade se esqueceu, restando apenas continuar na firmeza e esperança, ultrapassando o vazio e a ignorância do presente.

Os factos são inegáveis. O homem é um ser espiritual. No seu interior inteligível e abstracto, sempre mostrou uma essência que não domina, um vazio e uma vontade de preenchê-lo, sobreviver numa ambição de conquista, vencer, construir e destruir, todas as acções têm interpretações positivas e negativas, o verso e o reverso, o que é corpóreo e visível, o materialismo, e o pragmatismo, transferem o homem para a vida tangível e concreta. Em suma, todas as posturas e realizações têm estas duas vertentes, a intangibilidade e a tangibilidade, a espiritualidade e a materialidade, que resultam no concreto em acções e nos levam a prosseguir um caminho.

A primeira condição para se entender as concepções de sagrado e profano é considerar o homem um ser essencialmente religioso para quem Deus não é uma ideia, uma noção abstracta, uma alegoria moral.

A partir dessa primeira premissa é possível entender o papel das religiões em todas as sociedades e o poder que elas exercem sobre a visão de mundo dos diversos grupos sociais. Assim, sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história.

Para o homem religioso o espaço não é homogéneo e dessa forma se há espaços considerados sagrados, há outros espaços não sagrados e portanto sem consistência. O espaço sagrado então passa a ser o ponto fixo por onde tudo deve começar, passando do caos à ordem e o ponto fixo torna-se o Centro.

O reconhecimento da sacralidade de certos locais é fundamental para a construção do sentido da vida por um grupo religioso qualquer.

Ao falar de espaço sagrado tem-se em conta a separação entre aquilo que é exterior a esse espaço, ligado essencialmente ao que é designado como “profano”, aliás é esta separação que legitima a existência delimitada de um e outro espaços.

O espaço sagrado em primeiro lugar não é definido pelo ser humano, “ele é, simplesmente, *descoberto* por ele, ou por outras palavras, o espaço sagrado *revela-se-lhe* sob uma ou outra forma” [Zabatiero JPT. In: Eliade M. Tratado de História das Religiões. p. 295].¹

O espaço sagrado é *construído* sob a orientação da divindade e *consagrado* à mesma.

O espaço sagrado tem como objectivo fundamental recompensar “o desejo experimentado pelo homem de se achar *sempre* e *sem esforço* no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina ou, como diria um cristão, a condição anterior à queda” [Zabatiero JPT. In: Eliade M. Tratado de História das Religiões. p. 308].²

O espaço sagrado “é um meio de comunicação com os deuses e a respeito dos deuses. É um lugar de poder divino. Serve como um ícone visível do mundo e, portanto importa uma forma e uma organização aos seus habitantes” [Zabatiero JPT. Sacred Space. In: Encyclopedia of Religion. Eliade M. (ed.)].³

Nos lugares santos e em espaços sagrados encontramos refúgio espiritual, renovação, esperança e paz.

Vários podem ser os atributos de espaço sagrado, enquanto espaço privilegiado para a reprodução de mitos e símbolos e onde se podem realizar ritos, como por exemplo a escolha do lugar, a orientação e o tipo de construção e a ornamentação interior e exterior desse lugar, criando momentos especiais e de profunda intimidade entre o Homem e a divindade.

Quando desligamos o homem de Deus, desligamo-lo também dos valores que deveriam reger o seu espírito e a sua conduta. Fora de Deus, todos esses valores acabam por se equivaler, o que é o mesmo que afirmar que nenhum tem real e verdadeira consistência e que, por conseguinte com facilidade pode qualquer deles substituir-se por outro menos exigente, ou omitir-se, se as circunstâncias ou vantagens o aconselharem (Rodrigues, 2003. p. 20-21).⁴

Contudo, a sacralidade, hoje, começa a tornar-se uma linguagem incompreendida, distorcida. A relação do homem com o sagrado é mais imposta pelo próprio homem, segundo seus desejos e necessidades, do que pela escuta do sagrado.

Essa sacralidade manifesta-se na própria vontade de Deus, quando por exemplo, Ele diz a Moisés: “tira as sandálias pois o lugar que pisas é sagrado”.

“À primeira vista, falar de “espaços” determinados em relação a Deus poderia gerar qualquer perplexidade. Não está porventura o espaço, tal como o tempo, integralmente sujeito ao domínio de Deus? De facto, tudo saiu das suas mãos e não há lugar onde Ele não se possa encontrar: “Do Senhor é a terra e tudo o que nela existe, o mundo e quantos nele habitam. Ele a fundou sobre os mares e a

¹ Nota do Editor: as inserções bibliográficas paralelas do próprio autor serão citadas entre colchetes.

² Idem, p. 308s.

³ [Júlio Paulo Tavares Zabatiero, op.cit. J.P. Brereton, “Sacred Space”. In M. Eliade (ed). *Encyclopedia of Religion*, vol 12, p. 528.]

⁴ António dos reis Rodrigues, “O Homem e a Ordem Social e Política”, p.20-21.

consolidou sobre as ondas" (Sal 24(23), 1-2). Deus está igualmente presente em todos os cantos da terra, pelo que o mundo inteiro pode considerar-se "templo" da sua presença" [Carta do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação]¹

Templos e casas são fundamentalmente espaços sagrados, uma vez que participam de um espaço diferente do lugar onde se encontram.

O Templo em todas as religiões torna-se o meio de comunicação com o mundo dos deuses. Em contrapartida a casa, cuja função é abrigar o homem, torna-se também um espaço sagrado, pois ao transpor a porta, o limiar, já não é mais casa e sim o lar, local de convivência e privacidade.

Até Jesus Cristo, em todas as religiões, inclusive a judaica, o templo era a casa de Deus ou dos deuses. No Antigo Testamento, havia a convicção de que *Javé* queria habitar com o seu povo (presente na Arca da Aliança ou no templo de Jerusalém). Com Jesus Cristo, passou-se a compreender que Deus não habita em casas feitas pelos homens, mas quer habitar em cada um dos fiéis pela graça e também na Igreja que os une num corpo único, de que Jesus Cristo é a cabeça e o Espírito Santo como que a alma. As Igrejas são lugares onde os cristãos se reúnem "em Igreja".

O primeiro Templo de Jerusalém foi construído por Salomão com grande magnificência, destruído pelos Babilónios (587 a.C.), foi modestamente reconstruído (515 a.C.) pelos Judeus regressados do cativeiro. Mais tarde, o rei Herodes, com o favor romano, iniciou a sua reconstrução grandiosa, que decorreu no tempo de Jesus Cristo, terminando por volta do ano 64, para ser destruído pelos Romanos em 70. Actualmente, no seu lugar estão duas mesquitas muçulmanas.

O culto exclusivo do Templo passou a fazer-se, sem os sacrifícios de animais, na liturgia da Sinagoga (Falcão, 2004. p. 492).²

No caso particular da Arquitectura sacra, encontra "*os actores e um público específico*", podendo extrair conclusões bastante objectivas quanto ao centro do espaço religioso, contrariamente ao passado não se constrói mais "*templos para Deuses*", mas sim para os homens. Assim sublinha-se veementemente a ideia, que os locais de culto religioso terão necessariamente de respeitar os seus líderes e fiéis, mas principalmente de se enquadrarem com seu o paradigma de fé.

Poder-se-á falar de outros espaços sagrados, por exemplo os cemitérios, "a morada dos mortos", à imagem do mundo dos vivos.

Os ritos fúnebres dependem dos costumes das civilizações e nas sociedades urbanizadas e industrializadas, tornam-se cada vez mais um acto social, despido muitas vezes do simbolismo religioso.

A solução de fundar um novo espaço possibilita a continuidade do espaço sagrado distante do mundo profano, mas dentro dele.

O crescimento vertiginoso da cidade deu a oportunidade de se repensar a necrópole e de se projectar campos sagrados, não só distantes dos novos centros, como outra concepção de sepultura, dando a impressão de um local apazível, impessoal, onde os mortos não têm hierarquia, pois, não há túmulos sumptuosos, apenas lápides no chão. O progresso da cidade permitiu a dessacralização da morte, mas não rompeu a ligação dos vivos e seus mortos.

¹ "Carta do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a Peregrinação aos Lugares relacionados com a História da Salvação".

² [Manuel Franco Falcão, "Enciclopédia Católica Popular", Paulinas, p.492].

Espaço para o sagrado

Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram cristificados.

Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

"O que o nosso espírito, quer dizer, a nossa alma, é para os nossos membros, o Espírito Santo é-o para os membros de Cristo, para o Corpo de Cristo, quer dizer Igreja" (Santo Agostinho, Serm. 267,4). "É ao Espírito de Cristo, como a um princípio oculto, que se deve atribuir o facto de todas as partes do Corpo estarem unidas, tanto entre si como com a Cabeça suprema, pois Ele está todo na Cabeça, todo no Corpo, todo em cada um dos seus membros" (Pio XII, encicl. *Mystici Corporis*: DS 3808). "É o Espírito Santo que faz da Igreja o Templo do Deus vivo" (2 Cor 6, 16).

O Cristianismo veio a **revolucionar** o paradigma das **crenças** religiosas. A forma do crente contactar com o Deus único fica demonstrada com a consequência prática na Arquitectura; a **dessacralização** do "**templo**" como a residência de Deus e o convite aos Cristãos a **entrarem** no "**templo**", passando este a albergar a assembleia dos **fiéis**, os filhos de Deus e co-herdeiros de Cristo, contrariando as **restrições da antiguidade** que privilegiava a entrada apenas dos sacerdotes.

Naturalmente para se estudar os espaços e tipologias arquitectónicas, como primeira análise afere-se a nomenclatura, localização e a sua função, mas isto enquadrado numa forma genérica, num quadro em que se reporte a uma época chave que permita a compreensão desses espaços e a sua coerência religiosa.

A tradição e doutrina do Catolicismo Romano evoluíram neste sentido de procurar na congregação dos seus fiéis no contacto com Deus por meio de Cristo. Contudo a sua génese mostra-se ambígua pretendendo uma ligação e/ou uma continuidade através de uma ténue ligação aos traços distintivos que caracterizavam as religiões da antiguidade, através da doutrina da transubstanciação consagrasses os Sacrifícios, o altar, e a veneração dos Santos e os espaços litúrgicos das Igrejas Católicas, sob um fundo numa religião monoteísta.

Os "*Templos*" e as estruturas de poder da antiguidade revelavam-se pela "*sacralização*" da arquitectura, baseando-se numa restrição dos espaços sagrados, diferindo teologicamente das correntes ora do henoteísmo, politeísmo ou monoteísmo. O surgimento de Jesus Cristo alterou os sistemas vigentes, iniciando-se uma nova era histórica marcada pelo triunfalismo das religiões Abraâmicas, e do monoteísmo, transferindo para a Europa actual uma tradição cultural Judaico-Cristã.

De facto foi à própria Igreja que o Dom de Deus foi confiado (...). Nela foi depositada a comunhão com Cristo, isto é, o Espírito Santo, penhor da incorruptibilidade, confirmação da nossa fé e escada da nossa ascensão para Deus (...). Porque onde está a Igreja, aí o Espírito de Deus; e onde o Espírito de Deus, aí a Igreja e toda a graça (Santo Ireneu, Haer. 3, 24, 1).

O Espírito Santo é "o princípio de toda a acção vital e verdadeiramente salvífica em cada uma das diversas partes do Corpo" (Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*: DS 3808). Ele realiza, de múltiplas maneiras, a edificação de todo o edifício" (Act 20, 32) (Catecismo da Igreja Católica, 1993. p. 188).¹

¹ Catecismo da Igreja Católica, p.188.

A Igreja é o templo do Espírito Santo. O Espírito é como que a alma do Corpo Místico, princípio da sua vida, da unidade na diversidade e da riqueza dos seus dons e carismas (Catecismo da Igreja Católica, 1993. p. 189).¹

A Igreja é, na humanidade e no mundo, o sacramento do amor de Deus e, por isso mesmo, da esperança maior, que activa e sustém todo o autêntico projecto e empenho de libertação e promoção humana.

É, no meio dos homens, a tenda da companhia de Deus – “o *tabernáculo* de Deus com os homens” (Ap.21,3) – de modo que o homem não se encontra só, perdido ou transtornado no seu empenho em humanizar o mundo, mas encontra amparo no amor redentor de Cristo.

Neste sentido, falar de espaço para o sagrado é criar espaço dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um espaço privilegiado para Deus habitar, temos que “arrumar a casa”, para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber.

O único mobiliário que o nosso coração deve ter, passa pela caridade, que é o vínculo do próprio amor que é em si mesmo o próprio Deus. “O amor cresce através do amor. O amor é “divino”, porque vem de Deus e nos une a Deus, e, através deste processo unificador, transforma-nos em um Nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja “tudo em todos” (1 Cor 15,28)(Bento XVI, 2006).²

É através do Espírito Santo que esta comunicação se opera.

O “*Homem é o espaço*” onde o contacto com o sagrado se dá na maior e perfeita intimidade, no qual no segredo do espaço interior do Homem, a comunhão com o divino assume proporções mais profícuas.

Conclusão

Falar de espaço, enquanto lugar, assume uma dimensão maior, quando adjectivado como sagrado.

O Templo em todas as religiões torna-se o meio de comunicação com o mundo dos deuses. Em contrapartida a casa, cuja função é abrigar o homem, torna-se também um espaço sagrado, pois ao transpor a porta, o limiar, já não é mais casa e sim o lar, local de convivência e privacidade.

Por outro lado, falar de *espaço* para o sagrado é criar *espaço* dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um *espaço* privilegiado para Deus habitar, temos que “*arrumar a casa*”, para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber.

O Homem é o *espaço* onde o contacto com o sagrado se dá na maior e perfeita intimidade, no qual no segredo do espaço interior do Homem, a comunhão com o divino assume proporções mais profícuas.

¹ Idem, p.189.

² Bento XVI, “Carta Encíclica Deus é Amor”, p.35.

Que espaço crio eu para Cristo?
Será que a minha vida está tão cheia que não há *espaço* para Cristo?
Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram *crisificados*.
Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

Referências

- Almeida JF de. *Bíblia Sagrada*. Lisboa: Sociedade Bíblicas Unidas, 1975. ed. rev. corr.
Bento XVI Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Prior Velho: Secretariado Geral do Episcopado. Paulinas Editora, 2006.
Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.
Falcão MF Bispo Emérito de Beja. *Enciclopédia Católica Popular*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2004.
Rodrigues A dos R. *O Homem e a Ordem Social e Política*. Cascais: Principia, 2003.

O ISLÃO NEGRO: AS ABORDAGENS COLONIAIS DO ISLÃO NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

BLACK ISLAM: COLONIAL ISLAMIC APPROACHES ON NORTHERN MOZAMBIQUE

Liazzat J. K. Bonate¹

Resumo: Comparativamente à pesquisa sobre o Islão em outras partes de África, pouca atenção tem sido dada a este assunto em Moçambique. Durante todo o período colonial, os portugueses executaram políticas diversas em relação ao Islão e os muçulmanos, mas a sua abordagem permaneceu distintamente orientalista. À semelhança dos franceses na África ocidental, os colonialistas portugueses desenvolveram a noção do *Islão Negro*, enfatizando que o Islão no norte de Moçambique era particularmente flexível à cultura africana, sendo sincrético ou misturado com as superstições Africanas, tais como o fetichismo e a mágica, e por isso, não era um Islão “verdadeiro”. A abordagem orientalista é um dos legados mais persistentes do colonialismo em Moçambique, que ainda continua a exercer uma influência significativa sobre a academia pós-colonial.

Palavras-chave: Islão, África, Moçambique.

Abstract: Compared to researches about Islam in other parts of Africa, little attention has been given to this matter in Mozambique. During all colonial period, Portuguese carried out various politics related to Islam and Muslims, but its approach remained plainly orientalist. Similarly to France in Western Africa, Portuguese colonists developed a notion of Black Islam, putting emphasis on Islam in northern Mozambique as specially flexible to African culture, syncretic or mixed with African superstitions like fetishism and magic, following that it was not “true” Islam. Orientalist approach is one of the most persistent legacies in Mozambique, still exercising a significant influence on post-colonial academy.

Key-words: Islam, Africa, Mozambique.

Introdução

Até ao fim do século dezenove, o impacto colonial português no norte de Moçambique, sobretudo nos assuntos internos africanos, e no que concerne às práticas e concepções islâmicas, não era muito visível nem abrangente. A partir da “ocupação efectiva”, os portugueses enfrentaram uma resistência generalizada de largas áreas dominadas por muçulmanos africanos. Foi a partir desta época que os colonialistas começaram a tecer as suas considerações sobejamente orientalistas a respeito do Islão nesta região.

De acordo com Edward Said, o orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção epistemológica e ontológica entre o ocidente europeu e o Outro que é não-europeu (Said, 1995). Os orientalistas concebem do Islão como

¹ Professora da Universidade Eduardo de Mondlane em Maputo, Moçambique. E-mail: liazbonate@hotmail.com

um dos "factos orientais", que faz parte da natureza e da essência das pessoas que vivem dentro das estruturas rígidas de Oriente, sobretudo no Médio Oriente e na África de Norte (Gilsenan, 1982, p. 19). No pensamento orientalista, o dito Islão "verdadeiro", "puro", singular e monolítico encontra-se somente nestas regiões e corresponde aos princípios ditos "clássicos" elaborados pelos *'ulama* ([Ar.,] os estudiosos islâmicos) "ortodoxos" medievais. (Said, 1995, p. 159-161, 278-300; Gilsenan, 1982, p. 19-21). O Islão existe enquanto uma reafirmação contínua destes princípios, e todas as concepções da prática e do discurso islâmico que não correspondem a este ideal clássico são vistos como anomalias ou desvios ilícitos. Partindo deste pressuposto, o Islão em África encontra-se não somente longe do centro e da essência "ortodoxa", mas aparece frequentemente como uma aberração, um tipo especial, um "Islão Negro" ou "Africano". Os conquistadores da "ocupação efectiva", a citar Ernesto Jardim de Vilhena e Pedro Massano de Amorim como exemplos, enfatizavam também que no norte de Moçambique, o Islão não era nem "puro" nem "verdadeiro", mas misturado com as "superstições grosseiras" e práticas derivadas da cultura africana (Amorim, 1910, p. 98; Vilhena, 1905, p. 55-56). A ideia do *Islão Negro*, que prevaleceu e se reflectiu nas políticas coloniais durante o século vinte é o foco do presente trabalho.

O Islão no norte de Moçambique

Quando os portugueses chegaram à costa moçambicana nos séculos quinze e dezasseis, notaram que os africanos partilhavam a identidade, a língua e a cultura com os outros povos Swahili da região leste africana, e que estavam igualmente estabelecidos nas redes económicas que abrangiam a costa a partir da Kenya até Inhambane no sul de Moçambique (Prestholdt, 1998). O Islão também era uma tradição regional Swahili que incorporava a cultura costeira da África e as influências das regiões do oeste do Índico, tais como Hadramawt no sul do Iémen. Esta tradição do Islão manteve-se no norte de Moçambique até aos meados do século dezanove, quando o envolvimento da região no comércio internacional de escravos e os movimentos migratórios dos povos do interior do continente impulsionaram a sua expansão para o hinterland. Foi neste período que o Islão foi adoptado, sobretudo, pelos líderes das chefaturas (Bonate, 2006, p. 139-66). Os chefes tradicionais, através de laços de parentesco mútuo e matrilinear e seu controlo dos territórios formaram uma rede de esclavagistas (os *Maca*, muçulmanos e "civilizados") contra aqueles que se tornaram alvo da escravidão (os *Macua* e os *Lomwe*, os "selvagens", "não-muçulmanos", os "não-civilizados").

Na prática isto significava que, apesar da expansão do Islão supostamente patrilinear, os Shirazis da costa assim como os chefes tradicionais africanos do interior mantiveram-se matrilineares porque eram donos dos territórios/terras e intermediários entre os espíritos da terra e dos antepassados cuja concepção se baseava numa ideologia matrilinear. (Zimba, Alpers & Isaacman, 2005, p. 195-219). Com a expansão do Islão, os novos peritos rituais, tais como os *mwálimu* e os *sharifu* também se expandiram para o interior do continente. O poder destes intelectuais era fundamentado num conhecimento religioso islâmico, em particular do *kitabú* (vernáculo local que significa 'o livro' do árabe e KiSwahili, ou o *al-Qur'ao*). Este poder tinha um carácter esotérico, pois, os seus detentores lidavam com o

mundo espiritual e mágico invisível. Os novos intelectuais acumularam as tarefas e os conhecimentos dos curandeiros tradicionais, dos *m'kulukwana*, que eram detentores dos conhecimentos espiritual e ritual tradicional, das genealogias das linhagens reinantes locais e do ambiente físico, e cujas principais tarefas eram de lidar com o mundo espiritual e garantir a protecção e o bem estar para o seu povo e a sua terra. Este tipo de conhecimento só podia ser transmitido dum mestre individual a um discípulo.

A conversão dos africanos ao Islão transformou, deste modo, as suas percepções do mundo espiritual, que agora vinha a conter os espíritos ditos *muçulmanos*, tais como os *sheitani*, os *majinni* e os *mala'ica* juntamente com os espíritos *não-muçulmanos* antigos. A situação dos muçulmanos do norte de Moçambique era similar a este respeito à de outras sociedades Swahili na costa da Kenya e Tanzânia e nas Ilhas Comoros (Powels, 1987, p. 86-95). Como no norte de Moçambique, nestas sociedades a distinção entre o curandeiro tradicional (o *waganga* em KiSwahili) e o *mwalimu* era ilusória. Os conhecimentos e a preparação destes dois grupos interligados reflectiram a sua pertença à classe dominante e tinha por objectivo manter o *status quo* sócio-político destas classes (Powels, 1987, p. 86-95).

No norte de Moçambique, a transformação do *m'kulukwana* das linhagens reinantes em *mwalimos* serviu para o fortalecimento dos poderes e da legitimidade dos chefes tradicionais, cujo sucesso político e económico assinaláveis podiam ser percebidos por africanos ordinários como uma manifestação convincente da força espiritual e mágica do Islão. O Islão no norte de Moçambique no fim do século dezanove desenvolveu-se assim, num Islão das elites africanas, como também num Islão que Randall L. Pouwels chama do "estilo *walimu*." (Powels, 1987, p. 95).

Esta situação alterou-se no início do século vinte com a chegada de duas confrarias islâmicas Sufi ([Ar.,] sing., *tariqa*; pl., *turuq*) provenientes de Comoros (a Shadhuliyya Yashrutiyya em 1897) e do Zanzibar (a Qadiriyya em 1904/5) à Ilha de Moçambique, no meio de turbulências sócio-políticas da "ocupação efectiva" (Carvalho, 1988, p. 59-66; Branquinho, 1969, p. 358). As confrarias trouxeram uma nova concepção da autoridade religiosa que contrastava com a já existente que ligava a autoridade islâmica com a chefia tradicional africana. A liderança das confrarias (Ar., *khalifas*) se concentrava na piedade, nos estudos religiosos ([Ar.,] *'ilm*) e nos conceitos de *silsila/isnad* ([Ar.,] a suposta cadeia espiritual que ligava os actuais líderes das confrarias com os fundadores das mesmas, e por último, com o Profeta Muhammad), que em principio, não requeriam duma aliança entre as lideranças político-económicas e religiosas. Os conflitos entre os dois tipos da autoridade islâmica não tardaram a surgir, mas porque as confrarias apareceram como reformadores legítimos do Islão, as linhagens reinantes acabaram por se apoderar da sua legitimidade a partir dos anos de 1930 (Branquinho, 1969, p. 32-33, 123-24, 154, 276, 267, 274).

Quando os colonialistas falavam do *Islão Negro*, eles se referiam a esta continua convivência simbiótica da cultura africana com o Islão idealizado pelos europeus como um equivalente dos ideais clássicos medievais no Médio Oriente no seu estado mais puro e primordial. A história do norte de Moçambique revela, no entanto, que o Islão sempre foi o domínio africano, porque os agentes de islamização e os seus principais actores eram os africanos. Por esta razão, o Islão tornou-se a parte orgânica do tecido holístico sócio-económico, político e cultural

africano, que enquadrava o mundo de espíritos de antepassados e de natureza que os rodeava. Os muçulmanos africanos continuamente se engajaram nos debates internos, regionais e globais acerca da natureza da autoridade religiosa e da "ortodoxia" ao longo dos séculos.

Políticas coloniais em relação ao Islão no norte de Moçambique

O *Estado Novo* (1926-74), associado a um nacionalismo intenso, começou a implementar uma política de *portugalização* dos seus sujeitos coloniais africanos com vista a transformá-los em cidadãos portugueses, falantes da língua portuguesa e aderentes a cultura portuguesa (Cahen, 2000, p. 311-13). Para o *Estado Novo*, o catolicismo era um símbolo crucial da identidade nacional portuguesa, e, entre 1930 e 1950 a Igreja Católica foi atribuída um papel de *nacionalização* das colónias. Como resultado, em 1930, a educação dos africanos passou para as mãos das missões católicas, e em 1940, o *Estado Novo* assinou a *Concordata* com o Vaticano, seguido pelo *Estatuto Missionário* em 1941 (Cahen, 2001, p. 65-66, 81-99).

Como os seus antecessores, os oficiais coloniais dos anos de 1930 e 1940, tais como, os Inspectores Administrativos Hortênsio Estêvão de Sousa e Manuel Metello, mantiveram a ideia do *Islão Negro* no que concerne o norte de Moçambique (Sousa, s/d, p. 752, caixa 77; Metello, s/d, p. 65, caixa 2136) A ideia de que este Islão era "superficial" contribuiu para que os portugueses acreditassem que o avanço das escolas católicas inevitavelmente resultaria num desencanto natural e contínuo do Islão pelos africanos (Sousa, s/d, p. 752, caixa 77; Metello, s/d, p. 65, caixa 2136) Entretanto, a implantação das escolas missionárias não teve o efeito esperado, visto que embora por outras razões, o Islão em Moçambique teve uma expansão considerável entre 1930 e 1950 (Monteiro, 1993, p. 9). Ao mesmo tempo, as crianças muçulmanas frequentavam as escolas e as *madrassas* e muitos muçulmanos mantiveram os filhos longe das escolas católicas onde poderiam ser obrigadas a aprender a fé crista, batizados e ainda ser atribuídos nomes cristãos sem o consentimento dos pais.

A partir de 1950, até o fim do colonialismo, a influência da escola francesa do *Islam Noir* nas abordagens portuguesas foi cada vez mais perceptível (Harrisson, 1988, p. 2-4, 99-103, 116-17; Brenner, 2001, p. 154-55, 164). Os principais pesquisadores do Islão em Moçambique nesta época, tais como Fernando Amaro Monteiro e Frederico José Peirone licenciaram-se nas universidades franceses, enquanto que A. J. de Mello Machado reconheceu inequivocamente que o *Islão Negro* português foi derivado da experiência francesa na África (Machado, 1970, p. 249). "Os oficiais franceses nesta região acreditavam que o "verdadeiro" Islão era de facto uma religião "branca", Árabe, frequentemente fanática e "nómada", enquanto que em África o Islão era "negro", "heterodoxo", "sincrético," tolerante, e englobava as "tradições" africanas (Harrisson, 1988, p. 2-4, 99-136; Brenner, 2001, p. 154-55, 164).

Tal como os franceses, os portugueses pensavam que o Islão foi trazido e imposto aos africanos por grupos de muçulmanos asiático (Harrisson, 1988, p. 4, 103; Branquinho, 1969, p. 415-27; Machado, 1970, p. 250-53). Os persas, árabes e indianos, todos presumivelmente vindos das regiões onde o Islão "ortodoxo" era corrente foram creditados pela Islamização do Moçambique. Os portugueses

achavam que estes asiáticos se implantavam na costa, a partir da qual implementavam actividades "missionárias" "evangelizando" os africanos, que por seu turno, aceitaram o Islão por causa de "maleabilidade" deste, que lhe fez acessível ao "carácter africano". A tal "maleabilidade" alegadamente resultou numa "mescla" "biológica" e "espiritual" entre os africanos e asiáticos. "José Alberto de Mello Branquinho, por exemplo, descreve esta mescla nos seguintes termos: "a primeira foi uma mistura física, harmoniosa" quando os Árabes, os Indianos e os Persas casando as mulheres africanas, "criaram uma raça nova e melhorada." (Branquinho, 1969, p. 415-22). A segunda foi uma "miscigenação espiritual", quando o Islão "ortodoxo" foi "sincretizado" com "os costumes" e "as tradições" africanas (Branquinho, 1969, p. 415-22). Nesta perspectiva, os "missionários estrangeiros" Islâmicos supostamente tiveram sucesso porque sabiam como "explorar as fraquezas psicológicas dos negros" que acabavam por adoptar o Islão para fins de mobilidade social e prestígio do que propriamente por fé. O Islão resultante era um "Islão Moçambicano", uma representação local do *Islão Negro*, que era "superficial", "bastardo" e "ignorante".

Como os franceses, os portugueses acreditavam que os africanos adoptaram apenas as características externas, instrumentais e de entretenimento da cultura muçulmana porque eram incapazes de compreender os níveis espirituais e intelectuais do "verdadeiro" Islão. Carecendo numa agência histórica independente e incapazes de gerar concepções, significados e usos próprios, os africanos eram percebidos apenas como recipientes passivos das ideias alheias.

Do ponto de vista dos franceses como dos portugueses, o Islão rivalizava a civilização europeia. Os africanos, vistos como criaturas menores e "naturais" situadas nas fileiras inferiores do escalão evolucionista, de ponto de vista dos colonialistas, podiam ser facilmente desorientados pelos elementos muçulmanos estrangeiros, que lhes ofereciam maneiras de se "civilizarem" através do Islão ao invés da cultura europeia.

Portugal continuou sendo a única potência colonial europeia que insistiu na manutenção das suas colónias depois da Segunda Guerra Mundial. A seguir a Conferência de Bandung em 1955, a elite portuguesa política e sobretudo Adriano Moreira, o académico e director do *Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarinas*, que foi o Ministro do Ultramar em 1961-62, gradualmente adoptou o *luso-tropicalismo* do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987) (Souto, 2003, p. 89-93, 103; Vakil, 2003, p. 269-73). Os estudos efectuados pelos investigadores do seu *Instituto*, tais como José Júlio Gonçalves e Frederico José Peirone, desenvolveram ainda mais o conceito do *Islão Negro* através do trabalho etnográfico. Eles, no entanto, focaram a geopolítica islâmica e a influência do Islão "não-africano" nas colónias portuguesas, e a sua principal preocupação era de neutralizar estas tendências e travar a islamização "de-europeizante" dos africanos.

A seguir a *Reforma Administrativa Ultramarina* em 1961, o desafio para os portugueses, como assinala AbdoolKarim Vakil, era reconhecer o Islão, em particular em África, como uma religião e os muçulmanos como cidadãos portugueses (Vakil, 2003, p. 272). Enquanto lidava com estas questões, Portugal se viu obrigado a deparar-se com o crescente movimento pela libertação e independência em África, que no norte de Moçambique, para além de Planalto de Mueda e dos Makondes, envolvia proporções significativas das regiões predominantemente muçulmanas.

Este factor serviu como um ponto de viragem nas politicas portuguesas em relação ao Islão entre 1965 e 1974.

Em 1961, o estado português criou uma filial dos serviços secretos chamado Serviços para a Centralização e Coordenação da Informação (SCCI), com objectivo de centralizar, coordenar, estudar, interpretar e distribuir o conhecimento e a informação sobre a politica, a administração e a defesa dos seus territórios ultramarinos (Souto, 2003, p. 311-14; 364-65). O SCCI concentrou-se na análise sócio-política global das situações coloniais a partir de estudos produzidos por sectores específicos, tal como militares, administradores locais e a polícia secreta portuguesa denominada PIDE (Polícia Internacional para a Defesa do Estado) criada em 1954 e a DGS (Direcção Geral da Segurança). A DGS e a PIDE foram fundidas e formaram a DGS/PIDE em 1969.

As estratégias elaboradas pelos SCCI para Moçambique (SCCIM) como uma resposta à participação dos africanos em geral e dos muçulmanos do norte do país em particular, na luta de libertação, tiveram quatro aspectos: social, político-administrativo, militar e psicológico, sendo o aspecto psicológico o mais importante (Monteiro, 1993, p. 275-76; 278-79). Em 1965-1967, a PIDE começou uma operação de brutal supressão dos africanos envolvidos nos movimentos da libertação. Simultaneamente, os SCCIM começaram a primeira fase da acção psicológica que era de colectar os dados acerca de líderes muçulmanos. Foi neste momento que os portugueses descobriram que a mobilização entre os muçulmanos era feita pela liderança islâmica com laços de parentesco mútuo e com ligações familiares e religiosas com os muçulmanos de Tanganyika, onde se situava o comando dos movimentos. Os SCCIM também esclareceram que a maioria, se não todos os muçulmanos africanos nos três distritos do norte de Moçambique, incluindo Niassa, Cabo Delgado e Moçambique (agora províncias de Nampula, de Niassa e de Cabo Delgado) aderiram às confrarias Sufi ligadas ao mundo Swahili e às Comoros (Branquinho, 1969, p. 341-405; Monteiro, 1993, p. 96-97; 249; 295).

José Alberto de Melo Branquinho e especialmente Fernando Amaro Monteiro eram responsáveis pela delineação das politicas portuguesas em relação ao Islão em Moçambique entre os anos de 1967 e 1974. Um dos principais objectivos destas politicas era a *portugalização* do Islão em Moçambique que como nos anos 1930 e 1950 significava isolar o *Islão Negro* das influências "de-nacionalizantes" do Islão "estrangeiro" que provinha da África do Leste e do Sul, da Índia, e do mundo árabe, mas desta vez, sem tentar eliminar o Islão por completo ou substituí-lo pelo Cristianismo. Por estas razões e também para enfrentar o alastramento de movimentos de libertação que ocorriam no norte de Moçambique, onde os muçulmanos na sua esmagadora maioria representavam o *Islão Negro*, os portugueses optaram por apoiar e manifestar a sua protecção aos muçulmanos Sufis em contraste com os *Wahhabis*, que também tentaram tirar as vantagens das viragens politicas do poder colonial em relação ao Islão e os muçulmanos.

Os *Wahhabis* ou os *Ahl al-Sunna* é um grupo de muçulmanos que se formaram no seminário islâmico de *Dar Ul-Ulam* em Deoband, Paquistão ou nas universidades islâmicas da Arábia Saudita (mais tarde, de outros países árabes também), e que possuíam uma ideologia islamista, purificadora e reformista. Os primeiros *Wahhabis* emergiram em Moçambique nos finais dos anos 1950 e no início dos anos de 1960. À semelhança dos europeus coloniais, eles também atacaram o *Islão Negro*, pois, a sua posição em relação ao Islão no norte de Moçambique

representava uma espécie de orientalismo inverso, porque embora eles fossem manifestamente anti-ocidentais e muçulmanos, usavam os argumentos similares a dos orientalistas europeus acerca da "verdadeira essência do Islão". Entre os *Wahhabis*, o mais controverso era Abubacar Musa Ismael 'Mangira' que terminou o curso de *Shari'a* na Universidade de Medina e voltou à Moçambique em 1964 (Monteiro, 1993, p. 413).

Embora já existissem conflitos entre os *Wahhabis* e a liderança islâmica do norte antes dele, foi o 'Mangira' que mais os desafiou (Monteiro, 1992, p. 413). Em breve, estes conflitos evoluíram em confrontações directos, em particular em 1971, quando o Shaykh Abubacar 'Mangira' ridicularizou publicamente os eminentes *khalifas* das confrarias do norte durante a visita destas a Lourenço Marques, chamando-lhes ignorantes e proponentes da *bid'a* ([Ar.,] inovação ilícita na religião islâmica).

A *portugalização* do Islão também significou estender o controlo do estado sobre os muçulmanos através da criação duma organização islâmica local, que seria independente e autónoma dos centros da autoridade religiosa fora de país. A partir daí, os SCCIM tentaram criar um comando central dos *turuq* em Moçambique, do qual podia ser extrapolado uma organização nacional do Islão. No entanto, revelou-se que cada *tariqa* tinha uma existência quase autónoma e os seus líderes denominados *khalifas*, não estavam dispostos a obedecer alguém de outro *tariqa*. Depois de não ter conseguido unir os *turuq* em uma única organização e identificar um *mufti* a nível nacional, Monteiro concentrou-se na criação duma organização islâmica totalmente nova, que inicialmente chamou de *ijma* mas rebaptizou mais tarde, por *Concelho de Notáveis* (Monteiro, 1993, p. 309-11). Apesar dos seus esforços, Monteiro não conseguiu lançar este *Conselho*.

Outras formas de *portugalização* incluíram a introdução da língua portuguesa como a língua do Islão, primeiramente através da tradução dos textos islâmicos-chaves para português e incentivo da instrução *Qur'ânica* e dos serviços religiosos em língua portuguesa (Monteiro, 1993, p. 97-99; 244). Mas estas políticas também foram pouco eficazes.

Entre 1968 e 1972, os SCCIM promoveram outra fase da acção psicológica que visava a projecção do poder colonial como o protector do Islão, manifestando o seu respeito público aos seus líderes, patrocinando *hajj* ([Ar.,] peregrinação a Meca) e a construção das mesquitas, marcando a presença de oficiais portugueses nas festas religiosas Islâmicas, e falando para comunidade através da rádio e outros meios da comunicação (Monteiro, 1993, p. 306). Esta fase da acção psicológica de SCCIM teve mais êxito não somente porque a sua execução era relativamente cuidadosa mas, também por causa dos conflitos internos nos movimentos de libertação, envolvendo as contradições de carácter étnico e regional. A adopção de Marxismo secularista pela Frelimo afectou de algum modo o apoio muçulmano ao movimento. Mesmo assim, a esmagadora maioria dos muçulmanos do norte de Moçambique continuou activamente a aderir ao movimento e a jogar um papel crucial na sua expansão e posterior êxito.

Conclusão

Durante o século vinte, o colonialismo português em Moçambique executou diversas políticas em relação ao Islão e aos muçulmanos, que variaram entre as

hostilidades iniciais do período da “ocupação efectiva” à “nacionalização” através da educação católica dos anos de 1930 e 1950. As políticas superficialmente amigáveis e mais informadas da última década da era colonial foram ditadas primeiramente por uma necessidade de neutralizar o avanço de movimentos da libertação no norte de Moçambique. Apesar desta variedade de políticas, as abordagens portuguesas do Islão nesta região prevaleceram distorcidamente orientalistas. Como as outras potências colonialistas europeias em África, os portugueses conceberam o Islão “verdadeiro” como uma “essência ortodoxa oriental”, que alegadamente foi elaborada e permaneceu inalterada desde a época da sua revelação na Arábia medieval. As concepções e práticas Islâmicas africanas foram comparadas desfavoravelmente a esta “essência”, o que conduziu os colonialistas europeus a vê-las como uma aberração peculiar para os *negros*, ou seja, uma manifestação do *Islão Negro*.

Referências

- Amorim P M de. *Relatório sobre a ocupação de Angoche: operações de campanha e mais serviço realizados, anno 1910*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1911
- Bonate L J K. *Matriliney, Islam and gender in Northern Mozambique*. Journal of Religion in Africa. 2006;36:2.
- Branquinho J A G de M. Relatório da prospecção ao distrito de Moçambique (um estudo de estruturas hierárquicas tradicionais e religiosas, e da sua situação político-social). Nampula, 22 Abril 1969. In: Freire, F da C. *Prospecção das forças tradicionais – distrito de Moçambique, província de Moçambique*, SCCI, Secreto. Maputo: arquivo histórico de Moçambique. Secção Especial n 20, Cotas S.E., 2 III P 6, Portugal, Lourenço Marques: (s/c), 30 Dezembro 1969.
- Brenner L. *Controlling knowledge: religion, power and schooling in a West African Muslim society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Cahen M. L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974, I - Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1961). *Cahiers d'études africaines* 2000;158, XL (2).
- Carvalho A P de. *Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique*. Arquivo. N.º 4, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Março/1988.
- Chanfi Ahmed A. *Ngoma et mission islamique (da'wa) aux comoros et en afrique orientale: une approche anthropologique*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Gilsenan M. *Recognizing Islam: religion and society in the modern Arab world*. New York: Pantheon Books, 1982.
- Gonçalves J J. O mundo árabe-islâmico e o ultramar português. *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*. No 10. s/c: Centro de Estudos Políticas e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar. Ministério do Ultramar, 1958.
- Harrison C. *France and Islam in West Africa, 1860-1960*. London: Cambridge University Press, 1988.
- Machado, A J de M. *Entre os macuas de Angoche: historiando Moçambique*. Lisboa: Prelo, 1970.
- Metello M. *Relatório da inspecção ordinária ao distrito de Cabo Delgado, feita pelo inspector administrativo, Manuel Metello, período 1944-1952, circunscrição da Quissanga*. s/c: Arquivo Histórico de Moçambique. Fundo do Governo-Geral. Caixa 2136. s/d.
- Monteiro F A. *O Islão, o poder, e a guerra: Moçambique 1964-74*. Porto: Ed. Universidade Portucalense, 1993.
- Peirone F J. A tribu ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica. *Estudos Missionários*. No 1. Lisboa: Centro de Estudos Missionários, Junta de Investigação do Ultramar, 1967.
- Pouwels R L. *Horn and crescent: cultural change and traditional Islam in East African coast, 1800-1900*. London: Cambridge University Press, 1987.
- Prestholdt J G. *As artistry permits and custom may ordain: the social fabric of material consumption in the swahili world, circa 1450 to 1600*. Pas Working Papers No 3. Evanston: Northwestern University, 1998.
- Said E W. *Orientalism: western conceptions of the Orient*. London: Penguin Books, 1995. 5 ed
- Silva, T C e. *Protestant churches and the formation of political consciousness in southern Mozambique (1930-1974)*. Basel: P. Schlettwein Publishing, 2001.
- Sousa H E de. *Relatório da inspecção ordinária ao distrito de Nampula da província do Niassa*. Vol. 4. Circunscrição de Nacala. p. 752. s/c: Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo ISANI, Caixa 77. s/d.

Souto, A M de M P N e. *A administração colonial portuguesa em Moçambique no período de Marcelo Caetano (1968-1974). Mecanismos e relações de poder*. [tese de doutorado]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003.

Vakil AKarim. Questões inacabadas: colonialismo, islão e portugalidade. In: Ribeiro MC, Ferreira AP (Eds.). *Fantasma e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 2003.

Vilhena E J de. *Companhia do Niassa. Relatórios e memórias sobre os territórios pelo governador*. Lisboa: Typographia da "A Editora", 1905.

Zimba B, Alpers E A, Isaacman A (Eds.) *Slave routes and oral tradition in Southeastern Africa*. Maputo: s/ed, 2005.

INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

Religare – Revista de Ciências das Religiões publica debates, revisões e resultados de investigações sobre um tema específico considerado relevante para a divulgação acadêmica e promoção científica que contribuam para o campo das Ciências das Religiões, através de artigos de discussão e análise, mesmo que não versem sobre o assunto do tema central do número da revista em questão. A revista, de periodicidade semestral, tem como propósitos enfrentar os desafios e buscar a consolidação das Ciências das Religiões como objeto de estudo válido e cientificamente lícito, como necessidade premente, legítima e incentivadora para o surgimento de novos paradigmas para abordagens científicas sociais, médicas e filosóficas.

A Revista Religare aceita trabalhos para as seguintes seções (os conceitos, opiniões e conclusões expressos, bem como a exatidão e procedência das citações e referências são de responsabilidade dos autores):

- 1) **Editorial:** responsabilidade do(s) editor(es). Máximo de 1.200 palavras.
- 2) **Artigo:** resultado de pesquisa de natureza empírica, experimental ou conceitual – máximo de 7.000 palavras (notas de rodapé inclusas na contagem).
 - * *Resumo:* máximo de 200 palavras, mais 3 a 5 palavras-chave. Deve explicitar o objeto, objetivos, método, abordagem teórica e resultados (ou conclusões) do estudo ou investigação. É importante manter a clareza e objetividade na redação do resumo, despertando o interesse do leitor pelo manuscrito, e a pertinência das palavras-chave, que contribuirão para a indexação múltipla do trabalho e facilidade de acesso nas pesquisas futuras de outros cientistas.
 - * *Ilustrações:* máximo de 5 tabelas, quadros e/ou figuras, no total.
- 3) **Resenha:** crítica de livro relacionado ao campo temático das Ciências das Religiões, publicado nos últimos 4 anos – máximo de 1.200 palavras.
- 4) **Debate (Interfaces)** – artigo teórico acompanhado de cartas críticas assinadas por autores de diferentes instituições, convidados pela Editoria, seguidas de resposta do autor principal – máximo de 6.000 palavras.
- 5) **Fórum (Interfaces)** – publicação de dois a três artigos coordenados entre si, versando sobre tema de interesse atual – máximo de 12.000 palavras no total.
- 6) **Revisão (Interfaces)** – crítica da literatura sobre temas pertinentes às Ciências das Religiões – máximo de 7.000 palavras.
- 7) **Cartas** – crítica a artigo publicado em fascículo anterior da Religare ou nota curta, relatando observações de campo ou laboratório – máximo de 1.200 palavras.

O limite de palavras considera texto, notas de rodapé e referências bibliográficas somados. Resumo, abstract ou resumé, folha de rosto e ilustrações são contados à parte.

Normas para aceitação de material para publicação

Serão aceitas contribuições em português, espanhol, francês ou inglês. Os textos em português devem ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em inglês. Os textos em francês, espanhol e inglês deverão ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em português. O original deve ser apresentado no processador de textos Word for Windows, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço duplo, margens de 2,5 cm e submetido em 1

via acompanhada de CD contendo o arquivo do trabalho e indicação quanto ao programa e a versão utilizada. O material deve ser enviado com uma página de rosto, onde constará o título completo do trabalho (no idioma original e em sua versão para o português ou inglês), nome(s) do(s) autor(es) por extenso, com seu(s) vínculo(s) institucional(ais) respectivo(s) por extenso, e endereço completo para contato e e-mail apenas do autor responsável pela correspondência.

Os manuscritos submetidos à avaliação deverão ser inéditos e não propostos, simultaneamente, para outros periódicos. Publicações secundárias permitidas deverão indicar a fonte da publicação original.

Os materiais, uma vez publicados, tornam-se propriedade exclusiva da Revista *Religare*, proibida a reprodução total ou parcial sem o seu prévio consentimento, que deverá então constar como “agradecimento” em reproduções ou publicações posteriores.

Geralmente (mas não obrigatoriamente) os textos são divididos em seções (Introdução, Método, Resultados e Discussão), às vezes com títulos e subtítulos em algumas seções. Sua caracterização deve ser feita com o recurso do “negrito”, sem numerá-los.

Colaboradores – Em caso de mais de um autor, deverão ser especificadas, ao final do texto, quais foram as contribuições individuais de cada um na elaboração do material (Ex: Antônio Batista da Silva participou da concepção e redação final; Cristiano Domenico Souza trabalhou na coleta e interpretação dos dados e método).

Pressupõe-se que as pessoas designadas como autores participaram efetivamente na elaboração do material, e que podem assumir publicamente a responsabilidade pelo seu conteúdo. A qualificação como autor deve basear-se em: a) concepção e delineamento ou análise e interpretação dos dados; b) redação ou revisão crítica do material e c) aprovação da versão final submetida à *Religare*.

Ilustrações – As figuras deverão ser enviadas em impressão de alta qualidade, confeccionadas em Word, em preto-e-branco e/ou diferentes tons de cinza e/ou hachuras. As fotografias serão impressas em preto-e-branco, e os originais poderão ser igualmente em preto-e-branco ou coloridos, devendo ser enviados em papel fotográfico no formato 12 x 18 em ou em arquivo JPEG. Os gráficos devem estar no programa Excel, e os dados numéricos devem ser enviados, de preferência, em separado ou em outra planilha, para facilitar o recurso de “copiar e colar”.

Todo o material ilustrativo deve estar numerado consecutivamente em algarismos arábicos, com legendas e/ou fontes. Deve estar sempre citado no texto.

Pesquisas envolvendo seres humanos – As questões éticas referentes a este tipo de pesquisa são de responsabilidade exclusiva dos seus autores, e devem estar em conformidade com os princípios éticos contidos na Declaração de Helsinki (1964, reformulada em 1975, 1983, 1989, 1996 e 2000) da World Medical Association (<http://www.wma.net/e/policy/b3.htm>), além do atendimento de legislações específicas (quando houver) do país no qual a pesquisa foi realizada. Tais artigos deverão conter uma clara afirmação deste cumprimento constando do último parágrafo da seção Método do artigo.

Referências (com exemplos) – A veracidade das informações contidas na lista de referências é de responsabilidade do(s) autor(es).

No texto, as referências devem constar entre parênteses, no sistema “último sobrenome do autor, data”, onde só a inicial está em maiúscula (Ex: Silva, 2007 *ou* Silva & Santos, 2006. p. 97-99 *ou ainda* Vale, Rios, Penha & Costa, 2003). Para citações com mais de 3 autores, além dos sobrenomes dos 3 primeiros autores, acrescenta-se a expressão “et al “ (Ex: Leite, Vinagre, Pimenta et al, 2005. cap. 9).

Quando o autor é citado dentro da própria frase do texto, apenas o ano constará entre parênteses (Ex: (...) conforme defende D’Almeida Filho (2004. p. 88) em sua exposição sobre a filosofia da moral.).

Referências bibliográficas - Trabalhos com até 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D’Almeida A de L. New immune system profile measurement methods. *Cadernos de Saúde Pública* 2001; 67:412-22.

Mais de 6 autores:

Silva AB et al. Le retour des heroes. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1º sem. 85-93.

Instituição como autor:

Organização Mundial da Saúde. *Perfil epidemiológico da hipertensão na América Latina*. Gênova, 2003.

Sem indicação de autoria:

Le mythe d’Edipus [editorial]. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1º sem. 9.

Indivíduo como autor de livro:

Vega L de. *El caballero de Olmedo*. Clásicos españoles. Madrid: PML Ediciones, 1994.

Editor ou organizador como autor:

Delumeau J (org.). *História do medo no ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Capítulo de livro:

Fausto B. A revolução de 1930. In: *Brasil em perspectiva*. Mota CG (org.). São Paulo: Difel, 1982. p. 227-255.

Eventos (anais de conferências):

Kimura J, Shibasaki H. Recent advances in clinical neurophysiology. In: *Proceedings of the 10th International Congress of EMG and Clinical Neurophysiology 1995*. Kyoto - Japan, 1996.

Trabalho apresentado em evento:

Bengston S, Paraense BG. Proteção de dados, privacidade e segurança de informações médicas. MEDINFO 92. In: *Anais do 7º Congresso Mundial de Informações Médicas 1992*. Rio de Janeiro, 1992. p. 1562-4.

Dissertação e tese:

Escobar AL. *Malária no sudoeste da Amazônia: considerações sócio-culturais* [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública – Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

Artigo de jornal:

Novas técnicas de reprodução assistida possibilitam a maternidade após os 40 anos. *Jornal do Brasil*, 2004. 31 jan. p. B-3.

Documentos legais:

Decreto nº 1.205. Aprova a estrutura regimental do Ministério do Meio Ambiente e da Amazônia Legal, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 1995. 2 ago.

Material eletrônico:

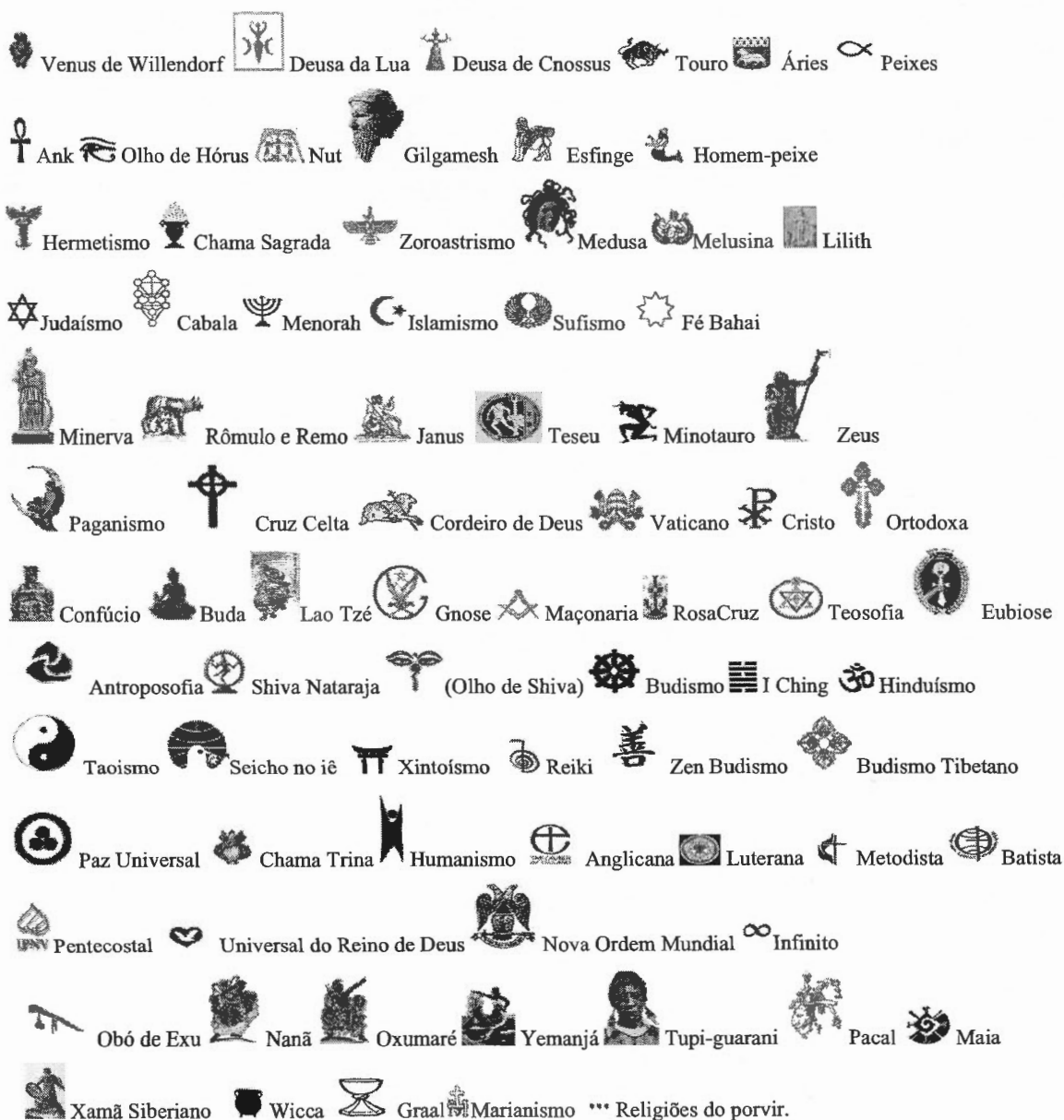
CD-ROM

La salud como derecho ciudadano [CD-ROM]. *Memória del VI Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Salud*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2001.

Internet

Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatística da saúde: assistência médico-sanitária*. <http://www.ibge.gov.br> (acessado em 05/fev/2004).

Glossário dos Símbolos da Capa





LivroRápido

Serviço de impressão de obras
raras e contemporâneas.

Visite-nos e comprove nossas vantagens

www.livrorapido.com.br

Rua Dr. João Tavares de Moura, 57/99 - Peixinhos
Olinda/PE - CEP: 53230-290
Fone: (81) 2121.5300 - Fax: (81) 2121.5333
e-mail: livrorapido@grupoologica.com.br

Editorial

Pluralismos

Artigos Nacionais

Religião e Saber, um conhecimento construído na experiência humana do sagrado
- para que religião na sala de aula? uma abordagem pragmatista do conhecimento
religioso..... 9

Eulálio Figueira

Reino das analogias e dinamismo de religião das diferenças..... 23

Elda Rizzo

O yoga nidrã e a "cidade interior..... 35

Edrisi Fernandes

Idelgarda de Bingen, um exemplo de mulher intelectual na Baixa Idade
Média..... 47

Marcos Roberto Nunes Costa

A nova ascensão do feminino..... 55

Neide Miele

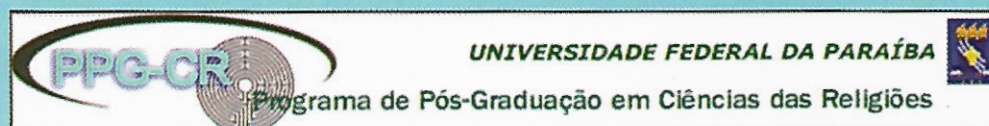
Artigos Internacionais

Espaço sagrado x espaço para o sagrado..... 65

Fernando Campos

O Islão negro - as abordagens coloniais do Islão do norte de
Moçambique..... 73

Liazzat Bonate



e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religoes

