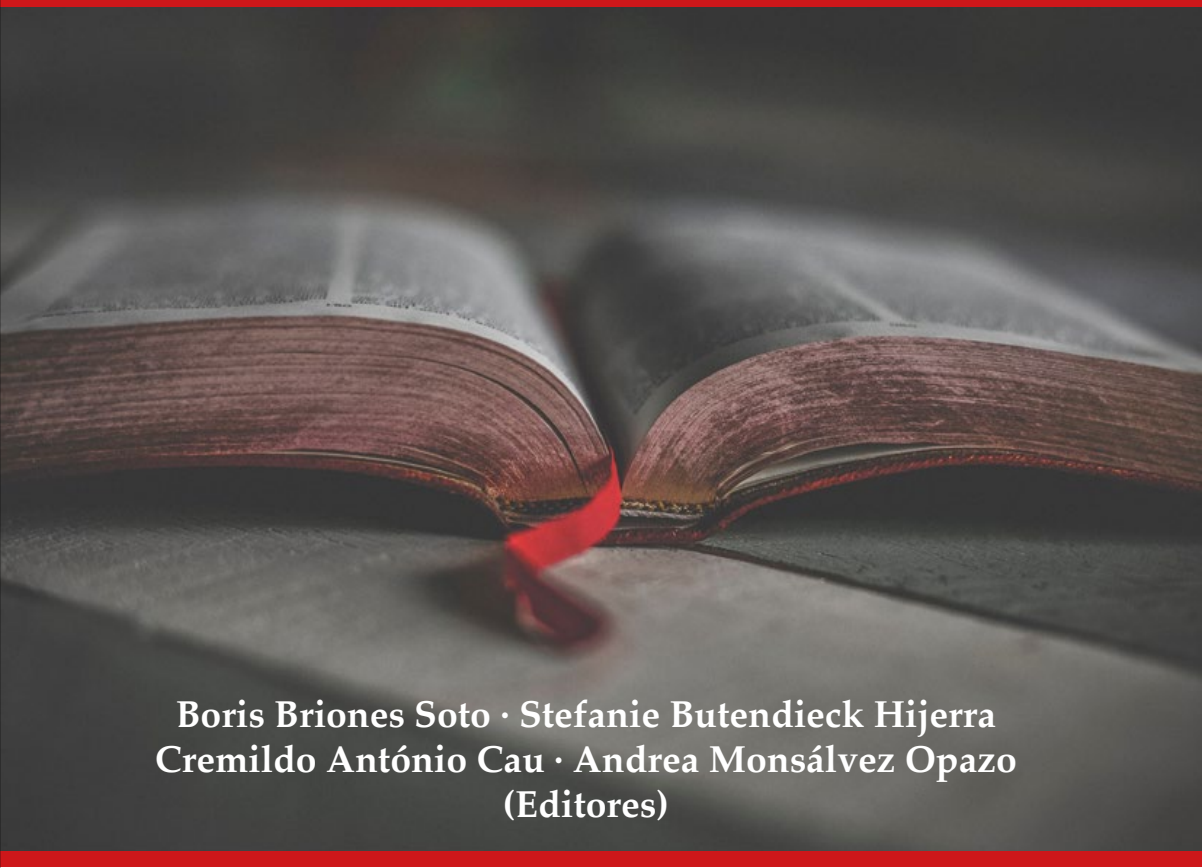
BREVIARIO MULTIDISCIPLINARIO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO

Homenaje a Francisco Javier Fernández Vallina



Boris Briones Soto · Stefanie Butendieck Hijerra
Cremildo António Cau · Andrea Monsálvez Opazo
(Editores)

BREVIARIO MULTIDISCIPLINARIO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO

Homenaje a Francisco Javier Fernández Vallina
Galardonado con la Medalla Mircea Eliade 2017

Boris Briones Soto · Stefanie Butendieck Hijerra
Cremildo António Cau · Andrea Monsálvez Opazo
(Editores)

BREVIARIO MULTIDISCIPLINARIO SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO

Boris Briones Soto · Stefanie Butendieck Hijerra
Cremildo António Cau · Andrea Monsálvez Opazo
(Editores)

Nº de registro de propiedad intelectual Chile: A-296997

Diseño de portada: Sebastián González C.

Las opiniones expresadas en este libro son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten. El comité editorial se ha centrado en revisar los aspectos teóricos, metodológicos y de forma.

© Boris Briones Soto, Stefanie Butendieck Hijerra, Cremildo António Cau, Andrea Monsálvez Opazo, 2018.

© Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones, 2018.

© Todos los derechos reservados.

ÍNDICE

Prólogo
Stefanie Butendieck Hijerra y Andrea Monsálvez Opazo
……..12

Prefácio
Cremildo António Cau
……..14

Estudiar las religiones desde América Latina
Boris Briones Soto
……..16

PRIMERA PARTE
LO RELIGIOSO EN LA HISTORIA

La Religión en Sumer y Akkad como instrumento del poder político
Andrea Monsálvez Opazo
……..22

Tras las huellas de la no-dualidad advaita en las upaniṣad
Karina Nazal Schuenemann
……..34

Los mikva'ot de Magdala: Un encuentro con lo sacro
Marcela Zapata Meza
……..50

Del color al rito: uso simbólico y estético del pigmento
Cristina Expósito de Vicente
……..66

El Desencantamiento del Retorno de la Religión: una Lectura a Max Weber y Peter Sloterdijk
Martin Becker Lorca
……..80

Religião como projeção: notas introdutórias sobre o desenvolvimento da teoria da religião de Feuerbach a Rubem Alves
Gustavo Claudiano Martins
……..88

SEGUNDA PARTE
TEXTOS RELIGIOSOS, LITERATURA E INTERPRETACIONES

Del Incesto Sagrado Nació el Mesías: Reflexiones sobre Aradia (1899) de Charles Leland
Mayara Carrobrez y Silvio Ruiz Paradiso
……102

Efraín González Luna y Efraín González Morfín. Dos entornos y dos propuestas que coinciden en la Doctrina Social de la Iglesia
Laura Alarcón Menchaca
……114

Crítica da modernidade em Dostoiévski
Arlene Fernandes
……128

Personajes femeninos del Génesis en la literatura contemporánea
Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa
……136

A casa comum como símbolo de compaixão
Rita de Cassia Goulart Caraseni
……150

TERCERA PARTE
REFLEXIONES RELIGIOSAS Y MUNDO CONTEMPORÁNEO

El mercado Halal en Latinoamérica, entre consumo y practica gastro/religiosa
Jorge Araneda Tapia
……162

Más allá de la secularización: reflexión sobre la religiosidad en la era digital
Rafael Ruiz Andrés
……178

Bienestar subjetivo y espiritualidad autonormativa en el Chile contemporáneo: hacia una institucionalización del Yo
Fabián Bravo Vega
……190

Contra la "ideología de género": dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México
Hedilberto Aguilar de la Cruz
……202

Entre humanos, santos y antepasados: Interacciones y construcción de personalidades en la religiosidad de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca
Paola García Souza
……220

Encuentro en Cuba: Rusia y Occidente. Un análisis casuístico al ecumenismo desde las Relaciones Internacionales
Hans F. Reske
……236

Religiões de matriz africana e sofrimento: notas sobre o deslocamento e a zona de não-ser
Morgane Laure Reina y Márcio Henrique de Carvalho
……252

Las Iglesias evangélicas como experiencia de los movimientos étnicos en el Chaco argentino
Susana Colazo
……266

Secularização, laicidade e o debate em torno da legalização do aborto no Brasil
Emilly Oliveira Lopes Silva
……280

Sentido de una religión "sinsentido". Algunas reflexiones de la necesidad de repensar el fenómeno religioso
Fabián Rodríguez Medina
……290

CUARTA PARTE
EDUCACIÓN Y ACTUALIDAD RELIGIOSA

Secularização, laicidade e ensino religioso nas escolas públicas do Brasil
Nathália Ferreira de Sousa Martins
……302

Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de direitos e religião no Brasil contemporâneo
Douglas F. Barros
……310

Formação, habilitação e ingresso de professor para o ensino religioso na escola pública do Brasil
Evandro Francisco Marques Vargas y Leandro Garcia Pinho
……328

A Formação do aluno de inclusão no ensino religioso e a percepção de interdependência nas práticas pedagógicas
Cristiane Méri Pereira Bueno
……340

Secularização, laicidade e laicismo no contexto histórico-político do Concílio Vaticano I
Mariana de Matos Ponte Raimundo
……350

Ensino Confessional: Um modelo no cenário brasileiro para ser conhecido e revisado
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
……360

Science Fiction and Scientific Theology. With Star Wars to a Science of God
Christian Pelz
……376

Saúde Mental e Instituições Religiosas: Contribuições para o debate
Virgínia Lima dos Santos Levy
……390

Prólogo

Cada uno de los textos aquí presentados es el fruto de distintos estudios que responden a un objetivo individual y colectivo. Individual, porque representan los intereses y líneas de investigación de cada autor y autora, y colectivo porque surgen del Primer Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones, realizado en la ciudad de Concepción, Chile, en mayo del 2017. Durante el encuentro, los exponentes, provenientes de diversos países y regiones, compartieron experiencias y visiones, bajo un eje en común: el estudio científico del fenómeno religioso.

Independiente de la afiliación confesional-religiosa de una persona o del alcance que la religión ejerce en la sociedad, es un hecho que los seres humanos, a lo largo de la historia, han participado en rituales, rezos y cultos -entre muchas otras manifestaciones- para generar un puente con lo divino, lo sobrenatural o lo metafísico. La conjunción de tales elementos en esta búsqueda, posiblemente, dieron paso a la aparición del fenómeno religioso como lo conocemos hoy en día.

Al mismo tiempo, podemos señalar que las diferentes tradiciones religiosas han formulado preguntas fundamentales y han dado respuestas, a veces contradictorias, las que también se observan en otras disciplinas de las ciencias y de las humanidades. Las preguntas fundamentales, a su vez, han posibilitado la generación de un tejido continuo de conocimientos multidisciplinarios y han brindado, a la vez, una mayor profundización de las dimensiones culturales, históricas, políticas, económicas y filosóficas del ser humano, con vista a avanzar en la comprensión del otro y de nosotros mismos, no sólo en el presente sino también en el pasado y ayudando a pensar en el futuro.

La presente publicación responde al objetivo principal de dar a conocer este tejido de perspectivas académicas que abordan lo religioso. Las temáticas invitan a la introspección y al diálogo, y amplían los espacios de comprensión intercultural, y de debate informado.

En los siguientes capítulos el lector podrá encontrar los más variados tópicos, entre ellos: religiones antiguas, literatura religiosa y sus interpretaciones, reflexiones religiosas en el mundo contemporáneo, problemáticas vinculadas a la educación y actualidad religiosas. Asimismo, la siguiente compilación se enfoca en las

ciencias sociales y las humanidades, cuyos artículos se han originados desde la antropología, la historia y la filosofía.

Agradecemos a cada autor por colaborar con su trabajo investigativo para este Breviario sobre el fenómeno religioso. También extendemos nuestros agradecimientos al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLASCO) por contribuir al estímulo y difusión de las producciones intelectuales en las ciencias sociales.

.

Stefanie Butendieck Hijerra
Andrea Monsálvez Opazo

Prefácio

O presente breviário multidisciplinário que o leitor ou a leitora tem na sua mão se debruça sobre o fenómeno religioso. Este é o resultado da sistematização, recompilação e harmonização dos textos do mundo académico apresentados por investigadores chilenos e estrangeiros no Primeiro Congresso Internacional da Sociedade Chilena de Ciências das Religiões, realizado entre os dias 23 e 26 de Maio de 2017, na Cidade universitária de Concepción do Chile, alicerçado no lema "diálogo, educação e tolerância religiosa".

Com efeito, consideramos pertinente sistematizar as diversas perpectivas de análise dos vários investigadores que se dedicam a estudar o fenómeno religioso em diversos momentos históricos e sob distintas perpectivas. Daí que, nesta obra constam trabalhos resultantes de 20 linhas temáticas apresentadas nos diversos simpósios, nas línguas portuguesa, espanhola e inglesa por investigadores oriundos da Alemanha, da Argentina, do Brasil, do Chile, da China, da Colômbia e da Espanha.

Como Sociedade Chilena de Ciências das Religiões afirmamos que esta obra é um potencial instrumento para propiciar uma reflexão, no seio de académicos, investigadores em ciências sociais, no geral, e, em particular, os que centram suas análises no campo da história das religiões e sobre as diversas manifestações do fenómeno religioso em diversos cantos do planeta terra.

Importa, porém, salientar que este breviário é resultado de um trabalho entre vários actores e autores que tornaram possível, por primeira vez, a realização deste evento de grande envergadura neste país, para difusão de trabalhos académicos sobre religiões, tendo reafirmado a necessidade seguir avançando na investigação do fenómeno religioso desde um ponto de vista não confessional.

Um factor de mérito e atracção desta obra cinge-se no facto de a mesma resultar de um trabalho de transcendência internacional onde participaram especialistas de grande nome nesta matéria, como pesquisadores e oradores e diversos colaboradores oriundos de várias facções académicas no mundo, a quem desde já agradecemos por todo seu apoio e pela crença de que este sonho algum dia se tornaria realidade.

Assim, esta obra é muito oportuna porque vem sanar um vazio na literatura sobre esta matéria, dado o seu carácter multidisciplinário e internacional, que a torna abrangente e de interesse para cada

membro da sociedade. Portanto, seu outro benefício é munir a sociedade de conhecimentos sobre o fenómeno religioso, criando oportunidades para a mudança de atitudes numa altura e contexto caracterizados por intolerância religiosa que deriva da falta de conhecimento sobre esta matéria.

Cremildo António Cau

Estudiar las religiones desde América Latina

Boris Briones Soto[1]

El fenómeno religioso ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad en distintas formas. En algunos casos, los investigadores pasamos el tiempo discutiendo si en los aspectos más primitivos del desarrollo del ser humano, existieron prácticas que puedan ser denominadas como religiosas o, en último caso, espirituales.

También pasamos gran parte del tiempo en el debate teórico sobre las diferencias entre espiritualidad y religión, los recovecos históricos y las diferentes técnicas metodológicas nos llevan a variados resultados. La psicología tendrá una posición distinta a la histórica, así como la neurología estudiará la religión desde una óptica distinta a la filológica. Esto no quiere decir que las disciplinas que estudian las religiones sean enemigas, quizás algunas sean distantes, pero apuntan al mismo objetivo: el desarrollo de un estudio multidisciplinario y no confesional.

Me detengo en este punto de la no confesionalidad de nuestras disciplinas. Queremos argumentar que nuestro enfoque de estudio no busca dar credibilidad a ciertas prácticas religiosas, ni mucho menos comprobar mediante la ciencia la existencia de algunas divinidades o espíritus; lo que evidentemente sería infructuoso. La fe es un asunto que concierne a los creyentes, quienes incluso en ocasiones son piezas fundamentales de nuestras investigaciones.

El estudio no confesional quiere decir que el investigador se inserta en una imparcialidad dogmática frente al problema de investigación. No importa si es creyente o no, eso está en el plano de su vida personal. Lo que sí importa, es que su metodología sea propia de las disciplinas humanas o sociales que estudian el ámbito de la religión y que no provengan de áreas confesionales que consideran como hechos históricos las verdades reveladas por medios divinos.

Podemos coincidir de la siguiente forma: un estudioso confesional indagará en los evangelios bajo la mirada cristiana, los considerará una verdad entregada mediante inspiración divina, manifestada mediante el espíritu santo y plasmada en los textos que hoy recibimos en el Nuevo Testamento, motivo por el cual intentará escribir para regir la vida de otros bajo esa perspectiva, incluso a modo de evangelización moderna. Por otra parte, el investigador no

1 Presidente y fundador Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones

confesional no aceptará como verdad absoluta estos textos; los cuestionará. Indagará en sus orígenes, en sus causas, en sus consecuencias y en su problemática. Buscará conocer el contexto histórico en el que fueron escritos y mediante esto, mejorar el conocimiento que tenemos de dichos documentos. No tendrá problema si su investigación llega a tal punto de cuestionar la veracidad de sus creencias personales, porque se mueve en el ámbito teórico y metodológico no confesional, sabe separar sus creencias personales de sus investigaciones, no es un apologeta.

En la actualidad el estudio del fenómeno religioso en América Latina está entrando en una nueva etapa. Durante el siglo XX diversos antropólogos americanistas comenzaron a trazar nuevas líneas de investigación que aportaron a la discusión teórica y metodológica sobre las religiones del mundo, principalmente pusieron su foco de atención en las creencias de los pueblos originarios, los que hasta ese momento habían sido abordados desde concepciones mayoritariamente dogmáticas. El conocimiento trascendió fronteras académicas y se instaló en la historia, aunque con el recelo propio que dan los historiadores más tradicionales que se niegan a ponerle apellido a la disciplina; quienes dicen que historia es simplemente historia, que todo es historia y que la historia de las religiones, tal como la historia económica, es solo historia y no debe llevar un apellido.

Latinoamérica se enfrenta en la actualidad ante un desafío académico de importancia global: promover el estudio del fenómeno religioso no confesional y lidiar con los detractores. En esta primera etapa debemos dar a conocer el estudio de las religiones, explicar detalladamente en qué consiste, hacer notar cuáles son las diferencias frente a las opciones confesionales y difundir entre los estudiantes y académicos nuestras líneas de investigación. Si incentivamos a las nuevas generaciones en esta área, en un par de décadas seremos imparables.

Lidiar con los detractores implica varios aspectos, no me refiero a un enfrentamiento político-social, sino de la razón y el conocimiento. Evidentemente como en todo aspecto de la religión, habrá un sinnúmero de detractores, por una parte los creyentes de las religiones que defienden la visión y estudio confesional, negándose a que personas externas puedan estudiar e interpretar sus creencias. El otro lado son algunos "*activistas*" ateos, que se negarán y burlarán de las religiones, suelen aparecer con una imaginaria superioridad moral

e intelectual, miran a los creyentes como seres inferiores y se consideran en la cúspide del conocimiento por no creer en una determinada fe. También se presentan en el ámbito del estudio de las religiones, ¿cuántas veces he oído cuestionamientos en torno al concepto de ciencias de las religiones? Ya perdí la cuenta. Debemos entender que en ningún caso estamos diciendo que la religión sea una ciencia, el concepto de ciencias de las religiones alude a que mediante diferentes disciplinas de carácter científico, los investigadores se aproximan al estudio y comprensión del fenómeno religioso. Se utiliza el vocablo ciencia por su amplitud como rama del saber humano y conjunto de conocimientos sobre una determinada cuestión. No es un oxímoron como nos quieren obligar a creer algunos bromistas de las redes sociales.

En el siglo XIX Émile Burnouf propugnaba en su texto «*La science des religions*», que una de las condiciones esenciales de la disciplina, es la de no admitir los hechos hasta que son discutidos y sometidos a una crítica severa. Una de sus frases más conocidas reza: «toda ciencia y la de las religiones más que las otras, requiere un espíritu libre y desprendido de ideas preconcebidas». Las ciencias de las religiones son por esencia estudios interdisciplinarios, requieren constante diálogo con otros saberes, la filología le pregunta cotidianamente a la historia, la psicología dialoga con la filosofía, la antropología discute con la fenomenología, etc. Solo así se construye el conocimiento científico religioso no confesional.

El futuro académico en materia religiosa en toda América Latina está frente a un importante desafío: difundir y promover el conocimiento de las ciencias de las religiones. Muchos más se sumarán en el camino, pero debemos entender de igual modo la responsabilidad social que conlleva estudiar las creencias; en primer lugar el respeto por el otro, recordemos que los creyentes de determinadas religiones son nuestros contemporáneos, por lo que nuestra investigación puede tener incidencia en ellos. La cautela y prudencia son fundamentales.

El investigador y el académico universitario tienen también un rol social, deben cumplir con difundir sus investigaciones más allá de las paredes de un congreso de la especialidad. Tenemos que aprender a simplificar el lenguaje técnico para llevar el conocimiento a la ciudadanía, todos quienes nos rodean tienen derecho e interés en conocer aspectos de la religión que muchas veces han sido omitidos y no estudiados. Recomiendo que hagan el ejercicio de dictar una

conferencia para todo público (pensando en el no especializado) y se darán cuenta de la cantidad de personas que llegan al auditorio. Todos con el ánimo indagatorio propio del querer saber. Quizás ya todos han leído el Nuevo Testamento, pero se han preguntado ustedes –*los investigadores*– ¿cuántos quieren saber cómo y cuándo se escribió? Muchos nos quejamos de los pseudoinvestigadores que aparecen a menudo en televisión, o de los documentales sobre religiones abordados desde una mirada sesgada o poco rigurosa, pero la pregunta es ¿qué estamos haciendo frente a eso? Llevemos nuestra disciplina a las personas comunes y corrientes, estaremos aportando a que se encienda en ellos la chispa del conocimiento, despertarán cuestionamientos que antes eran impensados, sobre temas ya conocidos de una determinada fe, ayudaremos a terminar con ciertos tabúes y a formar ciudadanos con una mirada más global y menos encausada por los prejuicios. Nuestra bandera de lucha también ha de ser contra el fundamentalismo religioso y contra el engaño.

Poco a poco las universidades latinoamericanas comenzarán a abrir espacios y cátedras especializadas en ciencias de las religiones, dentro de los planes de estudio de licenciaturas en historia, antropología, filosofía, sociología, psicología y muchas otras.

Vemos un futuro con mucho trabajo por delante, pero del que queremos formar parte y ante el que estamos dispuestos a dar lo mejor de nosotros, no solo como investigadores, sino como personas.

PRIMERA PARTE
LO RELIGIOSO EN LA HISTORIA

La religión en Sumer y Akkad como instrumento de la clase dirigente

Andrea Monsálvez Opazo

La antigua Mesopotamia, ubicada en el Oriente Próximo entre los ríos Tigris y Éufrates, comprendía los territorios donde actualmente están los países de Iraq, Kuwait, este de Siria y una parte del sudeste de Turquía. Este amplio espacio geográfico se ha dividido en la Alta y Baja Mesopotamia; en esta última se situaban los "países" conocidos como Akkad y, más al sur, Sumer (Lara, 2017). Se debe señalar que esta división no refiere a una entidad geopolítica claramente definida (Khurt, 2000) y corresponde, más bien, a convenciones que facilitan su estudio actual, basándose en la diversidad cultural y lingüística presente en dicha área.

La región de Sumer estuvo habitada desde los primeros tiempos por diferentes pueblos (Kuhrt, 2000), entre los que destaca el grupo étnico/lingüístico sumerio, quienes son los más conocidos debido a que las más antiguas tablillas encontradas están escritas en su lengua. Los sumerios no serían oriundos de la zona y habrían llegado desde alguna región del Mar Caspio, de Afganistán o incluso, desde la India (Lara, 2011).

El nombre de Akkad se relaciona con la ciudad fundada por Sargón, Agadé o Acade, y que fue la capital del reino (Khurt, 2000) que, desde el *ca*. 2340 a.C. se expandió rápidamente hacia Sumer, Elam y el resto de Mesopotamia (Margueron, 2012), produciéndose en este período una "verdadera simbiosis cultural con la imposición de la lengua acadia" (Lara, 2017, p. 9); por este motivo, entre otros –como la cercanía geográfica y la ambigüedad en el origen de las fuentes, por ejemplo-, resulta difícil separar tajantemente a sumerios y acadios, sobre todo cuando la temática de investigación refiere a asuntos culturales o mitológicos, tópicos que evidencian más el sincretismo. Es por ello que en este estudio, será más provechoso trabajarlos en conjunto, lo que no significa que se desconozcan las particularidades que cada pueblo tuvo.

Dentro de los temas de análisis sobre las sociedades mesopotámicas, la religión ocupa un amplio lugar, principalmente gracias al legado escrito que narra mitos, rituales, exorcismos, entre otros relatos que se le relacionan. Si bien, aplicar el concepto de "religión" a sociedades arcaicas puede ser impreciso, es adecuado si se considera que esta puede definirse como "un sistema solidario de

creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas" (Durkheim en García, 2002, p. 30) que encierra un sentido para el participante (García, 2002). En este sentido, la primera literatura de la humanidad ofrece fascinantes relatos míticos, plegarias dirigidas a los dioses, oráculos, profecías y rituales (Diez de Velasco, 2002) que dan cuenta de un nexo entre lo humano y lo divino, permitiendo afirmar que la religión en Sumer y Akkad ocupaba un lugar importante, al menos en la narrativa. Pero, ¿Qué dicen estos textos? ¿Y cómo se relacionaban con las diferentes dimensiones de la sociedad? Algunos de ellos entregan testimonios que los asocian al aspecto político de legitimación real y gobernabilidad, lo que permite inferir que había una intención detrás por parte de la clase dirigente.[2]

Con el objetivo de profundizar sobre este punto, se exponen dos posibles motivaciones que habría tenido la clase dirigente al vincular las creencias y manifestaciones religiosas con un discurso político. Para ello, dentro del largo repertorio que ofrece la cultura sumero-acadia, se muestran y analizan extractos de mitos antropogónicos, inscripciones reales, textos rituales asociados a festividades, leyendas y prescripciones de orden jurídico que refieren a costumbres, dioses y personajes sumerios y acadios, entre el *ca.* 3.200, hasta el *ca.* 2.003 a. C., si bien en algunos casos la tablilla con el relato provine de fecha posterior, como es el caso de la Leyenda de Sargón.

Finalmente, puesto que el foco está en la religión y su vínculo con el poder político, no se encontrará aquí una interpretación de lo divino en su sentido sagrado-simbólico.

Antecedentes teóricos

Para los fines aquí establecidos, se considerarán las contribuciones teóricas realizadas por Van Dijk (1994) y su definición de poder como control ejercido por un grupo de personas sobre otro grupo y sus miembros. En este sentido, hablar de clase dirigente implica hablar de poder, siendo el discurso[3] uno de los recursos más

2 Para efectos del presente trabajo, se entiende por clase dirigente al grupo que ejerce el poder político sobre la población. Para una definición de poder político ver Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Madrid, España: Fondo de Cultura económica, pp. 43 y 170-190.

3 Para una definición de discurso, ver Van Dijk "Discurso y Poder", *Beerderberg Magazine*, 2015, N° 5, pp. 5-9. Para una revisión crítica del discurso ver, del mismo autor, "El análisis crítico del discurso", *Anthropos*, 1999, N° 186, Barcelona, pp. 23-36.

utilizados para desempeñarlo, por su capacidad de expresar, comprender e interpretar significado.

Para el autor, quienes tienen el poder son quienes escriben y controlan el discurso público, lo que "no sólo significa que mucha gente interpretará el mundo del modo en que los poderosos o las élites se lo presentan, sino también que actuará (más) en consonancia con los deseos y los intereses de los poderosos" (1999, p. 32).

Al aplicar esta idea a la religión y concebirla como un discurso público, aparece su relación directa con el poder como entidad reguladora de comportamiento. En este sentido, una de las definiciones de religión dice que esta posee capacidad para formular concepciones de un orden general de existencia, mediante un sistema de símbolos, los cuales modelan en el creyente una concepción de mundo (Geertz, 2003, p. 89). Dentro de este sistema de símbolos el mito ocupa un lugar central, el cual ostenta dentro de sus múltiples funcionalidades, "fundamentar y validar un cierto orden social" (Campbell, 1988, p. 65) y reflejar la percepción de la realidad, reescribiéndose o modificándose (Croatto, 2002), según la necesidad de reactualización que tenga una sociedad.

En relación con ello, en muchas ocasiones, utilizar y reactualizar viejos materiales –como mitos, ritos y prácticas-, responde a propósitos relacionados con inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento (Hobsbawm, 1983).

Con lo anterior, no se niega la condición trascendente de la religión y la mitología, pero se hace patente que también responden a necesidades terrenales alejadas de un mensaje místico.

Breve caracterización política y religiosa

Organización general del poder político

El ejercicio del poder político se encontraba en manos de una sola persona, quien poseía rasgos especiales que la facultaban para gobernar con sabiduría, pero legislando y administrando a su voluntad. Este dirigente se caracterizaba por ser miembro de una dinastía legítima, había sido elegido por los dioses con la misión de mantener el esplendor del culto, el bienestar de su pueblo y ganar guerras (Sanmartín y Serrano, 2012).

En época sumeria, cada ciudad tenía su propio rey o señor, rol que parecía estar asociado a la figura del sacerdote.[4] Con la llegada del acadio Sargón I, todas las ciudades de Sumer y Akkad se unieron bajo la autoridad de un único rey (Sanmartín y Serrano, 2012).

Por otro lado, los consejeros, ministros, sacerdotes y el gran escriba eran figuras importantes, con acceso directo al rey y a la información. En el poder también estaban los miembros de la familia real, lo que permitía controlar los diversos órganos consultivos. Se aprecia entonces, una elite dirigente con el rey en la cúspide.

Religión sumeria y acadia

En rasgos generales, dos factores se deben considerar al estudiar la religión sumeria y acadia: En primer lugar, la religión era una amalgama de creencias y dioses. Como se ha mencionado, el sincretismo y la asimilación de ambos grupos se aprecia también en los mitos, ritos e incluso en los nombres de los dioses. Por ejemplo, el dios sumerio Enki sería conocido por el acadio Éa, conservando las mismas características; así también sucedería con la diosa sumeria Inanna, que luego fue llamada Ištar por los acadios.

En segundo lugar, a diferencia de religiones como el judaísmo, el cristianismo o el islam; la religión sumeria y acadia no estaba fundada en un punto de la historia sino habría surgido espontáneamente de las reacciones comunes ante lo sagrado, extraídas de su cultura tradicional, por lo que si bien establecía un modelo de comportamiento, no poseía dogma ni organización doctrinal específica (Bottéro, 2004).

Lo divino despertaba en sumerios y acadios sentimientos de admiración, respeto y temor. Los dioses eran percibidos como dueños y señores a los cuales había que someterse como si fueran súbditos. Esta forma de sentir se explicaba en el hecho de que sumerios y acadios habían transpuesto la imagen de su clase dirigente a los dioses, pero sin las imperfecciones humanas, en una completa exaltación (Bottéro, 2004).

4 Para la organización monárquica y política en Sumer ver Khurt, A. (2000) *El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000-330) V. 1*. Barcelona, España: Crítica, pp. 42-58. También revisar Lara, F. (1999) *La civilización sumeria*. Madrid, España: Historia 16, pp. 105-125.

La religión como instrumento de la clase dirigente

Dentro de los estímulos que tenía la clase dirigente para vincular el discurso político con el religioso se pueden identificar dos: Legitimar la figura real o dinástica y regular el comportamiento

Legitimación real

Debido a que este era un período y zona de inestabilidad política, en donde aparecían y desaparecían numerosos dirigentes, demostrar la autenticidad de la dinastía era algo crucial para ejercer el poder político (Sanmartín y Serrano, 2012). Sobre todo para los usurpadores o en períodos en que aparecen nuevos grupos, en donde no se puede contar con la tradición y la vía hereditaria de transmisión del poder.

Como eran los dioses quienes nombraban a su representante, resultaba útil autonombrarse hijo o elegido del dios que correspondía a su ciudad, así lo muestran las diversas inscripciones reales y los anales, considerados en algunas ocasiones propaganda (Liverani, 2012), por insinuar fines políticos precisos: La aceptación del poder real, sobre todo al comienzo del reinado. Si bien estas inscripciones podían ser leídas por un escaso grupo instruido, forman parte de los numerosos materiales susceptibles a usar para que el mensaje se comunicara.

En las inscripciones atribuidas a Sargón I se vincula su éxito en la conquista con la protección y bendición otorgada por los dioses. Una de ellas es la que narra su victoria sobre Lugalzaggesi, rey de Uruk, en *ca.* 2316: "Sargón, el rey de Akkad, vicario de Ishtar, rey de Kish, el ungido de An, el rey del país, gobernador de Enlil, (declara que) venció a Uruk en batalla (Lara, 2011, p. 117). El relato continúa narrando el triunfo de Sargón sobre otras ciudades y otros gobernantes, lo cual lo transformaron en rey de Sumer y Akkad: "Sargón, rey del país, declara que Enlil no le opuso rival, Enlil le dio el Mar Superior y el Mar Inferior" (Lara, 2011, p. 117).

Otra inscripción escrita en sumerio y acadio, recuerda sus campañas en la zona alta del Éufrates y Ebla: "Sargón, [el rey], se ha prosternado en oración ante Dagan en Tuttul. Dagan le ha entregado el país superior: Mari, Iarmuti y Ebla hasta el Bosque de los Cedros y las Montañas de plata" (Lara, 2011, pp. 116-118).

Dentro de estos escritos se infiere una justificación divina de las conquistas: las tierras eran entregadas por los dioses.

Al ser las inscripciones de origen real, es decir, su fabricación emanaba de su voluntad, debían conservarse ya que estaba prohibido destruirlas, siendo un mensaje disponible para la colectividad.

Por otro lado, en las leyendas asociadas a un personaje real se puede apreciar un objetivo similar, siendo usadas directamente para establecer vínculos favorables con los dioses. En el mito sobre el origen de Sargón I, escrito varios siglos después de su muerte (Electronic Tools and Ancient Near East Archives [ETANA], 2007), su poder proviene de la diosa Ištar (la sumeria Inanna): "Mientras era jardinero, Ishtar me concedió (su) amor. Y ejercí la realeza durante [cincuenta] y seis años. Regí y [goberné] al (pueblo) de los cabezas negras" (Lara, 2011, p. 116).

Mientras el humano mantuviese su lealtad con la divinidad, podía recibir glorias tan grandes como convertirse en un rey unificador de pueblos. Pero no solo la aprobación a la figura real era necesaria, lo mismo sucedía con la dinastía, por ello, establecer un linaje mitológico unificado o un origen común con un lazo inquebrantable también funcionaba como medio legitimador. En este sentido, el documento denominado Lista Real Sumeria es un ejemplo elocuente.

Son diecisiete las copias conocidas actualmente, originadas entre el 2.100 a.C. y el 1.700 a.C. Aunque estas sean de un período más reciente, se cree que la Lista fue compuesta en sumerio –sin embargo, algunos manuscritos muestran signos gramáticos acadios- durante el reinado de Narām Sîn (Glassner, 2004), entre 2.260 y 2.223 a.C.

Los extractos que siguen fueron tomados del Prisma WB 444, hoy en Oxford (Lara, 2011). La Lista comienza así: "Cuando la realeza bajó del cielo, la realeza estuvo en Eridu (…) Eridu fue abandonada y su realeza fue llevada a Bad-Tibira (…) Bad-Tibira fue abandonada y su realeza fue llevada a Larak" (Lara, 2011, pp. 85-86). El texto continúa con la enumeración de los diferentes reyes que gobernaron y cómo se trasladaban de un lugar a otro hasta la llegada del Diluvio Universal[5] sumerio; después que el "Diluvio hubo nivelado (todo), la realeza bajó del cielo, la realeza estuvo en Kish" (Lara, 2011, p. 86).

5 El primer relato sobre el Diluvio Universal en la Historia está escrito en idioma sumerio y tiene como protagonista al rey Ziusudra. Ver Lara F. (2017) "Mitos de la antigua Mesopotamia. Héroes, dioses y seres fantásticos". Madrid, España: Editorial Dilema. Pp. 77-82.
Posteriormente, algunas adaptaciones mesopotámicas del Diluvio Universal se encuentran en el Poema del Muy Sabio, el cual tiene como protagonista a Atraḫasîs, y la Epopeya de Gilgameš, en la cual la narración es contada por Utanapishtî. Ver

En la lista real se observan dos cosas. En primer lugar, la referencia al pasado; esto, aunque solo sea mediante la semificción o la falsificación, es un recurso que da continuidad a las instituciones políticas (Hobsbawm, 1983), logrando legitimarlas. El hacer recorrer a la realeza sumeria por puntos ordenados cronológicamente, otorgaría lo que De Certeau (2000) llama trayectoria. Sin embargo, esta continuidad y trayectoria no sería más que una construcción: Un análisis histórico y arqueológico muestra que la lista contiene numerosos errores y omisiones de algunas importantes dinastías (Lara, 2011), además de mostrar elementos entresacados de mitos habituales (Khurt, 2000).

En segundo lugar, la primera línea de la Lista Real ofrece una monarquía con origen divino. Que sea solo una realeza, proveniente de los dioses, habría servido como justificación de la llegada al poder de las diferentes familias de gobernantes, aparecidas en distintos territorios de Sumer y Akkad.

Pero el discurso religioso no sólo era en beneficio de los gobernantes, también operaba a la inversa. "La maldición de Akkad", poema sumerio proveniente del *ca*. 2.100 a.C., rememoraba la destrucción de la ciudad en manos de invasores, culpando de ello a Narām Sîn por haber destruido el templo de Enlil:

"Los grandes dioses (…) dirigieron sus rostros hacia la ciudad, maldijeron a la ciudad con una tremenda maldición: Ciudad: Tú que osaste asaltar el Ekur –Enlil-, Akkad: Tú que osaste asaltar el Ekur –Enlil-, que en tus santas murallas altaneras, resuene el lamento" (Sanmartín y Serrano, 2012, pp. 18-19).

Hoy se sabe que el poema es una falsificación por parte de la dinastía de Ur III quienes, al momento de llegar al poder, querían alejarse de sus antecesores acadios (Wilcke, 1982, en Sanmartín y Serrano, 2012). Nuevamente la alusión al pasado, vinculado a un tema religioso, es un recurso que opera para justificar una nueva autoridad.

Otra forma que refleja la búsqueda de legitimación del poder eran las celebraciones religiosas colectivas,[6] las cuales eran un buen medio de para presentar ante la población la gloria del rey, además de

Bottéro J. y Kramer S. N. (2004) "Cuando los dioses hacían de hombres" Madrid, España: Akal Oriente. Pp. 541-577; y Bottéro J. (2007) "La Epopeya de Gilgamesh" Madrid, España: Akal Oriente. pp. 181-194.

6 Una de las más conocidas e importantes era el Festival de Año Nuevo. Ver Cohen, M. (1993) *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Maryland, Estados Unidos: CDL Press, pp. 389-482; Thureau-Dangin, F. (1921) Rituels Accadiens. París, Francia: Editions Ernest Leroux, pp. 86-110

ser el protagonista en rituales que propiciaban la prosperidad y el bienestar económico a las ciudades gobernadas. En tales festividades se realizaban ritos que gozaba de gran popularidad, entre los que se encuentra la hierogamia entre los dioses Inanna y Dumuzi.

Se cree que el rito se efectuaba al comienzo de cada reinado o en la víspera de Año Nuevo. Los teólogos habrían convertido al rey en amante y esposo de la diosa, para compartir el poder fertilizador y divina inmortalidad de Inanna, en ventaja del pueblo (Kramer, 1999).

Gracias al texto "La bendición de Šulgi", segundo rey de la III dinastía de Ur, se posee ciertos detalles sobre el rito, relatando el viaje que realiza el rey desde Ur a Uruk, ciudad donde residía la diosa Inanna. En el templo dedicado a ella, Šulgi se vistía con emblemas y talismanes, como si fuera un ser divino, usando peluca y corona. Luego de yacer con la diosa ella decretaba un buen destino para él y sus tierras:

> "En la batalla yo soy tu guía,
> En el combate, como un escudero, llevo tus armas,
> En la asamblea soy tu defensora,
> En las expediciones soy tu inspiración,
> Tú, el pastor elegido del templo sagrado,
> Tú, el rey que abastece el Eanna,
> Tú, esplender del gran santuario de An,
> Eres el adecuado para el gobierno
> (..) Que a tu amado corazón los días le sean prolongados.
> Esto es lo que An ha decidido para ti, que nada lo altere,
> Que Enlil, quien decreta los destinos, nunca lo cambie". (Kramer, 1999, pp. 76-77)

Se piensa que este rito se hacía en una celebración con numerosos asistentes, incluyendo juglares, músicos y la preparación de un banquete (Filoramo, 2001), por lo tanto, la aceptación del gobernante por los dioses se producía frente a un público amplio, dejándola grabada en su memoria, como sucede con aquellos ritos que son más elaborados (Geertz, 2003).

No se puede dejar de mencionar el carácter ideológico de estas medios de legitimación, ya que la verdadera justificación del poder procedía de su capacidad de ejercitarlo (Liverani, 2012), es decir, ser buen administrador y ganar las guerras.

Regular comportamiento

Como se ha mencionado, la función de los mitos también se vincula con la regulación del comportamiento de la población. En Sumer y Akkad hay relatos que mediante esto habrían contribuido a

gobernar con tranquilidad, por un lado y a mantener los beneficios de la clase dirigente, por el otro.

Algunos mitos, escritos y recitados por la elite cultural, argumentaban el ordenamiento del mundo y el destino de la humanidad: Los dioses gozaban de una existencia libre de preocupaciones y opulenta, en donde el servicio recaía en los seres humanos. Este mismo esquema ideológico regía la tierra del monarca y el súbdito, por lo cual, la religión cumplía un papel de sostén de desigualdades, en donde el súbdito era un mero sirviente y el rey, el representante de los dioses en la tierra (Diez de Velasco, 2002). Como representante de los dioses, las obligaciones y prohibiciones emanadas por él recibían fuerza legítima, donde el incumplimiento significaba sanción (Bottéro, 2004).

Dentro de estos repertorios está el mito bilingüe[7] de la creación de los seres humanos por el dios Enki:

> "Vamos a inmolar dos divinos Alla,
> Y de su sangre nacerán los hombres!
> La corvea de los dioses será su corvea:
> Ellos delimitarán los campos, de una vez por todas,
> Y tomarán en sus manos azadas y será
> En provecho de la casa de los grandes dioses". (Bottéro y Kramer, 2004, p. 517)

Esta antropogonía se relaciona directamente con el destino humano desde su creación: Hombres y mujeres fueron creados y traídos al mundo para cumplir el papel de servidores de los dioses, entonces, es su deber suministrar primero al mundo sobrenatural los bienes materiales necesarios.

De igual manera, el mito de Enki y Ninmaḫ narra la vida de los dioses, previa a la creación de la humanidad, quienes estaban separados en dos rangos, en donde los menos importantes se preocupaban de trabajar, situación que les resulta molesta, por lo cual Enki crea a los humanos:

> "¡Madre mía, aquella criatura que tú habías pensado,
> Aquí la tienes, dispuesta a trabajar por los dioses!
> (…) ¡Tú, entonces, decidirás su destino, oh madre mía,
> Y Ninmaḫ determinará que trabajen para los dioses". (Bottéro y Kramer, 2004, pp. 205-206).

La reactualización de estos temas en las versiones posteriores del mito de Atraḫasîs, la Epopeya Babilónica de la Creación y Enūma

7 El mito se habría escrito primero en acadio y luego en sumerio. "Las líneas se van alternando entre sí; la versión sumeria parece ser mucho más tosca y, probablemente, se trate de una traducción de la versión acadia" (Bottéro y Kramer, 2004, p. 516).

Eliš, dan cuenta de la utilidad de este relato, estableciendo una organización social que proviene de una edad mitológica, más allá del tiempo, bloqueando un escrutinio racional del pasado (Cohen, 2001). Frente a ello, al vasallo no le queda otra opción que acatar.

En la práctica, la influencia de estos mitos se manifestaba en el culto y en el papel central que tenía el templo.[8] El templo era la casa del dios y cumplía un papel estructurador en la organización de la ciudad (Margueron, 2012), dominaba el centro de la ciudad y era su eje, tanto simbólico como operativo. Además, los sacerdotes debían asegurar el culto adecuado en lugares sagrados: Mantener y cuidar a los dioses, brindarles comida, joyas, vestuario y baño, organizar ceremonias y festividades. Todos trabajaban de una u otra manera en el templo. Sus tierras estaban divididas y la cuarta parte se dedicaba a cubrir gastos del culto y cuidado de los dioses (Sanmartín y Serrano, 2012). También se cedía una parte a la clase dirigente a cambio de los servicios organizativos y decisiones (Liverani, 2012).

Otra forma de regular el comportamiento se relacionaba con el trato cotidiano hacia los demás habitantes de las ciudades y la vida privada, existiendo prescripciones de derecho común o jurídicas y prohibiciones, condicionadas por el castigo de los dioses en caso de incumplimiento (Bottéro, 2004). En algunas de ellas se escribe que no se podía invocar el nombre de algún dios sosteniendo una azada, ni beber agua en un recipiente de arcilla no cocida. Debido a que los cursos de agua tenían un carácter sobrenatural, estaba prohibido mancillarlos. Asesinar a un amigo también tenía sanción (Bottéro, 2004). El castigo venía de las autoridades terrenales, pero sobre todo, de los dioses.

Conclusiones

Detrás de la fascinante mitología, las celebraciones rituales, las leyendas y las inscripciones reales, en la religión sumero-acadia se perciben motivaciones relacionadas con la adquisición y mantención del poder político por parte de un grupo. Escribas, ministros, sacerdotes y el rey eran los creadores y portavoces de un discurso consciente que buscaba legitimar su poder y regular el comportamiento de la población bajo un argumento religioso.

8 La importancia del templo habría ido aumentando con los años. La discusión sobre la preponderancia del templo en el inicio del desarrollo urbano es algo que se discute. Ver Huot, J. "Vers l'apparition de l'état en Mésopotamie", *Annales*, 2005, N° 5, pp. 953-973.

Esta justificación religiosa del poder político que se observa en las narraciones aquí recogidas, variaba en sus formas, pero tenía el mismo fondo: Provenía de una voluntad divina. Frente a ello cabe preguntarse, ¿Qué tan efectiva fue esta irrefutable explicación en la población? ¿Se puede comprobar que las intenciones de la clase dirigente tenían el efecto deseado en el grupo de súbditos?

Si bien se puede dar una respuesta tentativa relacionada con la función operativa del templo, así como con la reactualización continua de mitos y ritos durante los tres mil años de historia mesopotámica; sería necesario profundizar en el impacto que las obligaciones y prohibiciones tenían en el grupo de súbditos, para evidenciar si efectivamente había una correlación entre el discurso religioso-político de la clase dirigente y la vida cotidiana de la colectividad.

Referencias

Bottéro, J. (2004). Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses. Madrid, España: Cátedra.

Bottéro, J., y Kramer, S. N. (2004). Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica. Madrid, España: Akal.

Campbell, J., y Moyers, B. (1991). El poder del mito. Barcelona: Emecé.

Cohen, A. (2001). The symbolic construction of community. Recuperado de https://goo.gl/NJoXvz

Croatto, S. (2002). Las formas del lenguaje de la religión. En F. Diez de Velasco y F. García Bazán (Ed.) El estudio de la Religión (pp. 23-60). Madrid, España: Trotta.

De Certeau, M. (2000). La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Diez de Velasco, F. (2002). Introducción a la historia de las religiones. Recuperado de https://bit.ly/2zYMKFe

Electronic Tools and Ancient Near East Archives (2007). The Birth-Legend of Sargon. Andrew W. Mellon Foundation. Recuperado de http://etana.org/node/578

Filoramo, G. (Ed.) (2001). Diccionario Akal de las Religiones. Madrid, España: Akal.

García, F. (2002). La religión y lo sagrado. En F. Diez de Velasco y F. García Bazán (Ed.) El estudio de la Religión (pp. 23-60). Madrid, España: Trotta.

Geertz, C. (2003). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Glassner, J. (2004) Mesopotamian Chronicles. (Ed.) B. Foster. Estados Unidos: Society of Biblical Literature.

Hobsbawm, E., y Ranger, T. (Eds.) (2002). La invención de la tradición. Barcelona: Crítica.
Khurt, A. (2001) El Oriente Próximo en la Antigüedad (c. 3000-330 a.C.) Volumen 1. Barcelona, Madrid: Crítica.
Kramer, S. N. (1999). El matrimonio sagrado en el antiguo Sumer. Barcelona, España: Editorial Ausa.
Lara, F. (2017). Mitos de la Antigua Mesopotamia. Héroes, dioses y seres fantásticos. Madrid, España: Dilema.
Lara, F. (2011). Textos para la historia del próximo oriente antiguo. Madrid, España: Ediciones Cátedra
Liverani, M. (2006). Uruk. La primera ciudad. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra
Liverani, M. (2012). El antiguo oriente. Historia, sociedad y economía. Barcelona, España: Crítica
Margueron, J. (2012). Los Mesopotámicos. Madrid, España: Ediciones Cátedra
Sanmartin, J., y Serrano, J. (2012). Historia antigua del oriente próximo. Mesopotamia y Egipto. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
Van Dijk, T. (1994). Discurso, poder y cognición social. Cuadernos N° 2. Recuperado de https://tinyurl.com/y7lazqpg
Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. Anthropos 186, 23-36.

Tras las huellas de la no-dualidad advaita en las *upaniṣad*

Karina Nazal Schuenemann

La búsqueda del significado de la existencia, así como de la naturaleza de uno mismo y de la verdad tras las apariencias ha sido una preocupación humana de todos los tiempos. La escuela *vedānta advaita* del hinduismo, que es la que aquí nos ocupa, se ocupa de estas cuestiones fundamentales no sólo de manera intelectual, sino vivencial. Su método es el de la profundización en la conciencia. Como muchas de las tradiciones de sabiduría a lo largo de la historia de la humanidad el *advaita* afirma que la respuesta a las preguntas fundamentales se encuentra en el conocimiento de uno mismo. Nuestro yo es lo más cercano y a la vez lo más lejano a nosotros, por eso hay que ir más allá de la superficie y profundizar en la esencia de lo que somos. Lo paradójico es que, al adentrarse en uno mismo, en la propia conciencia, se descubre a la vez toda la realidad. Como afirma el *advaita*, en el fondo de la realidad no hay separaciones ni dualidades sino que, en esencia, todo está unido, la Realidad es una o, mejor dicho, no-dual.

Nuestro objetivo es mostrar los fundamentos de la propuesta *advaita* en las *upaniṣad*, textos que contienen los principales conceptos filosóficos del hinduismo, de qué manera se basa Śankara en estos textos para desarrollar su teoría. Las *upaniṣad* son la fuente de autoridad más importante de Śankara, por ello nos limitaremos a investigar en ellas, teniendo en cuenta, eso sí, que no son las únicas fuentes que éste utiliza para el desarrollo de su propuesta *advaita*. Nos centraremos aquí en las *upaniṣad* que fueron comentadas por Śankara, más que en las otras que no fueron comentadas por el advaitín. Expondremos los postulados más importantes de la formulación *advaita*, mostrando cómo se fundamentan en las *upaniṣad* y también hasta qué punto la interpretación de Śankara se desprende directamente de los textos.

El Vedānta

La palabra *vedānta* significa literalmente "fin de los *vedas*", siendo estos una compilación de textos considerados la obra fundacional del hinduismo (1200 a.C. aprox.). Cada una de estas colecciones posee además una serie de comentarios posteriores, entre ellas las *upaniṣad*. El término *vedānta* se refiere, por un lado, a las

upaniṣad como la parte final de los *vedas* y como "fin interno" o finalidad ya que muestran el significado real que está detrás de los rituales a través de la búsqueda del conocimiento verdadero de *brahman*. En estos textos se busca una explicación filosófica del universo, de la Realidad, del Absoluto, de la naturaleza de uno mismo, de lo que da fundamento a toda la existencia (Fowler, 2002).

Por otro lado, el término *vedānta* se refiere a una de las seis escuelas de pensamiento de raíz védica inspirada en las enseñanzas de las *upaniṣad*. El *vedānta* es la escuela del hinduismo más destacada y la que ha ejercido mayor influencia en las distintas corrientes, por tanto, se la considera el paradigma filosófico del hinduismo (Flood, 1998).

La escuela vedānta y sus sub-escuelas

Las *upaniṣad,* los *Brahmasūtras* más la *Bhagavad Gitā*, constituyen la "tripe base" de la tradición de comentarios del *vedānta*. Debido a las diversas interpretaciones que se hacen de estos textos, se forman diferentes sub-escuelas dentro de esta escuela. Las más importantes son: el *vedānta advaita* (no-dualista), el *viśiṣtādvaita* (que propone un no-dualismo cualificado) *y* el *dvaita* (dualista).

El Vedānta advaita

El término *advaita* significa "no-dual" y se refiere al postulado de la no existencia de dualidades en la esencia de la realidad. Hay muchos autores que se refieren a esta escuela como monista, lo que consideramos poco correcto ya que el monismo es una postura filosófica que postula la existencia de una sustancia única, afirmando una unidad como contrapuesta a la multiplicidad, excluyendo a esta última. El *vedānta advaita* no se refiere a esto, sino a una unidad que está más allá de los contrarios, por eso prefiere llamarla "no-dualidad".

Las premisas más importantes de esta escuela son: la existencia de *brahman* como realidad última, la identidad de *brahman* y *ātman*, el sí mismo, la apariencia del mundo fenoménico y el conocimiento como vía de liberación (*mokṣa*) (Radhakrishnan, 1967).

La escuela *vedānta advaita* fue fundada por el sabio y místico Śankara, quien según Flood, es "el filósofo indio más notable de todos los tiempos" (Flood, 1998).

El papel de los comentarios de Śankara a las upaniṣad

El conjunto de las *upaniṣad* no constituye un sistema filosófico en sí mismo, sino que es Śankara el que pone de manifiesto el hilo conductor que une sus enseñanzas. Su gran mérito es construir un sistema de filosofía sobre la conciencia no-dual a partir de la interpretación de las *upaniṣad* (Martín, 2011).

Pero hay que señalar que las *upaniṣad* no fueron producto de una sola persona, sino que son redacciones de varios argumentos filosóficos y por eso contienen doctrinas que no siempre son consistentes entre sí. Śankara quiso encontrar en éstas la expresión de una sola doctrina, a saber, la de la no-dualidad, pero hay autores como Keith (2007), que señalan que esto es ingenuo e improbable. Las *upaniṣad* tienden a una interpretación unitaria, no-dual de la realidad, pero esta no es la única posible.

Los fundamentos upanisádicos de la no-dualidad advaita

Brahman

Brahman es el principio cósmico del universo. Es aquel primer principio indeterminado de donde todo proviene y que a la vez está contenido en el universo (Deussen 1966). Es la unidad en la totalidad, lo que sustenta a todas las cosas. En la visión del *advaita*, los textos presentan al Absoluto como inmanente y trascendente a la vez. *Brahman* es inmanente a todos los seres, ya que todo lo penetra, pero a la vez es trascendente, no se puede igualar al mundo. Es como el sol que ilumina todo, pero se mantiene aparte del mundo, o como el aire, que penetra todas las cosas sin dejar de ser lo que es (*KaU*. II, 2, 9-11).

Brahman es lo Absoluto. Como Absoluto está más allá de cualquier atributo que puede limitarlo, por eso se describe de forma negativa mediante la fórmula *neti neti*, la cual puede traducirse como "ni esto, ni esto". En palabras de Śankara: "está vacío de atributos, porque Aquello es uno sin segundo" (*Ś. BĀU*. III, 8, 9). Como su naturaleza no tiene atributos, sólo se lo puede expresar de forma indirecta, distinguiéndolo de lo que no es o definiéndolo por analogías.

En las *upaniṣad* suelen hacerse observaciones contradictorias sobre *brahman*, por ejemplo, se dice que es "más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande" (*KaU.* I, 2, 20), con lo cual se muestra que está más allá de lo grande y lo pequeño. Con todo esto se muestra que *brahman* está más allá de todo lo que conocemos, que nuestros conceptos, nuestro lenguaje, no alcanzan para comprenderlo.

La realidad absoluta y lo real en el ser humano

Las *upaniṣad* enseñan que esta realidad absoluta, *brahman*, es igual al sí mismo, el ser interior de la persona, *ātman*, "*ātman* es *brahman*", se dice en repetidas ocasiones (*MaU.* I, 2; *MahāU.* II; *BĀU.* II, 5, 19; IV, 4, 5). Este es un postulado básico de la visión *advaita*: el sí mismo, el ser esencial de la persona, su naturaleza básica, lo real en ella, es igual a la naturaleza del universo, al Ser absoluto, lo real en sí (Martín, 2011). No hay distinciones ni dualidades entre el ser del hombre y el ser del universo, de ahí el nombre de esta corriente, *advaita* ("no dual"). Por ello podemos encontrar frases en las *upaniṣad* como "aquello eres tú" (*Tat-tvam asi*), en la Chāndogya (VI, 8, 7) o "yo soy lo Absoluto" (*aham brahmāsmi*), en la *Bṛhadāraṇyaka* (I, 4, 10).

Pero hay ocasiones en que las *upaniṣad* muestran visiones diferentes, incluso contradictorias. Según Keith (2007), esta doctrina de la unidad se encuentra claramente expresada en las más antiguas (como *BĀU.* y *ChU.*), donde las nociones de *brahman* y *ātman* se usan alternadamente, lo que demuestra que eran vistas como iguales. Pero hay otras *upaniṣad* donde la identidad no es tan clara, como en la *Katha* donde se marca una diferencia entre el *ātman* del individuo y el *ātman* en su aspecto más elevado, y en la *Śvetāśvatara* donde no se niega la identidad del alma suprema y la individual, pero se dice que ésta sólo puede ser realizada por el favor del Dios supremo, *Iśvara*, que aparece de cierta manera distinto al alma individual (Keith, 2007).

***Brahman* condicionado y brahman no condicionado.**

Para el *advaita*, *brahman* puede concebirse de dos maneras, como *nirguṇa- brahman* y como *saguṇa- brahman*. El primero es lo Absoluto no condicionado por nada, el *brahman* sin cualidades o atributos. El segundo es el *brahman* condicionado que se concibe con la mente dual, desde el punto de vista fenoménico y limitado. Corresponde al Dios con atributos, que es causa del universo relativo, dual, llamado *Iśvara,* el Señor. *Saguṇa- brahman* es el Dios personal al que se dirige el ser humano que se cree un ser limitado, distinto de Él. Esta última es una experiencia espiritual, donde el ser humano se acerca al Dios en una experiencia amorosa (Deutsch, 1999), *bhakti*, una vía que sirve para purificar la mente. Sin embargo, cuando el ser humano contempla la unidad esencial, ya no se concibe como un ser separado de Dios, desaparecen las identificaciones entre el que contempla y lo contemplado. Ahí *brahman* se encuentra más allá del tiempo y del espacio, no es un ser al que uno se pueda dirigir sino que

es lo Absoluto (Martín, 2011: 107). *Nirguṇa brahman*, es un estado de ser, donde se integran todas las diferencias, donde ya no caben las distinciones entre sujeto y objeto (Deutsch, 1999).

Esta distinción entre *brahman* como *nirguṇa* y *saguṇa* no es una distinción real, no quiere decir que existan dos clases de *brahman*, sino que corresponde a dos formas de ver la realidad, con límites o sin límites (Martín, 2011). Según Śankara, todo el ámbito de la dualidad es dominio de la ignorancia (Ś. *BĀU*. II, 4, 10), el *brahman* condicionado es la manera de ver a *brahman* de quienes aún no han tenido la experiencia de la unidad y aún se mantienen en la ignorancia (Ś. *BĀU*. II, 1, 1), pero quien tiene un conocimiento verdadero sabe que sólo existe el Absoluto. Pero hay que mencionar que esta distinción entre *nirguna* y *saguna brahman* no aparece en los textos upanisádicos sino que es un desarrollo posterior de Śankara, su propia interpretación.

Brahman como sat-cit-ānanda

El *advaita*, al igual que casi todas las escuelas del *vedānta*, suele describir a *brahman* como *sat-cit-ānanda* (ser-conciencia-plenitud), basándose en las *upaniṣad*. Pero para el *advaita* esta descripción "no pretende añadir atributos a *brahman* sino describir los rasgos o momentos de la propia experiencia no-dual" (Deutsch, 1999, p. 21). *Brahman* o *ātman* es el ser o existencia infinita, es conciencia pura (*prajñanam brahman*, *AitU*, V, 3) y felicidad, plenitud o beatitud. Esto es así, ya que cuando se toma conciencia de *ātman*, de la plenitud de ser, surge la felicidad espontáneamente (Martín, 1998).

Ātman

Como ya hemos adelantado, *ātman* es aquello que se encuentra en el interior del hombre, su esencia, que también coincide con la esencia de todas las cosas, es el "sí mismo" que coincide con el Absoluto. Algunos pasajes de las *upaniṣad* dicen: "Mi *ātman*, que está en el interior de mi corazón es *brahman*" (*ChU*. III, 14, 4), "este Ser[9] (*ātman*) es lo Absoluto (*brahman*)" (*MaU*. II), "para el conocedor de la verdad, todas las cosas llegan a ser el Ser (*ātman*)" (*ĪśaU*. 7).

9 Algunos autores como C. Martín traducen *ātman* por "Ser", pero tal vez sea más exacta la traducción inglesa *self*, que puede traducirse por "sí mismo", ya que el término sánscrito no se refiere a una entidad existencial, metafísica, sino que designa el núcleo identitario, el principio que porta la identidad individual de cada uno, básicamente idéntica a la de todos y a la del propio universo.

Podemos señalar, al igual que Deussen (1966), que la identificación de *brahman* y *ātman* es el pensamiento principal de la filosofía de las *upaniṣad*. Estos términos son usados como sinónimos en los textos, pero también hay veces que se encuentran algunas diferencias entre ellos, lo que puede dar lugar a otras interpretaciones. Por ejemplo, *brahman* aparece como más antiguo y menos inteligible que *ātman*, también *brahman* es definido como el principio cósmico del universo y *ātman* como el principio físico. *Brahman* es el poder que se encuentra materializado en todas las cosas existentes, aquello que las crea, las preserva, las sostiene, y a donde retornan todas ellas, aquello que incluye a todo el universo. *Ātman*, en cambio, es aquello que descubrimos cuando nos despojamos de todo lo externo, nuestro ser más esencial, el alma (Deussen, 1966). A veces se habla de él como energía vital, *prāṇa*, también se concibe como intelecto, *prajña* y también como una forma más abstracta, el sí mismo. El término *ātman*, como señala Keith (2007), tiene la ventaja de incluir al concepto de energía vital y también a la inteligencia, a la vez que trasciende a ambas. Pero en las *upaniṣad* intermedias (*Īśā, Katha, Śvetāśtara, Mundaka, Maitri, Māndūkya*) encontramos una mayor diferenciación entre la realidad absoluta que es espiritual y la realidad de las cosas materiales, tanto a nivel universal como individual (Martín, 1998).

Ātman como el conocedor

Ātman es distinto de lo conocido y de lo desconocido (*KeU*. I, 4), no es algo que se pueda conocer como un objeto, ni es tampoco algo desconocido, porque es el conocedor mismo. No es algo que se pueda pensar, ver, oír o respirar, sin embargo, es por lo que el pensamiento piensa, los ojos ven, los oídos oyen y por lo que el aliento respira. "Es el Oído del oído, la Mente de la mente, la Palabra de la palabra, la Vida, de la vida" (*KeU. I, 2*). Eso es *brahman* y no lo que la gente venera (*KeU*. I, 6-9). *Ātman* o *brahman* no es algo que se pueda percibir, pensar, no es algo objetivable sino que es el sujeto que percibe, que conoce. "El conocedor no puede ser conocido por el mismo conocedor", dice Śankara, "lo mismo que el fuego no puede ser consumido por el fuego que consume" (Ś. *KeU*. II, 1). No hay un conocedor distinto de *brahman* que conozca a éste como un objeto separado, porque, como dice la *BĀU*, "no hay más conocedor que éste" (III, 8, 11 y II, 4, 14).

La conciencia testigo

La conciencia pura es el espectador o testigo de todas las manifestaciones de la conciencia, ya sean internas o externas. Este testigo está más allá del ego empírico, más allá de la función del intelecto, de los sentidos, más allá del sujeto que conoce y lo conocido, es quien se da cuenta de que conoce, el testigo del conocer (Martín, 1998).

Las personas que creen conocer al Absoluto en realidad no lo conocen (Ś. *KeU.* II, 3), sólo lo hacen aquellos que saben que no se puede conocer de manera conceptual, aquellos que lo han descubierto en sí mismos (Martín, 2002). Dice Śankara: "Por eso cuando el Absoluto se conoce como el propio Ser (el testigo) de las cogniciones, entonces es conocido. Lo que quiere decir es que entonces se vivencia completamente" (Ś. *KeU*. II, 4). "Aquel que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto mismo", libre de todo se hace inmortal (*MuU*. III, 2, 9). Este no es un conocimiento intelectual sino una toma de conciencia de lo que uno en realidad es, ese ser que está más allá del cuerpo, de lo mortal.

Cuando se reconoce al sí mismo, al Absoluto como el testigo se ve que éste no está sujeto a "crecimiento y decadencia, y que es eterno y puro en esencia, el Ser (*ātman*), incondicionado único en todos los seres" (Ś. *KeU*. II, 4). "Si alguien toma conciencia de su Ser (*ātman*), aquí, descubre la Verdad. De lo contrario le espera una gran desgracia. El sabio que ve al Ser (*ātman*), en todos los seres y ha abandonado este mundo se hace inmortal" (*KeU*. II, 5). La desgracia de la que se habla se refiere al sufrimiento del mundo relativo, donde nos identificamos con el cuerpo y todo lo demás que no es lo Absoluto. Pero el *ātman* está más allá de ello: "El que es pura Conciencia, el Ser, no nace, ni muere. No se origina de nada ni nada se origina de Él. No tiene edad, es eterno, imperecedero, es el de siempre. No perece aunque el cuerpo se destruya" *(KaU.* I, 2, 18*).*

La identidad última del ser humano es pura conciencia (Martín, 2001). Esto se ilustra de diferentes maneras en las *upaniṣad*, por ejemplo, comparando al *ātman* con un terrón de sal que no tiene interior ni exterior sino que "todo él es pura sal en sabor", "así también el Ser (*ātman*) sin interior ni exterior es sólo pura conciencia" (*BĀU*. IV, 5, 13).

Hasta ahora hemos mostrado que las *upaniṣad* describen al *brahman* o *ātman* de muchas maneras diferentes. Entre todas estas descripciones, parecen haber visiones contradictorias, incluso a veces

dentro una misma *upaniṣad*, pero Śankara intenta unificar estas diferentes visiones mediante su distinción entre los distintos niveles del conocimiento que corresponden a los distintos niveles de la realidad. Las *upaniṣad*, según él, contienen una verdad de validez relativa, relacionada con el conocimiento empírico dual y una verdad que se descubre desde la realidad trascendente, donde sólo la realidad absoluta es lo real (Martín, 2011).

La relación entre *brahman* y el mundo

Hemos dicho que *brahman* es lo Absoluto, que no está sujeto a nacimiento ni muerte, que está más allá del mundo relativo; se ha dicho también que *ātman* es igual *brahman*, ¿pero cómo podemos explicar entonces la existencia de cosas perecederas, incluido nuestro propio cuerpo?, cómo explicamos que haya sufrimiento en el mundo, decadencia, muerte, etc.?, ¿cómo se puede explicar la multiplicidad si se ha dicho que todo es *brahman*?.

La respuesta a la cuestión de la relación entre *brahman* y el mundo es muy variada en las *upaniṣad*, se dan distintas descripciones de la creación del mundo (por ejemplo, *ChU*. III, 19, 1; VI, 2, 1-4; *AiU*. I, 1, *PrU*. I, 4; *BĀU*. I, 2, 1 y I, 4, 1), pero a la vez se dice que *brahman* es "uno sin segundo", que es un estado de ser donde no hay distinción entre el sí mismo y el mundo (*KaU*. II, 1,1; *ChU*. VI, 2, 1; *KeU*. I, 4). El *advaita* también da diferentes respuestas, entre las más clásicas se encuentran la explicación de Śankara de que el efecto preexiste en su causa, donde el *brahman* condicionado es la causa del mundo y la teoría de que el efecto es una manifestación aparente de la causa. Estas teorías son el fundamento de los conceptos *māyā*, *avidyā* y *adhyāsa* (Deutsch, 1999).

***Māyā*, la ilusión cósmica**

Para el advaita, la causa de que el ser humano viva en un mundo múltiple e impermanente es la ilusión o el conocimiento erróneo. La multiplicidad es un efecto de no ver la realidad absoluta sino ilusiones; de no ver las cosas como son sino como a uno se le aparecen (Martín, 1998).

El concepto de *māyā* no se encuentra aún claramente formulado en las *upaniṣad* más antiguas, como la *BĀU*. y la *ChU*., pero éstas de alguna manera lo asumen al decir que solo el *ātman* es real y que la multiplicidad no existe: "Se le ha de descubrir como uno" (*BĀU*. IV, 4, 20), "No hay diversidad en Aquello" (*BĀU*. IV, 4, 19), "Sólo uno

sin segundo" (*ChU*. VI, 2, 1) "todas las cosas son el Ser (*ātman*)" (*BĀU*. II, 4, 6). En opinión de Deussen (1966), la doctrina de *māya* es un desarrollo interno de las *upaniṣad* para explicar la aparente contradicción que existe dentro de ellas, es un mecanismo que concilia la unidad y la multiplicidad.

En las *upaniṣad* antiguas se encuentra el germen de la teoría de la ilusión y de la irrealidad del universo (Keith, 2007). Ejemplo de ello es cuando Yājñavalkya le dice a su esposa Maitreyī que donde se percibe dualidad parece que se huele algo, se ve algo, se piensa algo, etc. pero para quien todas las cosas son *ātman* ya no existe la dualidad, no hay nada que pueda percibirse por medio de nada. "¿Por medio de qué se podría conocer aquello por lo que todo es conocido? ¿Cómo, Maitreyī, podría conocerse al conocedor?" (*BĀU*. II, 4, 14). El Absoluto aparece como dual por la ignorancia, dice Śankara, parece haber un sujeto y un objeto, parece que olemos, vemos, percibimos, conocemos algo, pero esto no es real. Pero cuando se destruye la ignorancia por el conocimiento de la verdad del Absoluto, ya no hay nada más que el *ātman* (Ś. *BĀU*. IV, 4, 20).

Como señala Deussen (como se citó en Keith, 2007), en las *upaniṣad* se encuentra la primera afirmación abierta sobre la irrealidad y la apariencia del universo y la idea de que no podemos conocer nada que esté fuera de nuestra conciencia, la cual forma siempre una unidad. Esta doctrina sobre la distinción entre la realidad empírica y las cosas en sí y la insuficiencia de la vía empírica-racional para conocer la realidad coincidirá luego con la filosofía de Parménides, Platón, Kant y Schopenhauer (Deussen, 1966).

El concepto de *māyā* claramente formulado aparece por primera vez en la *Śvetāśvatara U*. 4. 10: "Comprende que la naturaleza es Ilusión y quien dirige la Ilusión es Dios, que abarca el universo entero, porque todos los seres forman parte de Él". Aquí hay una visión teísta del Absoluto, *brahman* manifestado o, en este caso, *Indra,* es el que controla la ilusión cósmica. La creación del universo físico y psíquico se debe a esta *māyā* universal, por eso el mundo fenoménico se nos aparece como real, a pesar de no serlo. La multiplicidad del mundo se debe al juego cósmico en el que *māyā* recubre la realidad de lo Absoluto mediante nombres y formas (Martín, 1998).

A pesar de que esta doctrina de la irrealidad o lo ilusorio del mundo se puede encontrar en las *upaniṣad*, hay también otra interpretación que se desprende de algunos pasajes, por ejemplo, cuando se afirma que con el conocimiento del *ātman* todo se vuelve

conocido, no se excluye necesariamente la realidad de lo que es derivado de él (*BĀU*. II, 4, 5,7-9; *ChU*. VI, 1, 2; *MuU*. I, 1, 3). La realidad del Absoluto puede ser contrastada con la realidad empírica pero esta última no es una ilusión (*TU*. II, 6). En la opinión de Śankara las diferentes afirmaciones de las escrituras (*śruti*) sobre el mundo como real o irreal no son contradictorias, sino que corresponden a dos visiones distintas que dependen de la sabiduría o de la ignorancia. El mundo relativo, fenoménico, múltiple, existe por una visión limitada de la realidad, pero en el estado en que se descubre la verdad más elevada sólo existe lo Absoluto "Uno sin segundo". Śankara no niega la validez al mundo fenoménico, ya que para el ignorante existe la multiplicidad mientras exista para él el mundo relativo (Ś. *BĀU*. III, 5, 1).

Desde el punto de vista racional el mundo no es real ni irreal, sino que es una ilusión. Pero sólo es ilusión visto desde la experiencia del Absoluto, ya que, desde el punto de vista de la realidad dual, cuando no se ha tenido conocimiento de la unidad de *ātman*, no hay razón para considerar al mundo como irreal. Lo real corresponde al "contenido de la experiencia espiritual no dual. Es la atemporal, incondicionada, indiferenciada unidad de ser". Lo irreal, en cambio, es lo que nunca aparece como un dato objetivo de la conciencia por ser contradictorio, como el hijo de una virgen o un círculo cuadrado, y lo aparente o ilusorio es todo aquello que puede ser "superado" por otra experiencia. Para el *advaita* lo ilusorio es considerado como existente y no irreal, en cuanto que es un dato de la experiencia, pero carece de realidad absoluta, ya que su realidad es superable, en el sentido de que puede ser negado por otra experiencia (Deutsch, 1999).

Avidyā, la ignorancia

Māyā es aquel poder (*śakti*) de *brahman* condicionado por el cual existe el mundo de la multiplicidad. Epistemológicamente es la ignorancia, *avidyā*, que tiene el poder de ocultar la realidad y de distorsionarla (Deutsch, 1999). Por eso Śankara utiliza los conceptos de *māyā* y *avidyā* como intercambiables.

Para describir el proceso de *avidyā* Śankara recurre al concepto de *adhyāsa*, la sobreimposición o superposición. Esto quiere decir que se superponen cualidades de una cosa no presente en la conciencia, sino recordada, a una cosa que se percibe, por ejemplo, cuando se toma a una cuerda por una serpiente por la errónea atribución de cualidades recordadas de percepciones previas. Lo mismo sucede

"cuando una persona superpone sobre sí mismo atributos exteriores a su propio ser", dice Śankara en los comentarios a los *Brahmasūtras* (como se citó en Deutsch, 1999). Se superpone al sí mismo atributos ilusorios (*upādhi*), lo que no le pertenece, como la finitud y el cambio, y, a la vez, lo que le pertenece a él, la infinitud, eternidad, se superpone al no-yo.

En su comentario a la *BĀU* señala también Śankara que "todo el mundo, al ser el Absoluto, es siempre idéntico con todo, pero la ignorancia superimpuesta en él, la idea de que él no es el Absoluto y no es todo, es como la madreperla confundida con la plata (…)" (I, IV, 10). El *advaita* suele dar estos célebres ejemplos sobre la sobreimposición de atributos imaginados a lo real como el de la cuerda que por error se considera una serpiente y el de la madreperla o nácar que es tomado por plata, así también como el ejemplo del desierto que se confunde con un oasis en el espejismo y el del cielo que se confunde con una ciudad entre nubes (Martín, 2002).

La experiencia empírica es explicada por Śankara por medio del concepto de *upādhi*, la limitación añadida debido a una "imposición mental de la finitud sobre lo infinito, de la multiplicidad sobre la unidad" (Deutsch, 1999, p. 64). Asimismo, la existencia de la persona humana individual (*jīva*) es explicada por esta superposición, que hace que no se vea a sí mismo como realmente es sino como un ser condicionado, finito y separado de los otros seres. De la misma manera que el espacio es uno, pero a causa de las limitaciones se ve como si estuviera dividido en espacios particulares, como el espacio de una vasija o de una habitación, "así el Sí mismo es uno pero por dichas limitaciones se ve como si fuera múltiple" (Deutsch, 1999, pp. 64-65).

La ignorancia no es una característica natural del ser humano, ya que a medida que aumenta el conocimiento de la verdad, ésta disminuye. Como no es algo esencial al sí mismo es posible liberarse de ella (Ś. *BĀU*.. IV, 3, 20). Por el conocimiento de la naturaleza del propio sí mismo se elimina todo lo que se había proyectado por la ignorancia, al igual que el agua en un espejismo, la serpiente en la cuerda, cuando se percibe su naturaleza real (Ś. *KaU*. I, 3, 13). La ignorancia se debe a la falta de discernimiento entre lo real y lo irreal o ilusorio, por eso, al eliminar la ilusión se deja al descubierto lo real (Martín, 1998).

El conocimiento verdadero del *ātman*, dice Śankara, elimina los males como la pena, miedo, ignorancia, ilusión, que son la raíz de la

transmigración (Ś. *BĀU*. I, IV, 7). Por eso se señala en la *KeU*. (II, 5): "Si alguien toma conciencia de su Ser (*ātman*) aquí, descubre la Verdad. De lo contrario le espera una gran desgracia". Cuando se conoce al *ātman*, es decir, cuando se realiza la unidad, se alcanza la inmortalidad: "Aquel que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto mismo" (*MuU.* III, 2, 9), "(…) por el conocimiento de la Verdad se alcanza la inmortalidad" (*KeU*. II, 4).

Los estados de *ātman*

Otra manera de abordar la relación entre lo Absoluto y lo relativo es desde el punto de vista del conocer, por eso en la *Māndukya U*. se analiza el conocimiento a través de los distintos estados del *ātman*. A pesar de que la conciencia es una, ésta se ve como dividida en cuatro cuartos, como se los llama en esta *upaniṣad*, que son cuatro niveles o estados de conciencia que se pueden estudiar desde el conocimiento dual. Lo Absoluto es la unidad a través de estos distintos estados (Martín, 1998): "Todo lo que es, es lo Absoluto (*brahman*), el Ser (*ātman*) es lo Absoluto y el Ser (*ātman*) tiene cuatro cuartos" (*MaU*. II), En las *upaniṣad* más antiguas, como la *BĀU*, aparecen sólo tres estados, pero la la *Māndukya* agrega el Absoluto como un cuarto estado, *turīya*, el estado de conciencia no-dual (Martín, 1998).

En la *MaU* los niveles de conciencia se relacionan con la sílaba *aum* (*om*). La letra *a* representa al estado de vigilia, que es el estado ordinario de conciencia: "El primer cuarto (*pāda*) es *vaiśvānara*, cuyo ámbito es el estado de vigilia. En su conciencia se experimentan los objetos externos, los objetos físicos (…)" (*MaU*. III). Es un estado de conciencia "intencional" porque siempre se tiene conciencia de algo, hay una constante representación sucesiva de cosas (Deutsch, 1999). Este estado produce la experiencia de la realidad empírica (Martín, 1998). En este estado, dice Śankara, "la conciencia está dirigida hacia afuera, a los objetos distintos de sí misma. Esto quiere decir que la conciencia aparece como pensamientos que se refieren a otros objetos, debido a la ignorancia" (*MaU*. III).

La letra *u* representa al estado del sueño: "El segundo cuarto es *taijasa*, estado de sueño con ensueños cuya conciencia es interna y en el que se experimentan los objetos sutiles (…)" (*MaU*. IV). En este estado de conciencia onírica se conocen los objetos internos. Tal como en el estado de vigilia se proyecta una experiencia de objetos múltiples llamada realidad empírica, aquí se proyecta una realidad de ensueños

(Martín, 1998). En este estado se conocen interiormente las impresiones que han quedado grabadas en el estado de vigilia (Deutsch, 1999).

La realidad onírica es considerada ilusión desde el estado de vigilia, pero desde el mismo estado de sueño parece verdadera. Asimismo, creemos que el estado de vigilia es verdadero cuando estamos en él, pero si tuviéramos acceso a un nuevo estado de conciencia, también lo consideraríamos ilusión (Martín, 1998).

El estado de vigilia y el de sueño son estados de dualidad donde hay un sujeto que percibe objetos externos o internos, en cambio el tercer estado, el de sueño profundo, es un estado de no-dualidad, donde se resumen los dos anteriores unificando sujeto y objeto en la conciencia no-dual. Este tercer cuarto (*pāda*) se representa con la letra *m* según la *MaU*. Aquí todas las experiencias se unen y se identifican disolviéndose, hasta llegar a ser una masa de conciencia indiferenciada (Martín, 1998).

El estado de sueño profundo se caracteriza por la felicidad o plenitud (*ānanda*) que procede de la conciencia sin distinción. No es todavía el estado iluminado de la conciencia absoluta donde se consigue la unidad, sino que es un estado donde la conciencia no tiene contenido. Se define negativamente como una ausencia de objetos, deseos y actividades y positivamente como conciencia dichosa. Aquí "todas las actividades fenoménicas del sí mismo quedan suspendidas en una especie de vacío tranquilo" (Deutsch, 1999, p. 75). El pensamiento no produce objetos externos ni internos, por tanto, no hay deseos, ideas, fantasías, ni mundo objetivo (Martín, 1998).

En el estado de vigilia y en el de sueño hay una captación errónea de la realidad, en cambio en el de sueño profundo no se capta la realidad, sino que hay una ausencia de conocimiento de ella (Martín, 1998). Como dice Śankara (Ś. *BĀU*. IV, 3, 32), en el estado de sueño profundo la ignorancia que presenta las cosas como diferentes reposa.

El estado de sueño profundo parece un estado inconsciente porque no hay conciencia "de algo", no hay objetos, sensaciones, conceptos, etc., pero la conciencia no se pierde, sino que permanece en sí misma. Como se dice en la *BĀU* (IV, 3, 23)., en ese estado no se ve nada porque no hay nada separado y distinto de él que se pueda ver, pero el testigo nunca pierde su capacidad de visón porque ésta es indestructible. Śankara señala que en este estado el ser "logra su estado natural de perfecta pureza" (*saṁprasāda*), "abandonando como

el agua la impureza debido al contacto con otras cosas" (*BĀU*. II, 1, 19). Allí no tiene contacto con el cuerpo ni con nada que pertenezca al mundo relativo, por eso está libre de todo sufrimiento relacionado con él.

En opinión de Śankara (*BĀU*. IV, 3, 34) el estado de sueño donde se experimenta esa serenidad y felicidad suprema es un ejemplo para la liberación. Como explica Martín (1998), la evidencia de la conciencia no-dual se encuentra haciendo consciente el estado de sueño profundo. "Conforme la conciencia se va ampliando, iluminada siempre por la luz del Ser (*ātman*), el estado de sueño profundo, que era algo inconsciente para el nivel de vigilia, va siendo percibido conscientemente" (p. 54). Esto es lo que se llama *samadhi* en el hinduismo (*satori*, en el budismo y *éxtasis*, en la tradición cristiana), "es un sumergirse conscientemente en la conciencia indiferenciada, más allá de las percepciones sensoriales y del pensamiento" (p. 54). Esta es una experiencia de plenitud o beatitud que se produce por la ausencia de deseos, tensiones y opuestos.

En la *MaU*, como hemos dicho, se habla de un cuarto estado, *turiya*, que corresponde al estado de conciencia absoluta. A este estado no le corresponde ningún sonido porque el sonido pertenece al mundo fenoménico (Martín, 1998). La consecución de este estado de conciencia es lo que conduce a la liberación (*mokṣa*), que corresponde también a la realización de sí mismo (Deutsch, 1999). El sí mismo se convierte en *ātman*, pero esto, en realidad, es sólo una proposición verbal ya que siempre ha sido *brahman*, como dice Śankara en la *BĀU* (IV, 4, 6). Aquí la conciencia iluminada descubre su identidad con la realidad, el ser humano se libera del error de la dualidad por eso se lo llama *jīvamukta* o ser liberado (Martín, 1998).

Conclusiones

El *vedānta advaita* postula una radical visión no-dual de la realidad. Esto significa que no existe una separación entre *brahman*, la realidad última, el Absoluto, la esencia del universo y *ātman*, el sí mismo, la esencia del ser humano. Para explicar la existencia del mundo fenoménico y de la multiplicidad recurre al concepto de *māyā*, la ilusión y de *avidyā*, la ignorancia. Postula que la única manera de liberarse de ambas es mediante el conocimiento de la verdad, que permite reconocer la identidad de *ātman* con *brahman* y, por tanto, liberarse de la transmigración. Para desarrollar esta teoría, Śankara se basa principalmente en las *upaniṣad*, los textos más filosóficos del

hinduismo. Como hemos visto, la doctrina de la unidad de *brahman* y *ātman*, es una de las principales contenidas en estos textos, pero no la única, lo que lleva a que se hagan distintas interpretaciones, que, a su vez, dan origen a distintas corrientes de pensamiento. A pesar de que muchas veces se señala explícitamente esta unidad entre *brahman* y *ātman*, hay otras en que se presentan también diferencias entre ambos, por ejemplo, cuando se habla de *brahman* como un Dios personal, el cual aparece como distinto del alma individual que transmigra. Como hemos mostrado, las *upaniṣad* describen a *brahman* y *ātman* de muchas maneras diferentes, hablan de *ātman* como la energía vital, el principio físico del universo, el conocedor, la conciencia, lo identifican con *brahman,* etc., así como postulan a *brahman* como el origen de todo, el Absoluto, el Dios creador, el Señor, etc.

Śankara intenta unificar estas diferentes visiones de las *upaniṣad* mediante su distinción entre los distintos niveles del conocimiento que corresponden a los distintos niveles de la realidad, una de validez relativa, relacionada con el conocimiento empírico dual y una verdad absoluta, donde sólo *brahman* es lo real. Según él, no hay posturas contradictorias en las *upaniṣad*, sino que existen dos visiones distintas que dependen de la sabiduría o de la ignorancia. Nosotros creemos que en algunos casos esta afirmación es cierta, por ejemplo, cuando se habla de los distintos estados del *ātman* se puede decir que existen varios niveles de realidad correspondientes a los distintos estados de conciencia, pero hay otros casos, como los anteriores, en que las *upaniṣad* no parecen hacer una distinción entre un mundo absoluto y otro relativo, sino que ésta es una interpretación de Śankara. Como hemos afirmado, las *upaniṣad*, no son producto de una sola persona sino del desarrollo y reflexión de distintos sabios y distintas escuelas, por eso contienen varias doctrinas diferentes que hacen que existan contradicciones internas y con otras *upaniṣad*.

Muchas veces las interpretaciones de Śankara no se desprenden directamente de los textos, sino que son desarrollos suyos posteriores. El advaitín reinterpreta o reformula algunos pasajes de las *upaniṣad* para que se ajusten a su teoría. Además Śankara selecciona los pasajes que considera acordes a su visión, como los que señalan la identidad de *brahman* y *ātman*, lo ilusorio del mundo, la importancia del conocimiento de *ātman*, los que hablan de *ātman* como el testigo, etc., dejando de lado, o dando menos importancia, a aquellos que hablan de la creación del mundo, del Dios personal, del mundo fenoménico como real, etc., En este sentido, nos parece

también que Śankara favorece más a unas *upaniṣad* que otras, dando más peso a algunas que contienen doctrinas más afines a su visión, o ajustables a ella, como la *Bṛhadāraṇyaka*, junto a otras *upaniṣad* como la *Chāndogya, Māṇḍūkya*, *Kena* y *Kaṭha*.

Referencias

Cavallé, M. (2008). La sabiduría de la no-dualidad. Barcelona: Kairós.
Deussen, P. (1966). The philosophy of the Upanishads. New York: Dover Publications.
Deutsch, E. (1999). Vedânta Advaita: una reconstrucción filosófica. Madrid: Etnos.
Flood, G. (1998). El Hinduismo, Madrid: Cambridge University Press.
Fowler, J. (2002). Perspectives of reality: and introduction to the philosophy of Hinduism. Brighton: Sussex Academic Press.
Gallud, E. (2000). El Hinduismo. Madrid: Ediciones del Orto.
Keith, A. (2007). The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, part II, vol. 32. Delhi: Motilal Banarsidass.
Martín, C. (1998). Conciencia y realidad: estudio sobre la metafísica advaita con la Māndūkya Upanisad, las Kārikā de Gaudapāda y comentarios de Śankara. Madrid: Editorial Trotta.
Martín, C. (2001). Upanisad, con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Trotta.
Martín, C. (2002). Gran Upanisad del Bosque (Brihadāranyaka Upanisad), con los comentarios advaita de Śankara. Madrid: Trotta.
Martín, C. (2011). Sankara: la visión advaita de la realidad. Madrid: Dilema.
Olivelle, P. (1998). The early Upanisads. New York: Oxford University Press.
Potter, K. (1981). Advaita Vedānta up to Śaṃkara and his pupils. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Radhakrishnan, S. (1967). History of philosophy Eastern and Western, vol. 1. London: George Allen und Unwin.
Rodrigues, H. (2010). Introducing Hinduism. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
Ruiz Calderón, J. (2008). Breve historia del hinduismo. Madrid: Biblioteca Nueva.
Shattuck, C. and Brotons Muñoz, A. (2002). Hinduismo. Tres Cantos, Madrid: Akal Ediciones.
Zaehner, R. (1975). Hinduism. London: Oxford University Press.

Los *Miqwa'ot* de Magdala, un encuentro con lo *sacro*

Marcela Zapata-Meza[10]

"Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades <naturales>. El lenguaje puede expresar ingenuamente lo tremendum, o la maiestas, o el mysterium fascinans con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre." (Eliade, 1981, p. 9).

Durante el periodo del Segundo Templo (antes del año 70 d.C.) los *miqwa'ot* ocupaban un lugar importante al grado que se debía construir un *miqweh* antes de una sinagoga; esto tiene su fundamento en el hecho de que la oración personal o comunitaria se podía realizar en prácticamente cualquier lugar[11] antes de la destrucción del Templo. Por el contrario, a los ojos de la ley judía, un grupo de familias nucleares no alcanzaban el estado de una comunidad si no tenían, al menos, un *miqweh* comunitario.

Entendiendo que la vida judía tiene sus raíces en la pertenencia al pueblo elegido, en la descendencia y la gran nación prometida por Dios a Abraham, su ser y su existencia se basa en el nacimiento de las futuras generaciones y, de acuerdo con la *Halajá* (Lev. 15, 13; Mishnah Mikva'ot, 1, 8), esto sólo es posible donde hay acceso a un *miqweh*. No es exagerado afirmar que los *mikva'ot* son la piedra angular de la vida judía y la certeza de que el pueblo elegido permanecerá.

Un tratado entero de la *mishnah*[12] está dedicado a puntualizar las leyes de los *miqwa'ot*. En términos generales:

---

10 Centro de Investigación en Culturas de la Antigüedad. Universidad Anáhuac México.

11 Dado que las actividades propias a realizarse en una sinagoga se podían realizar en cualquier espacio de carácter público, hay especialistas que afirman que, en la época del Segundo Templo, los sabios de la *Knéset Ha-Gdolá* estipularon las bases de las plegarias fijas y de la lectura de la Torá con un *minián*. (El *minián* -en hebreo מניין- es un quórum mínimo de diez hombres adultos -entiéndase mayores de 13 años-, requerido según el judaísmo para la realización de ciertos rituales, el cumplimiento de ciertos preceptos, o la lectura de ciertas oraciones. Por ello, la *Halajá* determina que debe establecerse un lugar de culto, reunión, enseñanza y oración (*Bet Knéset*) en todo lugar en que hay un *minián*. Numerosos *Bet Knéset* fueron establecidos en *Éretz* Israel y en la diáspora ya en la época del Segundo Templo. El Talmud de Jerusalén cuenta que cuando la destrucción del Segundo Templo había en el país 480 *Bet Knéset*. (Zahavy, Tzvee (2010) Yerushalmi Berakhot; The Talmud of the land of Israel, Tractate Blessings; Rabbi Dr. Tzvee Zahavy (Traductor); PDF).

12 Orden sexto: Purezas (tohorot): Baños rituales de inmersión (Miqwaot – Miqw).

1. Un *miqweh* debe consistir en agua. No puede utilizarse ningún otro líquido.
2. Un *miqweh* debe ser construido en la tierra o ser una parte integral de un edificio apegado a la tierra. No puede consistir en ningún recipiente que pueda ser desconectado y cambiado de lugar, tal como una tina, un tanque o un barril.
3. El agua de los *miqwa'ot* no puede fluir ni correr. La única excepción a esta regla es un río o un manantial (agua subterránea aguas).
4. El agua de un *miqweh* no puede ser extraída por bombeo (*shauvim*). Es decir, que el agua no puede llevarse al *miqweh* a través de la intervención humana directa.
5. El agua no puede ser canalizada a los *miqwa'ot* a través de nada que pueda volverse impuro. Por esta razón, el agua no puede fluir a un *miqweh* a través de cañerías o tubos hechos de metal, arcilla o madera.
6. Cada *miqweh* debe contener al menos 40 *seá* (aproximadamente 200 galones o 756 litros).
7. Una vez que una piscina tiene el estatus de *miqweh*, no pierde su pureza, sin importar qué clase o cuánta cantidad de agua adicional se le agregue.

El principal propósito de un *miqweh* es limpiar a la persona de la *tumah* (impureza espiritual). Muchas cosas pueden ser contaminadas con *tumah* o transmitirla a otro objeto, como una tumba, el cuerpo de un animal muerto y determinadas secreciones corporales. Ciertos actos están prohibidos de acuerdo con la ley de la *Torah* dependiendo de la variedad de los niveles de contaminación. Por ejemplo, en el periodo del Segundo Templo quien se había vuelto *tameh* (impuro) no podía entrar a la explana del Templo; el proceso de inmersión en un *miqweh* era uno de los pasos requeridos para volverse ritualmente puro (*tahor).*

Un *miqweh* tiene diversas funciones relacionadas con la pureza ritual y todas ellas conectadas con la elevación espiritual. Antes de la destrucción del Templo de Jerusalén (70 d.C.), el concepto de pureza ritual era central en la vida cotidiana tanto para los hombres como para las mujeres. Estaba prohibido, bajo la más severa pena, realizar el servicio en el Templo, comer de los sacrificios o de otros alimentos consagrados y entrar al Templo en un estado de impureza ritual. Con respecto al servicio en el Templo, también se sabe que un *miqweh* era utilizado para lograr la elevación espiritual.

En la *mishnah* se especifica que "La tierra de Israel se considera pura y sus piscinas son puras… Las piscinas que están dentro de Israel, que se encuentran fuera de las entradas de la ciudad, son válidas incluso para las menstruantes…". (Del Valle, 1997 pág. 1340)

Un *mikveh* no es exclusivamente para los que están impuros. En ellos no sólo se eleva al impuro a un estado de pureza, sino que también son utilizados como un medio para lograr mayor elevación espiritual. Esto se encuentra demostrado en dos lugares en la *Torah*: en la iniciación de Aharón y sus hijos como los primeros *cohanim* (sacerdotes) y la inmersión del *Cohén Gadol* (el Gran Sacerdote) durante su servicio en *Iom Kipur* (Num. 9:2). A pesar de que el *Cohén Gadol* ya estaba puro, de todas maneras, debía realizar inmersiones adicionales para alcanzar niveles todavía más altos de elevación espiritual.

Origen y fundamento de los *Mikva'ot*

La palabra *miqweh* significa "reunión de aguas", trayendo el recuerdo de la primera reunión de aguas mencionada en la *Torah*. En un sentido, el *miqweh* simboliza a las aguas primigenias de la creación. "La tierra estaba desolada y vacía y las tinieblas estaban sobre la faz del vacío, pero el espíritu de Dios flotaba sobre la superficie de las aguas… Dios dijo: Haya una expansión en medio de las aguas que separe unas de otras… Dios dijo: Reúnanse las aguas que están debajo del cielo en un lugar y aparezca lo seco"(Num. 9:2).

Con respecto a la razón por la cual el agua purifica toda impureza espiritual, siguiendo la *Torah*, es posible afirmar que la persona debe verse a sí misma después de sumergirse en un *miqweh* como si hubiese sido creada en ese momento, tal como el mundo se llenó de agua antes de que fuera creado el hombre, tal como dice el libro del Génesis: "…y el espíritu de Dios rondaba sobre la faz de las aguas"(Num. 9:2). La persona debe colocar en su corazón la imagen de que así como su cuerpo es renovado, así también sus actos serán rejuvenecidos para bien, y se volverán valiosos, y será meticulosa en seguir los caminos de Dios.

Una de las razones por las cuales la palabra hebrea *miqweh* es traducida como "baño ritual" es porque su propósito el de cambiar el estatus espiritual. A pesar de que el medio es el agua, el cambio ocurre estrictamente a nivel espiritual. El hecho de emerger de un *miqweh* le da a la persona la sensación de volver a nacer, el sentimiento de que ha ocurrido un cambio significativo. Éste es el poder de las aguas de

un *miqweh*: El proceso de la inmersión en un *miqweh* señala un movimiento hacia un cambio y una metamorfosis. Esta idea en ninguna parte está expresada con mayor elegancia que en la simple medida del agua requerida para una *mikveh*: 40 *seá* (alrededor de 756 litros). (Rudolf, 2001)

¿Qué implica el concepto de cuarenta? 40 representa una metamorfosis, una transformación (Del valle, 1997, p. 1340) e incluso el perdón de Dios. Por tanto, un *miqweh* (con sus 40 *seá*) tiene la capacidad de cambiar a un individuo de un estado de impureza a otro de pureza.

Fundamento teológico de la pureza e impureza espiritual

El principio básico del judaísmo es que Dios es Uno. Absolutamente uno. No hay ninguna fuerza que exista de manera independiente a Él. La lucha del hombre en este mundo –el ejercicio de su libre albedrío- radica en elegir acercarse a Dios y a la realidad o alejarse de Dios hacia la ilusión o la nada. Cuando la persona efectúa una elección que la acerca a Dios, está eligiendo el "bien"; cuando elige algo que la aleja de Dios, está eligiendo el "mal" (Maimónides, 1947, pp. 3-23).

El mal no tiene una realidad intrínseca. Es la ausencia del bien, o la ausencia de una manifestación abierta de Dios. Para la religión judía la existencia de Dios puede ser abierta y clara o estar oculta a los ojos de los hombres. Si la presencia de Dios es abierta lo reconocen como *tahará* (puro); por el contrario, si la realidad de Dios está en un estado oculto lo llaman *tumá* (impuro). En otras palabras, *tumá* en realidad es un "vacío de *tahará*".

El principio de vida del ser humano es el alma como la manifestación abierta de la presencia de Dios y es ésta, el alma, la que tiene una mayor condición de *tahará*; en consecuencia, cuando una persona muere, el alma parte dejando un vacío de *tahará*, por tanto, un cuerpo sin vida posee *tumá*.

El sustantivo hebreo *tahará* equivale a decir "Pureza espiritual", pero el concepto implica mucho más de lo que pueden expresar las palabras. *Tahará* se refiere a un estado de existencia que es puramente espiritual; no es un juicio de valor de bueno o malo y tampoco es un juicio sobre el valor de la persona: uno puede volverse *tumá*, espiritualmente impuro, a través del no cumplimiento de algunos de los más importantes mandamientos de la ley de Dios.

La *tumá* es la pérdida de una "vida potencial" y por ello las mujeres entran en estado de *tumá* cuando menstrúan debido a la pérdida de una vida potencial dentro de ellas (Lv 15:19). Conforme a lo anterior, los *miqwa'ot* siempre deben estar conectados con una fuente natural de agua (por ejemplo, agua de lluvia o un manantial), lo cual es lo más cercano que los judíos pueden tener y reconocer en orden a la creación de Dios. La inmersión en un *miqweh*, simbólicamente, los reconecta con el infinito y les recuerda su esencial libertad moral y su naturaleza espiritual trascendente. Es un acto de renacimiento al estado natural de pureza y claridad. (Zapata-Meza, 2006)

En muchos sentidos un *miqweh* es el umbral que separa lo profano de lo sagrado (Eliade, 1981), pero lo es aún más. En pocas palabras, la inmersión en un *miqweh* señala un cambio o elevación en el estado. Su función sin precedentes reside en su poder de transformación, su capacidad para efectuar la metamorfosis. La inmersión en el *miqweh* puede entenderse como un acto simbólico de la abnegación, la suspensión consciente de sí mismo como una fuerza autónoma. De este modo, el judío que practica la inmersión señala un deseo de alcanzar la unidad con la fuente de toda la vida, para volver a una unidad primigenia con Dios. La inmersión indica el abandono de una forma de existencia para abrazar una infinitamente superior; por tanto, la inmersión en un *miqweh* se describe no sólo en términos de purificación, revitalización y rejuvenecimiento, sino también, y quizás sobre todo, como el renacimiento.

Los *Miqwa'ot* de Magdala, un encuentro con lo *sacro*

Bajo la premisa de que los *miqwa'ot* son el indicador arquitectónico más importante de la presencia judía en Israel, se han realizado excavaciones arqueológicas por todo el territorio que puedan confirmar la ocupación judía y el grado de observancia de la ley. Hasta el momento se han podido registrar instalaciones de agua pura, proveniente de lluvia, en todos los asentamientos judíos contemporáneos en Judea, Galilea y Perea (Reich, 1990). Al mismo tiempo, están totalmente ausentes en las ciudades de gentiles con una población pagana, como las ciudades de la costa mediterránea.

Después de más de 30 años de estudios intensivos para determinar la presencia y el papel de los *miqwa'ot* en la Tierra de Israel,[13] hasta la fecha no había sido posible identificar ni un solo

13 *Eretz* Israel

miqweh en los sitios excavados alrededor del Mar de Galilea, como Tiberias, Hamat, Beit Saida, Cafarnaúm. La explicación que dan especialistas como Ronny Reich (Reich, 1990) a esta ausencia es simple y lógica: la proximidad del Mar de Galilea, cuyas aguas podrían ser utilizados para la purificación ritual ya que éstas, conforme a la *mishnah* (Del Valle, 1997) serían las aguas más puras de Israel; su origen se considera divino y su poder de purificación es el más fuerte en orden a la espiritualidad y sacralidad de la vida misma ya que son "aguas vivas".

Sin embargo, las excavaciones recientes en Magdala (Zapata-Meza, 2013) han sacado a la luz al menos 14 instalaciones de agua con escalones (tanto de tipo doméstico-individual como de uso ritual para purificación espiritual). Este hallazgo es de gran relevancia ya que son los únicos *miqwa'ot* descubiertos en la región del Mar de Galilea, para el siglo I y, además, nunca antes se habían descubierto, en todo el territorio de Israel, *mqwva'ot* que obtengan el agua por las corrientes subterrâneas (Fig. 1)

Fig. 1 Vista aérea de las instalaciónes de agua domésticas y rituales

Según el *Talmud*, Magdala (Fig. 2), durante el siglo I o periodo del Segundo Templo, era una ciudad rica que fue destruida por los romanos en el año 67 d.C. Flavio Josefo la llama por su nombre griego, *Taricheae (*Flavius Josephus, Life 142-144; War II, 606-609; 635; War III,

462-542) (de *tarichos*: conservación de pescado salado o seco); Plinio,[14] Ciceron, Sueton y Estrabón también la mencionan en sus libros; particularmente Estrabón quien elogia a *Taricheae* por el excelente pescado que era muy apreciado en los mercados romanos.[15] Esto indica que, durante este periodo, Magdala alcanza gran fama y riqueza por la exportación, a Roma a través de Cesárea Marítima, del pescado seco y salado en *Taricheae*.[16] Magdala / *Taricheae* se convirtió en una ciudad cosmopolita cuyos ciudadanos disfrutaron de un estilo de vida helenizados (Michael, 2013) en la medida en la que, incluso, se dice hasta tenían un hipódromo(Flavius Josephus, Life, 132).

Fig. 2 Ubicación geográfica de Magdala, la antigua Taricheae

Es durante este contexto histórico, con estas características culturales y económicas, que la población en Magdala era predominante judía; judíos observantes de la ley que, siguiendo las leyes de la *mishnah*, construyeron sus instalaciones de agua o baños

14 Que falsamente lo ubica al sur de Tiberíades, cuando Josefo - correctamente - lo localiza a 30 estadios (aproximadamente 3,5 millas) al norte de Tiberias.
15 "At the place called *Taricheae* the lake supplies excellent fish for pickling"; Strabo, Geography, Book XVI, Chap. 2, 764:45 Stanford University Libraries, 1917
16 Un nombre que, al parecer, se convirtió en una especie de marca global.

rituales que les permitieran mantener una vida cotidiana en la pureza ritual.

De las instalaciones de agua escalonadas, cuatro se han identificado como *mqwa'ot* o baños de purificación ritual; están separados por un muro siguiendo las normativas de construcción en la ley judía; éstos se han descrito como de uso semi-privado. Son del mismo tamaño, tienen la misma traza arquitectónica y los materiales y detalles de construcción son idénticos (Fig. 3).

Fig. 3 Mikwa'ot en 3D

Los *Miqwa'ot* forman parte de dos edificios que denotan un nivel socioeconómico alto ya que los cuartos, escaleras y pasillos, al igual que los *miqwa'ot,* tienen piso de lajas o bloques de basalto perfectamente bien cortados y ensamblados; estos se localizan en un contexto con un estatus económico alto muy similar a la zona residencial sacerdotal en Jerusalén para ese momento (Segundo Templo) (Fig. 4). El volumen de agua calculado es de 4.9 m^3, aunque para un *miqweh* que depende de las aguas subterráneas, el volumen de agua no representa problema y no es relevante ya que, por el tipo de agua tan pura y de acuerdo a la *Halajá,* cualquier cantidad purifica siempre y cuando la persona haga su inmersión y quede cubierto por el agua.

Fig. 4 Dos de los 4 Miqwa'ot de Magdala

Las instalaciones domésticas se localizan al interior de algunos cuartos del área del mercado y, de manera particular, llama la atención un espacio que está justo frente a la entrada de la sinagoga con pequeños contenedores de agua y dos *miqwa'ot* domésticos que pueden ser considerados como de uso público. La lectura que se hace de este contexto arqueológico considerando su proximidad a la sinagoga y su relación con la pureza requerida para ciertas actividades que pudieron haberse realizado en el mercado se puede justificar con la literatura evangélica: "Los fariseos, en efecto, y los judíos en general, no comen sin lavarse antes cuidadosamente las manos, siguiendo la tradición de sus antepasados; y al volver del mercado, no comen sin hacer primero las abluciones. Además, hay muchas otras prácticas a las que están aferrados por tradición, como el lavado de los vasos, de las jarras y de la vajilla de bronce" (Mc 7, 3-4). (Figs. 5 y 6).

Fig. 5 Instalaciones de agua al sur de la sinagoga

Fig. 6 Acercamiento a una de las instalaciones de agua que se ubican dentro del mercado

Los baños de purificación ritual carecen de recubrimiento de estuco lo que permite que el agua se filtre entre las juntas de los bloques de basalto, a diferencia de todos los *miqwa'ot* que se han descubierto en Israel que sí tienen estuco ya que su fuente de agua es pluvial.

Estas características hacen que los baños de purificación descubiertos en Magdala sean únicas comparándolas con todos los demás *miqwa'ot* conocidos hasta el momento en Israel (Fig. 7).

Fig. 7 Uno de los Miqwaót de Magdala (foto tomada en abril del 2018)

Los *miqwa'ot* que dependen de las aguas subterráneas en realidad no tiene que ser drenados ya que el agua en ellos, aunque parece estar estancada, está en constante movimiento en un flujo muy lento que hace que el agua se mantenga limpia y cristalina (Fig. 8). La *mishnah* especifica que el agua de los *miqwa'ot* no debe estar en movimiento, sin embargo, también aclara que, la única excepción a ésta regla es cuando el agua es de origen natural a través de un rio cuyas aguas derivan principalmente de manantiales (y no de agua de lluvia). Por tanto, bajo este argumento, los *miqwa'ot* de Magdala se ubican en la categoría de *miqwek* natural y por tanto, con un grado de pureza que sobrepasa los estándares de los demás *miqwa'ot* descubiertos hasta el momento en Israel.

Fig. 8 Sistema de canalización que permite constante moviento del agua de los Miqwa'ot

Finalmente se puede resaltar el hecho de que se trata de los primeros *mqwva'ot* en todo *Eretz* Israel que se sabe se alimentan por aguas subterráneas, por lo tanto, no hay paralelismos para poder ser comparados. Las instalaciones más cercanas a los *miqwa'ot* de Magdala son los de Gamla (Amit, 2010) que se han fechado para finales del periodo del Segundo Templo pero su fuente es el agua de lluvia.

Reflexiones

¿Por qué se construyeron los *miqwa'ot* en Magdala, teniendo en cuenta el hecho de que la orilla del Mar de Galilea, se encuentra aproximadamente a 250 m de distancia? Una respuesta lógica puede ser que se construyeron por conveniencia de quienes vivían ahí; hay que recordar que para la inmersión ritual judía se tenía que estar totalmente desnudo. En el Mar de Galilea se podía cerrar una zona con varias telas de tal manera que se pudiera cuidar el pudor y la decencia; esto pudo funcionar para un pueblo pequeño, pero en el caso de una ciudad con mayor número de habitantes esto era imposible. Por otro lado, también es posible responder con la hipótesis de que en Magdala una gran parte de los habitantes es posible que fueran de origen sacerdotal y, por tanto, la demanda de instalaciones de purificación podría haber sido mucho mayor y una solución más conveniente para justificar su construcción.

Otra posible explicación es que se construyeran por tener la sinagoga. Este planteamiento es muy válido ya que, en todas las sinagogas del siglo I, se han registrado *Miqwa'ot*; tal es el caso de Masada, Herodión, Gamla, Jericho, Modi'in y otros lugares. (Reich, 1995, pp. 289-297)

Un dato muy importante es que las características y técnicas de los cuatro *Miqwa'ot* de Magdala, responden de manera directa a las especificaciones establecidas por las autoridades rabínicas. No podemos aseverar, de ninguna manera, que estos *Miqwa'ot* sean los únicos de este tipo y que jamás se hayan construido otros similares, lo que sí podemos decir es que hasta el momento son los *Miqwa'ot* más puros que se han descubierto en Israel. (Reich y Zapata, 2014)

Referencias

Adler, Y. (2011). The Archaeology of Purity. Bar-Ilan University, Ramat-Gan.

Amit, D. (2010). "The Miqwa'ot", in: D. Syon and Z. Yavor (eds.), Gamla II – The Architecture, The Shmarya Gutmann Excavations, 1976-1989, IAA, Jerusalem, pp. 193-196.

Del Valle, Carlos (1997) La Misna

Eliade, Mircea (1981) Lo sagrado y lo profano. Guadarrama Punto Omega; 4ta. Edición

Josephus Flavius (1999) "The Jewish War", en The New Complete Works of Josephus; William Whiston (Traducción); Kregel Publications; Estados Unidos; pp. 667-936.

Josephus Flavius (1999) "The life of Flavius Josephus", en The New Complete Works of Josephus; William Whiston (Traducción); Kregel Publications; Estados Unidos; pp. 17-44.

Hirschfeld, Y. (2002). Excavations at Tiberias, 1989-1994, (IAA Reports 22), Jerusalem.

Ilan Z. (1989-1990). Arbel, survey of caves, Excavations and Surveys in Israel, 17-18.

Leibowitz H. (1981). Excavations at Tel Yin'am: The 1976 and 1977 Seasons Preliminary Report, BASOR 243: 79-94.

Levine L, E. Netzer. (1986). Excavations at Caesarea Maritima, 1975, 1976, 1979 - Final Report, (Qedem 21), Jerusalem.

Merk, A. (1910). Magdala. In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Retrieved June 22, 2013 from New

Ortíz Rodrigo (2013) Identificación de las áreas de actividad a partir de la interpretación de los residuos químicos en pisos: un análisis

sobre la función social de los espacios de producción y consumo en Magdala, Israel, durante el siglo I. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Otto Rudolf (2001). Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial.
Reich R. (1988). The Hot Bath-House (balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period, JJS 39 (1988), pp. 102-107.
Reich R. (1990). Miqwa'ot (Jewish Ritual Baths) in Eretz-Israel in the Second Temple and the Mishnah and Talmud Periods. Hebrew University, Jerusalem 1990
Reich R. (1995). "The Synagogue and the miqweh in Eretz-Israel in the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods", in: D. Urman and P.V.M. Flesher (eds.), Ancient Synagogues, Historical Analysis and Archaeological Discoveries, Brill, Leiden, 1995, pp. 289-297.
Reich R. (1997). "Ritual Baths", in E.M. Meyers (ed.), The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, Oxford University Press, New York, 1997.
Reich R. (2000ª) "Miqva'ot", in: L.H. Schiffman and J.C. VanderKam (eds.), Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Oxford University Press, 2000, pp. 560-563.
Reich R. (2000b) "The Miqwa'ot of Qumran and the Jerusalem Connction", in: L.H. Schiffman, E. Tov and J.C.VanderKam (eds.), The Dead Sea Scrolls, FiftyYeras after their Discovery, Proceedings of the Jerusalem Conference, 1997, Jerusalem, 2000, pp. 728-731.
Reich R. (2013) Miqwa'ot (Jewish Ritual Baths) in Eretz-Israel in the Second Temple and the Mishnah and Talmud Periods, Yad Ben-Zvi Institute, Jerusalem.
Reich R. y Marcela Zapata Meza (2013) A Preliminary Report on the Mikva'ot of Migdal. Israel Journal Exploration. Israel. 2014
Strabo, Geography, Book XVI, Chap. 2, Stanford University Libraries, 1917, pp 764:45
Tsafrir, Di Segni and Green, (1994). TIR Iudaea, Palestina, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, 1994.
Yeivin Z. (1984). "The Mikveh" at Korazin, Qadmoniot, 66-67: 79-81
Zahavy, Tzvee (2010) Yerushalmi Berakhot; The Talmud of the land of Israel, Tractate Blessings; Rabbi Dr. Tzvee Zahavy (Traductor); PDF.

Zapata Meza, Marcela (2006). Las religiones del mundo: historia, filosofía y credo. Universidad Anáhuac México Sur & Hermanos Porrúa. México.
Zapata Meza, Marcela (2013) "Neue mexikanische Ausgrabungen in Magdala – Das –Magdala Archaeological Project". In Bauern, Fischer und Propheten: Galilaa zur Zeit Jesu. Jürgen K Zangenberg. AW Sonderband (2013)

Del color al rito: uso simbólico y estético del pigmento. Aproximaciones teóricas

Cristina Expósito de Vicente

A lo largo de la historia, los colores han sido fuente de diferentes experiencias sensoriales, pero también se han utilizado para transmitir ideas, sentimientos o una mentalidad concreta. También han sido marcadores de sesgos sociales, diferenciadores de género y configuradores de concepciones cosmogónicas, lo que les convirtió desde tiempos muy antiguos en un vehículo de transmisión de la cultura. Mucho antes de que se configuraran las sociedades complejas, es decir, antes de que éstas alcanzaran el grado de civilización,[17] el color ya se utilizó como parte de las ceremonias fúnebres con un significado muy simbólico que por lo general estuvo vinculado a la sangre y con ello a la vida.

La percepción del color está cargada de una fuerte dimensión histórica. Siguiendo la línea marcada por John Gage (2001), con este análisis queremos abrir los límites legítimos y aceptables del color y ampliar su horizonte vinculando la simbología con el mundo científico, la filosofía, la técnica y por supuesto la mentalidad religiosa. En este último sentido, desde la antigüedad, el color encierra claves que guardan relación con la cosmovisión de la cultura de origen. Una misma materia prima, como por ejemplo la hematita u óxido de hierro, de sencilla localización en toda clase de suelos y desde fechas

17 El término de civilización no es gratuito, sino que se aplica en aquellas sociedades que han alcanzado su mayor complejidad política, económica, social, religiosa y cultural. La presencia de estados, o en su defecto jefaturas, indican complejidad política en un asentamiento. La existencia de materias primas destinadas al arte que llegan a través de intercambio a media o larga distancia señalan la complejidad económica. La jerarquización de la población define una sociedad compleja, y la presencia de panteones complejos es propio de las grandes civilizaciones. Además de presentar fuertes señas de identidad que agrupen a un determinado colectivo en un ámbito geopolítico y con una relevancia cuantitativa. Todo ello: complejidad política, complejidad social, complejidad económica y complejidad religiosa, tiene su equivalente en los cinco rasgos que definen la existencia o no de complejidad cultural: obras públicas, arquitectura monumental, arte que legitima el poder, urbanismo y escritura. En Egipto, Sumer, Harappa o Mohenjo Daro (primeras civilizaciones del Valle del Indo), Mesoamérica o las primeras culturas del Mediterráneo Antiguo se identifican muchas de estas claves diagnósticas de sociedades complejas, y por eso en ellas el empleo del color, como recurso de un arte que legitima el poder de la clase dirigente, emite mensajes concretos y escogidos vinculados al poder político-religioso y su legitimación. El clásico concepto La revolución neolítica, de G. Childe (1996), explica muy bien este proceso.

muy tempranas, en esas grandes civilizaciones fue pigmento, fármaco y sustancia mágico-ritual a la vez. El pigmento y el colorante, es decir, el color en su vertiente mineral u orgánica, fue empleado para pintar, para curar y para la esfera mágico ritual, lo que le confirió un papel destacado en la vida y la muerte de estas complejas sociedades. Esta clase de asociaciones siguen vigentes en el mundo actual, si bien es cierto que en algunos casos han sufrido distintas reinterpretaciones *ad hoc* y acordes con la contemporaneidad de cada contexto en particular. En otras palabras: la carga simbólica del color es tan elevada, al igual que su alto potencial para generar respuestas en la psique de un individuo, que determinados ámbitos como el político, el religioso, el educativo o el médico-farmacéutico, entre otros, lo tienen presentes en sus respectivos discursos y *modus operandi*.

¿Es posible una historia de los colores?

El ser humano siempre ha mostrado una sensibilidad y una fascinación por el color, al punto de convertirse en un elemento entrelazado con los hechos, los objetos cotidianos o las concepciones cosmogónicas, de fuerte influencia en las configuraciones religiosas, entre otros. Por lo tanto, el hombre en los inicios de la historia investigó los medios que le permitían disponer del color y utilizarlo con distintos fines, pero especialmente en contextos y prácticas de marcada ritualidad. Algo que prueba la estrecha relación entre color y ritualidad desde el inicio de los tiempos es que las evidencias más antiguas de color no se han localizado en soporte mueble o parietal, como podría pensarse, sino reposando sobre los huesos de algunos entierros de antiquísimo origen. Los huesos con restos de pigmentos rojo de la Dama de Paviland (Inglaterra Meridional), con una antigüedad de casi 20.000 años, es decir, que remonta al Paleolítico Superior, constituyen un notable ejemplo de ello. La piel, por tanto, fue el primer soporte del color, que la revisitó con fines ceremoniales y no puramente estéticos, siendo el rito de paso marcado por la muerte física uno de los escenarios más frecuentes para ese triángulo sagrado piel-color-rito. Por ello no sorprende que el rojo fuese de los primeros pigmentos en emplearse, dada su asociación con la sangre y la vida, y tanto este color como otros que pronto tendrán una importancia crucial en la cosmovisión de antiguas sociedades, tales como el blanco, el negro y el amarillo, fueron obtenidos de la tierra. Blancos de cal, de yeso o de arcilla, rojos y amarillos de hematita y otras tierras ocres, y negros obtenidos de carbón vegetal o animal, o del óxido de

manganeso que proporcionaron algunas cuevas y abrigos del noroeste de Europa fueron los primeros pigmentos empleados por el hombre (Colombo, 1995, p. 3).

"La palabra *color*, del latín, define el aspecto sensible de un objeto, un carácter, un registro sentimental, literario, artístico. Por ello hablamos de colores trágicos o poéticos, quizá como imitación del empleo de griego *Χρώμα,* que correspondería en nuestro idioma a sombra o tono" (Masquelier, 1993, p. 109). El color tendrá un papel fundamental en la configuración de la estética de las diferentes culturas. Cada sociedad habla su lenguaje de los colores, si bien es cierto que, en ciertos casos pueden encontrarse comunes denominadores (Masquelier, 1993, p. 13).

Pese a la importancia que por tanto tiene el antiquísimo *tándem* color y cultura, existen pocos estudios hasta la fecha. El primero en tratar de forma introductoria tema, y a la vez magistral, fue el gran historiador francés Michel Pastoureau (1986, 1990a, 1990b, 2008, 2014), seguido por otro gran especialista en el tema, John Gage (2000, 2001). Ambos comparten en sus teorías y tesis la idea de que los colores tienen significados culturales precisos y vinculantes a sus sociedades de origen, y estrechamente ligados a la religión. Esta misma tesis es la que sostienen trabajos más recientes en torno a este tema, aunque por lo general centrando dicho *tándem* en culturas precisas. *Colour and Meaning in Ancient Rome* de Mark Bradley (2009) o *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs Anciens* de Adeline Grand-Clément (2011) son dos extraordinarios ejemplos de ello para las culturas romana y griega, respectivamente. Por su parte, el volumen editado por Marcello Carastro, *L´antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations* (2009), representa una visión más contrastada del tema, al establecer contrapuntos culturales interesantes alrededor del color, por lo general a través de la Antigua América y sus contrastes con las culturas del Mediterráneo antiguo. Por último, empiezan a darse trabajos en los que la íntima relación color y cultura en el mundo antiguo se analiza desde ángulos tan específicos como el conocimiento médico, al existir otro nexo cada vez más analizado entre color-medicina-creencia-cultura. Un ejemplo de ello es la obra *Couleurs et visión dans l´Antiquité Classique,* editada por Laurence Villard en 2002, o la primera parte del libro *Colors on the Skin* para el caso de las culturas de la Antigua América, en cuya primera parte, coordinada por Marisa Vázquez de Ágredos, se analiza esa

relación color-medicina-creencia-cultura en distintas civilizaciones de la Mesoamérica precolombina, entre ellas la maya o la teotihuacana.

A pesar de estos escasos precedentes, el papel que los pigmentos han jugado en las culturas occidentales y orientales apenas ha sido trabajado, existiendo tres razones para ello a juicio de Michel Pastoureau (2006b, pp.125-126): documentales, metodológicas y epistemológicas.

Dificultades documentales

"Las primeras dificultades provienen de la multiplicidad de los soportes del color y del estado en que cada uno de ellos se ha conservado" (Pastoureau, 2006b, p. 126). Es una cuestión importante a tener en cuenta por parte del investigador ya que las obras de arte tienen una génesis y un proceso de "envejecimiento", creando su propia historia y las recibimos en nuestro tiempo en un estado diferente al original. Este deterioro es un proceso ineludible que provoca la degradación físico-química de las materias colorantes empleadas (Pastoureau, 2006b, p.126), la del propio soporte, y las reacciones de deterioro debidas a la incompatibilidad entre soporte y color, entre soporte y técnica pictórica, y entre pigmentos y colorantes que no debieron unirse a nivel de película pictórica, por reaccionar, envejecer y extinguirse en contacto directo. La acción del hombre, conocida como antrópica, también es causa de deterioro.

También es importante ser conscientes de que la iluminación con la que nosotros actualmente recibimos y percibimos las obras de arte no es la misma que en el momento de creación. Una característica que deforma la percepción de los colores ya que, "la antorcha, la lámpara de aceite, la candela, el cirio, la vela producen una luz que no es la que provee la corriente eléctrica" (Pastoureau, 2006b, p. 126).

Y, por último, otra de las dificultades en el campo documental es el estudio de la historia del color con el color totalmente ausente, una historia en grises, negros y blancos. El historiador del arte ha trabajado, desde el siglo XVI, con imágenes en blanco y negro: "estampas y grabados primero, fotografía después" (Pastoureau, 2006b, p.127). Esto ha provocado que el color no sea el principal protagonista ni se le confiera el valor y sentido que realmente tenía en un contexto cultural determinado. Con los avances de la tecnología y la investigación es más fácil acceder a imágenes de buena calidad, pero en muchos casos es difícil romper los hábitos de pensamiento. En este sentido, y al hilo del desarrollo de las nuevas tecnologías, sólo con

los avances producidos en el análisis físico-químico de pigmentos desde principios del siglo XX hasta la actualidad, ha sido posible empezar a definir los colores con exactitud, lo que tiene fuertes implicaciones culturales. Por poner un ejemplo, hasta hace relativamente poco tiempo un color rojo era "rojo" sin más, pero ¿qué rojo?, ¿de origen vegetal, animal o mineral?, ¿local o importado? El desarrollo de la ciencia arqueométrica[18] en las últimas décadas está permitiendo por vez primera decir si un rojo es orgánico o inorgánico, si dentro de los orgánicos procede de una planta (*Bixa orellina L.*, por ejemplo) o un animal (*Coccus illicis*, por ejemplo), si entre los posibles rojos de naturaleza mineral se trata de una hematita (Fe_2O_3) o cinabrio (HgS), entre otras muchas posibilidades. En todas esas elecciones intervinieron factores culturales muy diversos, y en la mayor parte de los casos de tipo religioso. Hay que tener en cuenta que la temperatura, textura, cualidad lumínica o brillo de cada color cambia dependiendo de si procede de la tierra o de la médula de una planta, dónde va empapado de una savia que lo hace más cálido, fluido y traslúcido, y que todo ello fue asociado a distintas cuestiones de tipo simbólico en las cosmovisiones antiguas.

Dificultades metodológicas

Cuando se aborda una investigación de la índole que sea, las preguntas y problemas se van planteando y, en muchas ocasiones no siguen un orden determinado. Es importante tener una metodología para poder organizar y conducir la investigación, determinar qué preguntas hacerse y en qué orden. Pero, "hasta día de hoy, ningún investigador, ningún equipo, ha propuesto una o varias grillas de análisis pertinentes que ayuden al resto de la comunidad científica" (Pastoureau, 2006b, pp.128-129). Frente a esta diversidad de cuestiones cada investigador seleccionará los datos que considere pertinentes y que tengan una funcionalidad para respaldar su hipótesis.

Pese a no disponer de una metodología concreta los historiadores y los historiadores del arte intentan aplicar

18 La arqueometría es la ciencia que emplea métodos y vías de análisis propias de la física o la química para estudiar y examinar datos arqueológicos. Es un campo de estudio que trabaja conjuntamente con disciplinas como la física, la química, la geología, la biología, la economía, las ciencias políticas, la sociología, la climatología, la botánica o la antropología, entre otras. Una cooperación entre las ciencias y las humanidades con la finalidad de obtener resultados más exactos y certeros.

determinadas normas para evitar análisis poco académicos o incompletos:

> La prioridad al documento estudiado (panel, vidriera, tapiz, miniatura, pintura mural, mosaico) es un imperativo. Antes de buscar hipótesis o explicaciones de orden general o transdocumental (la simbología de los colores, los hábitos iconográficos, la representación convencional de la realidad), primero hay que extraer del propio documento todo lo que éste puede enseñarnos sobre el por qué y el cómo del color. (Pastoureau, 2006b, p. 129)

También se convierte en un error metodológico creer que todos los colores que están representados en el arte son un reflejo real de la sociedad. En muchos casos sí que hay una visión realista del objeto plasmado, pero tendemos a analizar el arte de la antigüedad con el prisma de la fotografía (Pastoureau, 2006b, p. 130).

A pesar de estar de acuerdo con las razones metodológicas expuestas por Pastoureau, creemos que las últimas dos décadas han sido una tabla de experimentación metodológica que ha sentado las bases de una nueva filosofía de trabajo para el estudio integral del color en las sociedades pretéritas y actuales, basada en la interdisciplinariedad. Ahora, el color en las antiguas sociedades empieza a trabajarse en el seno de equipos multidisciplinares compuestos por historiadores, historiadores del arte, expertos en ciencias de las religiones, físicos, químicos, arqueólogos, lingüistas, geólogos y botánicos, sin excluir a especialistas concretos que, en trabajos muy especializados y a la luz de los resultados arqueométricos obtenidos con el análisis de las muestras reales, son completamente necesarios, como es el caso de médicos y farmacéuticos. De hecho, la estrecha relación entre pigmento y fármaco, al existir históricamente muchos productos que sirvieron a ambos fines, tales como la hematita (rojo), los compuestos arsenicales del oropimente (amarillo) o rejalgar (naranja), el lapislázuli (azul) o la malaquita (verde), entre otros muchos, explican que cada vez sea más frecuente contar con esta clase de especialistas, al igual que con los que proceden del ámbito de ciencias de las religiones, dado el constante vínculo entre pigmento-creencia-propiedades terapéuticas o dañinas.

Creemos, pues, que si bien son ciertas las razones metodológicas expuestas por Pastoureau, diez años más tarde de éstas existen un conjunto de trabajos que apuntan hacia su posible superación, avalados por equipos de investigación interdisciplinares y actualmente activos en Europa y América.

Dificultades epistemológicas.

"Es imposible proyectar, tal cual existen hoy, en las imágenes, los monumentos, las obras de arte y los objetos producidos siglos atrás, nuestras definiciones, concepciones y clasificaciones actuales del color" (Pastoureau, 2006b, pp. 130-131). No podemos volcar nuestras categorías culturales concebidas en un momento determinado de la historia en otros contextos completamente diferentes, tanto en el ámbito cronológico como geográfico. El anacronismo es uno de los peligros a los que se enfrenta el historiador y el historiador del arte, pero parece que en campo del color el riesgo es mucho mayor. Aplicar categorías como los colores primarios y complementarios, la diferencia entre colores cálidos y colores fríos, el círculo cromático, leyes de percepción, entre otras, (Pastoureau, 2006b, p. 131) es proyectar un conocimiento que antaño no se disponía o no era el sistema elegido para enfrentarse al color.

Estas dificultades documentales, metodológicas y epistemológicas ponen de relieve el relativismo cultural de todas las cuestiones referidas al color. Éstas no pueden estudiarse fuera de contexto, fuera del tiempo ni del espacio. Y por eso mismo, toda historia de los colores primero debe ser una historia social antes de ser una historia técnica, arqueológica, artística o científica. (Pastoureau, 2006b, p. 133)

La tarea del historiador y del historiador del arte debe ser la de analizar el color dándole la importancia requerida al objeto de estudio y primando el contexto cultural como formador del significado cromático y creador de los códigos y símbolos que traspasarán las barreras del tiempo y encontraremos evidencias en nuestro entorno actual. La finalidad del investigador se posa en la de ser un historiador del color y por ello se debe eliminar cualquier planteamiento transcultural, absoluto y de significación innata al propio color. Michel Pastoureau (2013, p.16) defenderá que "el color es un tema prácticamente imposible de presentar en un plan estructurado, todos los problemas, tanto químicos y técnicos como ideológicos y simbólicos, artísticos y oníricos se plantean a la vez, nunca aisladamente", lo que hoy empieza a ser una realidad en los pocos, pero ya existentes, equipos interdisciplinares de Europa y América que han sido referidos anteriormente.

Sí que es posible una historia del color y esa debe ser la meta de esta clase de estudios integrales, donde la historia del arte suma

como lo hace el resto de disciplinas que participan en esa historia común, una historia fascinante que presenta un horizonte variado y amplio (Colombo, 1995, p.5) donde la simbología del color y sus conexiones con lo sagrado cuentan de forma importante.

Símbolo y religión

Una religión es un sistema cultural, una construcción social y, de un modo u otro, presenta una marcada idiosincrasia (Santayana, 1662; citado en Geertz, 2005, p. 87). Por ello delimitar el término religión es una empresa complicada y arriesgada ya que son muchos los factores a tener en cuenta. Muchas disciplinas se han intentado acercar a este campo de estudio. Una de ellas será la antropología. En concreto la rama de la antropología simbólica, que considera la cultura como un sistema de símbolos y de significados compartidos por una comunidad, y cuyo objetivo será estudiar la manera en que los humanos nos manifestamos a través de los símbolos, la relación que hay entre unos símbolos y otros y la importancia de estos en la acción social (Reynoso, 1987). De esta vertiente simbolista destacan David Schneider o Clifford Geertz, entre otros.

Una religión es, de acuerdo con Clifford Geertz (2005, p. 89): "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único".

Siguiendo esta definición, la relación símbolo y religión es vital y tiene un peso considerable. Pero, ¿qué entendemos por símbolo? "La palabra *símbolo* se ha utilizado para designar gran variedad de cosas, con frecuencia muchas al mismo tiempo" (Geertz, 2005, p. 89). El sentido de *símbolo* que interesa en el estudio de las religiones es el que interpreta los elementos simbólicos como "formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijados en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, juicios, de anhelos o de creencias" (Geertz, 2005, p. 90).

Estos sistemas de símbolos son una fuente de información, pero el rasgo interesante es que el origen no es intrínseco a cada individuo, sino que se sitúa en el "mundo intersubjetivo de común comprensión" (Geertz, 2005, p. 91), y son fuente de información en tanto que "suministran un patrón o modelo en virtud del cual se

puede dar una forma definida a procesos exteriores" (Geertz, 2005, p. 91). Esas estructuras culturales o sistemas de símbolos tienen un sentido doble: "dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica, al ajustarse a ella y al modelarla según esas mismas estructuras culturales" (Geertz, 2005, p. 92).

Por lo tanto, del mismo modo que la religión es un sistema de símbolos, el color también se convierte en un conjunto de símbolos y en un sistema cultural. El significado de los símbolos puede variar según su contexto cultural, del mismo modo que les ocurre a los pigmentos. El color está cargado de significación simbólica, cuya finalidad es transmitir un mensaje, una estructura social, una cosmovisión o una mentalidad, y provocar así una reacción anímica, de un modo u otro.

A lo largo de la historia, los colores se convirtieron en un arma social: la religión los sometió a su control. La ciencia también ha intervenido en este asunto: ¿El color es onda o partícula?, ¿luz o materia? La política también se ha apropiado de los colores. Y, seamos conscientes o no, todos llevamos el lastre de esta extraña herencia. El arte, la pintura, la decoración, la arquitectura, y por supuesto la publicidad, pero también los productos que consumimos, nuestras ropas, y nuestros coches: todo está regido por un código no escrito y a los colores les corresponde parte del secreto de ese código (Pastoureau y Simonnet, 2006a, pp. 11-12). Si sólo el 20-30% del lenguaje que expresamos es verbal, existiendo un 70-80% de lenguaje no verbal que actúa en los otros, de acuerdo con la psicología actual, el color cumple con un papel protagonista en este último conglomerado de comunicación no verbal que incide sobre los demás. Tiene por tanto un papel determinante en lo que en historia del arte se conoce como retórica visual, que no es otra cosa que la disciplina que se encarga de persuadir utilizando para ello imágenes que buscan transmitir al espectador un mensaje no explícito, pero existente en dicha imagen de forma velada (Vives-Ferrandiz, 2013, p. 44). Su color, entre otros elementos, se encargan de la transmisión de ese mensaje "oculto" que debe llegar al espectador para convencerle de algo importante e históricamente ligado al poder (poder político, poder religioso, poder del mercado tratándose del mundo de hoy, la publicidad y el consumo, por ejemplo, entre otros casos), lo que explica la estrecha relación que por extensión ha existido siempre entre la retórica visual y el lenguaje cromático de los ritos,

representados por el arte en múltiples ocasiones y contextos culturales.

Para poder descifrar ese código es necesario analizar el color incidiendo en su dimensión histórica. Un análisis simbólico e histórico que se aborda desde la colectividad, ya que aislar un determinado color sin tener presentes el resto de la paleta cromática es un error, de ahí que este tipo de estudios se haga teniendo presente todos los colores de transcendencia cultural en el ámbito a tratar.

Lenguaje y simbolismo del color

Hay una inclinación a pensar que el pensamiento simbólico es una característica exclusiva del niño, del artista o del desequilibrado (Eliade, 1974, p. 12), pero realmente no somos conscientes que vivimos rodeados de símbolos y nuestro lenguaje está configurado por un código simbólico en muchos casos. Corrientes como el Romanticismo y la Psicología de los Arquetipos de Jung han transmitido la idea de que "los símbolos deben tener una validez universal, es decir, que han de responder, de algún modo, a una necesidad del subconsciente humano" (Gage, 2001, p. 83) pero en el mundo del arte no hay una unificación simbólica que traspase las barreras geográficas y cronológicas creando una universalidad.

Un elemento cargado de gran significado y simbolismo en toda la historia del arte será el color. Los colores son unos elementos más de nuestro entorno y no se les presta la necesaria atención; "no son algo anodino, todo lo contrario: transmiten códigos, tabúes y prejuicios a los que obedecemos sin ser conscientes de ello, poseen sentidos diversos que ejercen una profunda influencia en nuestro entorno, nuestras actitudes y comportamientos, nuestro lenguaje y nuestro imaginario" (Pastoureau y Simonnet, 2006a, p.11). Será un área destacada a la hora de interpretar una obra de arte y su contexto cultural, además de configurar un lenguaje cromático que se convertirá en nuestra herencia.

La dificultad del simbolismo de los colores reside en la inexistencia de una interpretación unilateral y absoluta, es una simbología compleja. A lo largo de la historia del arte, artistas o filósofos se han interesado por el significado de los colores y su relación simbólica a la hora de plasmarlos. Por ello disponemos de tratados del color, teorías, instrucciones para usarlos según la estética de cada época. En la época medieval hubo una gran afición por los diagramas, que proporcionaban unos sistemas de color claros con los

que no se remitía a verdad objetiva alguna (Gage, 2001, p. 87). De ahí que abordar el tema de los significados culturales del color en cada sociedad, lo que lleva implícito una interpretación histórica del color *ad hoc*, no sea tarea fácil, a lo que se han referido distintos investigadores desde los años 70 del siglo XX como Mircea Eliade (1974, p. 23) o el propio Pastoureau (2006b, p. 125).

Por último, la variabilidad y pluralidad significativa de los colores han provocado en ocasiones contradicciones que no son comprendidas, al punto de ser analizadas para buscar homogeneidad. Sin embargo, la regla del "opuesto" es común al lenguaje y uso de los colores, como a la de todo símbolo en general, por atribuirles el significado opuesto al que poseen directamente, lo que en vez de dar arbitrariedad a su significación aporta una riqueza y energía que desconocen las lenguas vulgares (Portal, 1996, p.15). Esto de nuevo remite al color y su uso en la retórica visual, a lo que nos referimos anteriormente.

Conclusiones

Los colores eran simbólicos en la antigüedad, el medievo y los tiempos modernos, hasta nuestros días. Configuran un lenguaje que tenemos interiorizado, pero es interesante echar la vista atrás y analizar ese significado y su implicación en la vida del ser humano. Un lenguaje que ha sobrevivido y superado las barreras del tiempo debido a la importancia que tenía en el pensamiento arcaico y el papel fundamental que desempeña en cualquier sociedad de la antigüedad (Eliade, 1974, p. 9).

El color es un campo de estudio difícil de abordar por la diversidad de aspectos que influyen en su totalidad y por su larga estela diacrónica, por ello es necesario activar nuevas y necesarias vías de estudio, siendo una de ellas la arqueometría, pues en la medida en que los significados de un mismo color estuvieron condicionados en el mundo antiguo por su procedencia (mineral, orgánica-animal, orgánica-vegetal, o sus mixturas técnicas), es necesario hacer una pequeña selección de obras con presencia de este color en un contexto antiguo preciso para, posteriormente, efectuar análisis físico-químicos que nos permitan evaluar esa conexión color-soporte-función-significado cultural. Asimismo, la supervivencia de antiguas culturas en el mundo actual, y la pervivencia en ellas de tradiciones ancestrales, destacando la que guarda relación con la preparación y uso del color con fines simbólicos (en especial el color corporal), exige

activar una línea metodológica propia de la ciencia antropológica para rastrear estas pervivencias etnográficas.

Referencias

Bradley, M. (2009). Colour and Meaning in Ancient Rome. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
Carastro, M. (Ed.). (2009). L'antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations. Grenoble, Francia: Éditions Jérome Millon.
Colombo, L. (1995). I colori degli antichi. Florencia, Italia: Nardini Editore.
Eliade, M. (1974). Imágenes y símbolos. Madrid, España: Taurus.
Gage, J., Gómez Cedillo, A. y Jackson Martín, R. (2001). Color y cultura. Madrid, España: Siruela Ediciones.
Gage, J. (2000). Color and meaning. Art, science and symbolism. Londes, Inglaterra: Thames and Hudson.
García, D. y Vázquez de Ágredos, M. (Eds.). (En prensa). Colors on the skin. Arizona, Estados Unidos: Arizona University Press.
Geertz, C. (2005). La interpretación de las culturas. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
Grand-Clément, A. (2011). La frabrique des couleurs. Historie du paysage sensible des Grecs Anciens. París, Francia: Éditions de Boccard.
Masquelier, Y. (1993). Les valeurs symboliques du jaune en Grèce, à Rome et dans les cultes orientaux. Cahiers d'anthropologie religieuse, (3), pp. 103-137.
Pastoureau, M. (1986). Les couleurs aussi ont une historie. L'Histoire, (92), pp. 46-54.
Pastoureau, M. (1990a). La couleur et l'historien. En B. Guineau, Pigments et colorants de l'Antiquité et du Moyen Age (pp. 21-40). París, Francia: CNRS Éditions.
Pastoureau, M. (1990b). Une historie des coleurs est-elle posible?. Ethnologie française: paradoxes de la couleur, (20), pp. 368-377.
Pastoureau, M. y Simonnet, D. (2006a). Breve historia de los colores. Barcelona, España: Paidós.
Pastoureau, M. (2006b). Una historia simbólica de la Edad Media Occidental. Buenos Aires, Argentina: Katz.
Pastoureau, M. (2008). Black. The history of a Color. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
Pastoureau, M. (2013). Diccionario de los colores. Barcelona, España: Paidós.

Pastoureau, M. (2014). Green. The history of a Color. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
Portal, F. (1996). El simbolismo de los colores. En la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos. Barcelona, España: Sophia Perennis.
Reynoso, C. (1987). Paradigmas y estrategias en antropología simbólica. Buenos Aires, Argentina: Ed. Búsqueda.
Villard, L. (Ed.). (2002). Couleurs et visión dans l'Antiquité Classique. Rouen, Francia: L'Université de Rouen.
Vives-Ferrándiz Sánchez, L. (2013). Cuerpos de aire: retórica visual de la Vanidad. Goya: Revista de Arte, (342), pp. 44-61.

El desencantamiento del retorno de la religión: una lectura a Max Weber y Peter Sloterdijk

Martín Becker Lorca

La leyenda del "retorno de la religión" habla de un mundo premoderno preñado de religiosidad, en el que luego se habría asesinado a dios y organizado una sociedad secular, y en el que ahora estaríamos experimentando la resurrección del fenómeno religioso. Esta visión discontinua, o quizás dialéctica de una religión que nace, muere y resucita, se basa en dos términos: por un lado, lo secular y por el otro, lo religioso. Y como le pasó a San Agustín al tratar de definir el tiempo, si bien creemos saber qué es lo secular y lo religioso, caemos en una penosa dificultad cuando tratamos de definir estos términos.

En este ensayo no deseamos -al menos directamente- cuestionar esta narración. Más bien, pondremos entre paréntesis estos dos términos (secular y religioso), con la intensión quizás de que al emplear otras categorías podremos mirar este mismo fenómeno con otros ojos. Repito, no deseamos estudiar un fenómeno distinto, el objetivo será siempre el mismo: preguntarnos dónde estamos parados; el suelo será este fenómeno que se le ha llamado secularización y que ahora enfrenta el retorno de lo sagrado, o en la versión de José Casanova, el suelo será el fenómeno de la "deprivatización" y revitalización de la religión que ahora entra como una fuerza más al debate público dentro de la sociedad civil. Pero el ejercicio que proponemos hoy si bien mira al mismo suelo, por medio de un cambio de foco, busca que el suelo cambie quizás de forma y que nuestro estar parado en él devenga distinto.

Como prerrequisito entonces para desarrollar este argumento, necesitamos que efectuemos un cambio de foco. Con este cambio de perspectiva deseamos poner la atención en un continuo histórico más que en una visión entrecortada de una religión que decae y que luego retorna, o de una sociedad secular y ahora post-secular, o de religiones privadas que ahora entran al debate de ideas en lo público. Pero si no queremos emplear aquí la categoría de religión -que muchas veces privilegia creencias y el cálculo de asistencia a iglesias- la pregunta entonces es: ¿qué es aquello dónde estamos parados que supuestamente se mantiene y continua en el devenir histórico?

En la primera parte de este ensayo, situaremos la discusión sobre el llamado retorno de las religiones dentro de un contexto más amplio, a saber, el del desencantamiento y -al parecer- actual re-encantamiento del mundo. Aquello que se mantiene en el tiempo, entonces, será algo que denominaremos "fuerzas de encantamiento". Es en esta primera parte donde leeremos a Max Weber, el supuesto padre del desencantamiento del mundo moderno, para argumentar junto a él precisamente lo contrario: el mundo no aguanta estar desencantado. En otras palabras, vamos a leer en su obra varias fuentes de encantamiento que conviven precisamente en el mundo desencantado de la modernidad. Visto desde este enfoque las religiones son una fuente más entre otras de misteriosas fuerzas de encantamiento que luchan por tener poder sobre nosotros.

En la segunda parte del ensayo, nuevamente modificaremos el foco. La atención no estará puesta ni en la religión y lo secular, ni tampoco en el encantamiento versus el desencantamiento, sino que siguiendo al filósofo alemán contemporáneo Peter Sloterdijk, asumiremos, como aquello que se mantiene en el tiempo, distintas prácticas, regímenes, o ejercicios en los que los humanos nos afiliamos desde tiempos inmemoriales para ser mejores, para cambiar nuestras vidas. Las religiones, pero también el arte, la filosofía, el deporte, serían distintas modalidades dentro de un mundo de practicantes.

1) En el año 2017 se cumplen los cien años desde que Max Weber afirmara en su conferencia "La Ciencia como Vocación" que el creciente proceso de racionalización, en el cual -en principio- todo puede ser calculado, habría provocado el desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo. La ciencia, como motor principal de este proceso de racionalización, en su afán de encontrar una explicación causal a todo, suprimió al misterio y la magia como explicaciones fidedignas del mundo. Esto llevó –involuntariamente- a una crisis en los valores fundamentales de la sociedad europea. Treinta años antes de Weber, Friedrich Nietzsche denominó como nihilismo a este momento de devaluación de los valores últimos de la sociedad.

Ahora bien, al parecer cien años no han pasado en vano. Actualmente parece ser que existen múltiples fuerzas re-encantando al mundo. Junto al arte y la tecnología, el llamado "retorno de la religión" se esgrime para criticar la tesis de Weber. Dicho en simple, parece ser que actualmente muchos están desencantados con el desencantamiento del mundo.

La discusión actual se basa en una esperanza. Si los males que afligen al mundo se les puede atribuir al desencantamiento del mundo, el actual re-encantamiento vendría a ofrecer un remedio a la crisis global. El retorno de las religiones, junto al arte y la tecnología, serían manifestaciones de un mundo que nos vuelve a encantar y que, con un shock energético, nos invita a salir del letargo y nos mueve a actuar éticamente. Habitualmente estos estudiosos esperanzados, comienzan refutando a Weber: ya sea porque Weber se equivocó y el mundo moderno nunca estuvo desencantado, o ya sea porque el arte, la tecnología y el retorno de la religión están re-encantado al mundo, así que Weber, quizás no equivocado, estaría más bien pasado de moda.

Un accidente en la traducción ha traído consigo confusión, pero también ha posibilitado nuevas interpretaciones. La palabra alemana *Entzauberung* tiene para Weber un sentido técnico, a saber, describe el fenómeno histórico del ocaso o decaimiento de la magia. Esta "des-magificación" es consecuencia de cómo el proceso de racionalización se manifiesta en el ámbito de la religión. Para Weber, es la lógica interna religiosa de la salvación la que funciona como motor de la racionalización y consecuente desmagificación. La búsqueda de salvación postula un mundo transcendente que desencanta o devalúa a este mundo y a cualquier tipo de sacramento, ritual, o tipo de magia que sean empleados para asegurar la salvación. Pero esta búsqueda de salvación llega –paradójicamente- al momento de su conclusión lógica, en donde hasta el mismo mundo transcendente se devalúa. Weber no se cierra a la posibilidad que en un futuro lleguen nuevas profecías religiosas que vuelvan a traer magia al mundo. Pero el punto que queremos resaltar es posible, justamente, cuando en vez de desmagificación la palabra *Entzauberung* se tradujo como desencantamiento. Si bien trajo confusión, y se le atribuyó a Weber el postular un mundo moderno desencantado por la falta de misterio, si releemos a Weber, veremos que, en el mundo moderno descrito por él en donde la magia ha desaparecido, somos precisamente penados o encantados por distintas fuerzas misteriosas. Estas fuerzas se manifiestan como dioses imponiendo nos sus destinos. ¿Pero qué son estas fuerzas o quiénes son estos dioses?

Para Weber, existen distintas esferas o ámbitos de la vida: la esfera económica, el orden político, el sistema legal, la estratificación social, la religión, la ética, la ciencia, el ámbito erótico, que se

comportan como dioses de un panteón politeísta y que nos exigen devoción sin que haya ningún fundamento racional para poder elegir a cuál de ellos adorar. Nuestra racionalidad funciona dentro de estas esferas, pero no tiene jurisdicción para decidir entre esferas. La ciencia nos puede decir, por ejemplo, cómo alargar la vida de alguien, pero no puede demostrar científicamente cual es el sentido de la vida y por qué alargarla sería bueno. El sentido de la ciencia le viene dado desde unos valores que no pueden ser ellos mismos científicamente fundados. Cada esfera sigue ciertos valores que son experimentados por nosotros como destinos. Así, Weber, el supuesto padre del mundo desencantado, escribió:

> Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica (*entzaubert und entkleidet der mythischen*), pero, íntimamente verdadera, aún mantienen su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una "ciencia" (Weber, 1979, pp. 216-217).

Cada uno de estos dioses o ámbitos de la vida participa del proceso de racionalización en forma distinta, de hecho, muchas veces entrando en conflicto entre ellos. El proceso de racionalización tiende a controlar todo. Pero, paradójicamente, el deseo de controlar en cuanto tal, es controlado por un destino que parece estar fuera de control. Estos dioses y sus destinos conviven y se han hecho patente precisamente cuando el ámbito religioso -un dios entre otros- se ha debilitado. Lo importante es comprender que en un mundo donde la magia quizás ha desaparecido, conviven subterráneamente fuerzas impersonales que nos dominan como en antaño lo hicieron lo dioses.

Entonces, para concluir esta primera parte, parece ser que el re-encantamiento del mundo -contradiciendo la esperanza de algunos estudiosos- no nos va a salvar, porque el mundo siempre ha estado encantado, encantamiento que no evitó que sucediera lo que se percibe como una crisis global. A nuestro modo de entender, los críticos de Weber que predican sobre el re-encantamiento del mundo no refutan, sino más bien complementan lo que Weber ya describió. Aquí no hemos hablado sobre la posibilidad que haya quizás algún tipo de encantamiento que sí sea capaz de detener el proceso de racionalización que parece estar devastando al mundo. Sino más bien queremos poner atención a cómo ya Weber (cien años atrás) describió

una lucha de fuerzas que nos procuran dominar. Si algo nos ofreció la crisis del cristianismo en Europa en la época de Weber, es que nos reveló una lucha de fuerzas que antes estaba cubierta por la hegemonía de un dios personal. Lo que se percibió y quizás aún se percibe como desencantamiento tiene un origen encantado.

2) Peter Sloterdijk en su libro *Has de Cambiar tu Vida*, nos ofrece un enfoque nuevo y al mismo tiempo muy antiguo. Para Sloterdijk, lo que mueve al mundo y funciona como su sustrato, son, lo que él denomina, "practicas antropotécnicas", en las cuales nosotros los humanos para ser, o mejor dicho para convertirnos en humanos, vivimos, voluntariamente o involuntariamente, encerrados en disciplinas, sistemas, o códigos de reglas, que nos moldean interna y externamente, para transformarnos y para tender a ser mejores. El hombre no solo trabaja, sino que también se trabaja, esto es, el hombre tiene una constitución autoplástica en donde el actor es afectado por su acción o el pensador por sus pensamientos.

Sloterdijk sigue aquí a Nietzsche en su intuición de desarrollar una ascetología general (una doctrina de la ejercitación). Nietzsche describió una asimetría a priori entre ser y "ser más", como si la vida nos demandara a subir, a ser mejor, a entrar en espirales de ascensión. Pero también exploró la paradójica tendencia, que, bajo el pretexto de humildad, se manifiesta en un querer no-querer, o un querer ser siempre menos. Recordemos aquí lo que Nietzsche llamó el *horror vacui* de la voluntad: que preferimos querer la nada que no querer. En otras palabras, se nos hace tan insoportable sufrir sin un sentido, que preferimos embarcarnos en prácticas ascéticas que niegan la vida -un querer la nada- pero que al mismo tiempo dan sentido. Aborrecemos el estar desnudos al sufrimiento sin un cuento que nos cobije, aunque, como dijimos, ese cuento niegue la vida al mismo tiempo que nos cobija, una medicina muchas veces peor que la enfermedad. Pero no olvidemos que ascetismo antes de denotar prácticas de renuncia con un sentido quizás negativo frente al mundo, se refería a la *askesis* griega de atletas y filósofos que se ejercitaban positivamente, no por un rechazo al mundo, sino más bien al contrario para poder sensibilizarse y ser autónomos frente a los designios del destino, y poder así disfrutar aún más de los placeres del mundo. Al mismo tiempo que Nietzsche criticó el ascetismo de la renuncia, promovió un ascetismo positivo que le dice sí a la vida y que nos obliga a ser mejor. El actual nuevo ascetismo del deporte o de nuevos movimientos religiosos o espirituales es al mismo tiempo una versión de algo muy

antiguo. Lo que quizás se pueda entender como una secularización del ascetismo o una mundanización de la espiritualidad, apunta a un origen común que no es ni secular ni religioso, y al mismo tiempo es ambos a la vez, es este lugar que Sloterdijk quiere estudiar bajo la categoría de antropotécnica.

Con la perspectiva que nos propone Sloterdijk se puede describir un cambio -pero dentro de un continuo- en las practicas ascéticas. La modernidad, centrada en el trabajo y la producción, orientó al hombre hacia el mundo frenando la práctica antigua y medieval que en pos de la perfección (centrada más en uno mismo que en el objeto producido), buscaba escapar del mundo externo adentrándose al mundo interno. Si bien, la época moderna no se caracteriza por ser la época en donde un dios transcendente se muestre verticalmente al hombre, esto no significa que la modernidad no haya promovido otro tipo de tensiones verticales. Lo importante es notar que, cuando el mundo del más allá entra en duda, los términos involucrados en la tensión vertical cambian, pero la lógica que nos llama a superarnos no cambia. Por ejemplo, la riqueza espiritual se transforma en la fortaleza y habilidad física de un Messi o Ronaldo; de ascetas renunciantes pasamos a acróbatas; pero lo importante es que cuando el polo transcendente que tensaba la cuerda de los acróbatas religiosos desaparece, la cuerda queda; una cuerda que une a todos los acróbatas, mundanos o celestiales, bajo el imperativo de tender siempre hacia el imposible.

En este contexto, ¿qué son las religiones entonces? La religión nombra un sistema codificado de "tensiones verticales" que ha estado en uso desde milenios, donde los hombres son entrenados como acróbatas del mundo del más allá, cruzando el abismo que separa el mundo sensual del mundo transcendente. En el último análisis, para Sloterdijk, estas prácticas se entienden bajo la categoría de la inmunología. Junto al sistema inmunitario biológico, hay según Sloterdijk, un sistema de prácticas socio-inmunitarias (especialmente las jurídicas y militares), y un sistema de prácticas simbólicas o psico-inmunológicas. Antropotécnica se le llama a "los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte" (Sloterdijk, 2012, p. 24). Con este tipo de definición, lo que Sloterdijk está haciendo es diluir las religiones dentro de este ámbito mayor de ejercicios acrobáticos para ascender por estas tensiones verticales

siguiendo el imperativo inmemorial que nos dice: Has de cambiar tu vida. El *homo religious* se disuelve en el *homo immunologicus* que nos ayuda a sobrellevar, siguiendo programas de defensa y reparación, nuestra vulnerabilidad frente al entorno.

Sloterdijk responde polémicamente al debate del retorno de las religiones: para él no ha habido "retorno" alguno, porque la religión en cuanto tal no existe; lo que sí existen son regímenes y prácticas dentro de un sistema inmunológico. Superando la dicotomía entre creyentes y no creyentes, religiones verdaderas y superstición, entre iglesias llenas o vacías, lo que queda es la distinción entre practicantes y los no entrenados. En un mundo de practicantes, el "retorno" es más bien un cambio de énfasis dentro de un continuo de prácticas nunca interrumpido que enlaza al conocimiento acumulado en cuatrocientos años de Ilustración con prácticas milenarias para "re-animar" el alma.

Conclusiones

A modo de conclusión, si para Weber el proceso de racionalización dentro de la esfera religiosa de la vida, devaluó a un dios personal, esta devaluación también nos ha revelado la lucha de dioses de un panteón politeísta en su afán de dominarnos y encantarnos. Por otro lado, para Sloterdijk, la religión no ha retornado porque en cuanto tal nunca ha existido. Más que religión, lo que siempre han existido son prácticas verticales dentro de un sistema inmunológico.

La tesis que hemos propuesto en este ensayo ha sido la siguiente: lo que desde la categoría de la religión aparece como un quiebre de un mundo secular a un mundo donde las religiones han retornado, desde una perspectiva distinta, tal quiebre se diluye, y con ello también se diluye la distinción tajante entre lo secular y lo religioso. Según esta perspectiva, en vez de religiones en tensión con un mundo secular, uno ve un continuo de fuerzas misteriosas que nunca han dejado de encantarnos; y uno ve también a un sin número de acróbatas que se transforman para ser mejores haciendo de este planeta un mundo de ascetas.

Referencias

Sloterdijk, Peter (2012). Has de Cambiar tu Vida. Valencia, España: Pre-Textos.

Weber, Max (1979). "La ciencia como vocación". En Max Weber: El político y el científico. Madrid, España: Alianza Editorial.

Religião como Projeção: Notas Introdutórias sobre o Desenvolvimento da Teoria da Religião de Feuerbach a Rubem Alves

Gustavo Claudiano Martins

"Meus olhos, buscando coisas belas,
e minha alma, buscando a salvação
não têm outro poder de ascender ao céu
senão contemplando tudo que é belo"
Michelangelo (como se citó en Weinberger, p. 379).

As famosas pinturas de Michelangelo no teto da Capela Sistina, em especial "A Criação de Adão", ganharam novos contornos recentemente. Autores contemporâneos têm discutido a possibilidade de o pintor ter escondido em suas obras princípios de seu humanismo renascentista, em especial a supervalorização do homem, como pode ser visto no livro *A Arte Secreta de Michelangelo* (Barreto y Oliveira, 2006) escrito por dois professores da UNICAMP. De acordo com o médico Meshberger (1990), num artigo publicado em revista científica intitulado *Uma Interpretação da Obra A Criação de Adão de Michelangelo Baseada na Neuroanatomia*, o sudário que envolve a figura de Deus na obra "Criação de Adão" teria o formato de um cérebro, assim, Michelangelo queria dizer que a parte divina que recebemos de Deus seria o intelecto. Ou, como propõe o professor e médico Andrea Tranquilli (2007), Deus estaria dentro de uma placenta, segundo o qual, simboliza um nascimento ideal do ser humano, na qual o trágico abandono de Deus é simbolizado no cordão umbilical. Desse modo, o "toque" dos dedos seria a representação maior do abandono de Deus, expresso nas feições tristes de Adão.

Não sou estudioso de Michelangelo, conquanto fosse, gostaria de sugerir uma outra interpretação, que, obviamente, carece de investigação. O profundo conhecimento de anatomia do pintor, permitiu que ele ironicamente colocasse na Capela Sistina a mensagem subliminar de que Deus é uma criação humana, nascido do seu corpo (ventre), e da sua mente. Ainda que não possa afirmar categoricamente a veracidade dessa hermenêutica, gostaria de usá-la como metáfora para entender a concepção de religião desde Feuerbach a Rubem Alves. Esse tipo de compreensão não é novo, um de seus primeiros registros aparecem nos textos de Xenófanes de Colofão (1973):

> Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. [...] os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos (p.70).

Voltando a Feuerbach, é sem dúvida o autor mais importante na compreensão do fenômeno religioso proposta por Alves. É também profunda sua influência nos escritos sobre religião em Marx e Freud, e consequentemente, tantos outros que os têm por referência.

Preleções sobre a religião em Feuerbach

De acordo com Chagas (2009) o elemento central nas reflexões filosóficas de Feuerbach é seu conceito de natureza, de modo que toda sua crítica contra o teísmo (sobretudo o cristianismo) e o idealismo (especialmente a filosofia de Hegel) têm esse princípio como fio condutor. Assim em Feuerbach (*como se citó em Chagas, 2009).*

> Natureza [...] é tudo o que tu vês e não se origina das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não tem seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, [...] químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas (p. 121).

É importante partimos do conceito de Natureza de Feuerbach, porque ele é o fundamento de sua Teoria da Religião, em suas palavras, "porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana" (Feuerbach, 1989, p. 72). Assim, a natureza é o objeto de origem da religião que tem seu nascedouro no "sentimento de dependência". Mas, diferente de Schleiermacher, o "sentimento de dependência" em Feuerbach não é um sentimento teológico, indefinido, abstrato, é um sentimento que "tem olhos e ouvidos, pés e mãos, é apenas o homem que se sente dependente, enfim, que se conhece dependente de todos os lados e sentidos. Mas aquilo de que o homem é dependente, de que se sente e se conhece dependente, é a natureza, um objeto dos sentidos" (Feuerbach, 1989, p. 45).

Sobretudo, partimos da concepção feuerbachiana de natureza que aparece após seus escritos de juventude, donde defendia uma espécie de panteísmo à semelhança de Espinoza.

A crítica de Feuerbach contra o cristianismo se dá exatamente no fato de este se fundamentar numa negação absoluta da natureza e consequentemente numa supervalorização do espírito. O mesmo chega a dizer:

> Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom termo atua beneficamente não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração (Feuerbach, 1989, p. 38).

Doravante, em Feuerbach a existência é sempre determinada naturalmente, uma vez que, "o ser é por isso real somente como existência, realidade, mas a existência determinada é qualidade e só graças à sua determinidade e na sua determinidade ele é algo" (Feuerbach como se citó em Serrão, 1999, p. 97). O ser humano é determinado por suas limitações, sua essência, ou natureza, que se expressa em três perfeições essenciais, o que demonstra a consideração de Feuerbach (2013):

> Mas o que é então a essência do homem, da qual ele tem consciência, ou o que constitui o gênero, a humanidade propriamente dita no homem? A razão, a vontade o coração. A um homem completo pertence a força do pensar, a força da vontade, a força do coração. Razão, amor e forca da vontade são perfeições essenciais absolutas. [...] Mas aquilo que é o fim último de um ser é também o seu verdadeiro fundamento e origem. Mas qual é o fim da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? A liberdade da vontade. Pensamos para pensar, amamos para amar, queremos por querer, isto é para sermos livres. Um verdadeiro ser é um ser que pensa, ama e quer. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si. E tal é o amor, tal a razão, tal a vontade (p. 11).

Ademais, para Feuerbach (2013, p. 37, 38), o homem nada é sem um objeto com o qual se relacionar, mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito. Como argumento usa o fato de que a relação de diversos seres com um mesmo objeto se dá de maneira diferente. Desse modo, o homem toma consciência de si mesmo através do objeto: "a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo".

Destarte, é o homem sujeito e objeto sensível. Para Amengual (1980) poderíamos comparar essa sensibilidade (conceito chave em Feuerbach) com a intuição sensível de Kant, uma vez que ela é

receptiva, é a abertura para o mundo, à natureza e aos outros, é relação e possibilidade da realidade que é dada a ele pelos sentidos. No entanto, ao contrário de Kant, a sensibilidade não necessita de uma instância superior, de um entendimento que dê objetividade aos fenômenos percebidos, pois que a objetividade é dada apenas por meio dos sentidos, da exterioridade do objeto em relação ao sujeito. A universalidade não é dada por uma faculdade distinta (entendimento), mas pelos próprios sentidos. Os sentidos são universais, e o que foi chamado pela palavra "entendimento" nada mais é do que a união de todos os sentidos, a leitura conjunta dos sentidos singulares, uma espécie de faculdade organizativa, coordenadora e ordenadora dos dados sensíveis, não acima deles, mas da sensibilidade em sua totalidade.

É aqui que se insere a primeira crítica de Marx (1982) em *"Teses sobre Feuerbach"*:

> A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias-o de Feuerbach incluído-é que as coisas [der Gegenstand], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [dês Objekts] ou da contemplação [Anschauung]; mas não [são tomados] como atividade sensível humana, praxes, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado ativo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo-mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objetos [Objekte] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]. Ele considera, por isso, na Essência do Cristianismo, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a praxe é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade "revolucionária", de crítica prática. (p.1)

Retomaremos à essa crítica a posteriori ao desenvolvermos sobre a compreensão de Rubem Alves acerca da atividade sensível humana. Cabe ainda descrever como a religião se insere nessa compreensão antropológica de Feuerbach, isto é, de Deus como Criação de Adão.

A religião em Feuerbach

Em Feuerbach (2013) "a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo" (p. 44), nesses termos, falar sobre religião, é falar sobre Deus, a essência humana exteriorizada e contemplada como se fora a mais elevada verdade, ou

seja, pode-se inserir nesses termos qualquer tipo de tradição religiosa, uma vez que, elas no limite estariam apenas divinizando o homem. Em síntese "a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor" (Feuerbach, 2013, p. 44). A religião é, portanto, uma projeção da essência humana,[19] i.e., da razão, vontade e amor humano. O homem projeta em seus deuses todos os seus anseios, amores e sentimentos mais elevados e profundos. Ele inaugura a ideia de tratar a religião como uma patologia psíquica, como ilusão. É importante, nesse sentido, destacar, que a religião em Feuerbach não é inata em si, ela existe enquanto objetivação da essência humana.

Feuerbach (2013) explica como sístole e diástole (em analogia aos batimentos cardíacos) o duplo movimento que é a religião: primeiro o homem expulsa de si mesmo sua própria essência para depois acolher essa essência expulsa. Assim:

> "Somente Deus é o ser que age de si–este é o ato da repulsão religiosa; Deus é o ser agente em mim, comigo, através de mim, sobre mim e para mim, é o princípio da minha salvação, das minhas boas intenções e ações, logo, do meu próprio princípio e essência–este é o ato da atração religiosa" (p. 59).

Religião como imaginação

Se para Feuerbach a vontade compõe uma das essências da natureza humana, ela se exemplifica a partir do cristianismo (e de tantas outras religiões) no ato da criação a partir do nada. Obviamente que não está interessado na crença sobrenatural deste ato criativo, mas nas revelações hermenêuticas que podem ser efetuadas tendo em

19 Souza (1994, p.33) assevera que Feuerbach nunca teria utilizado a palavra "projeção" para se referir a Deus, ou à religião, para tanto utiliza equivocadamente Amengual (1980, p. 15), segundo o qual a "teoria religiosa" de Feuerbach não deveria ser definida pelo termo "projeção", mas como "redução". Amengual afirma sobretudo, e também equivocadamente, que o termo projeção não aparece em Feuerbach para designar a religião, todavia, como poderemos ver no texto original que se segue, Feuerbach utiliza os termos "Reflexion" e "Spiegelung" que possuem o sentido de reflexo, espelho, projeção. Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst. (Feuerbach, L. Das Wesen des Christenthums, 1841, p.86). Conquanto concorde com Amengual na afirmação de que o método utilizado por Feuerbach em "A Essência do Cristianismo" seja melhor denominado como "redução". Ressalta-se ainda, que o próprio Souza (1994, p. 71) se refere ao processo como "projeção" posteriormente.

mãos as narrativas das diversas tradições religiosas, isto é, pensar sobre o que elas escondem, a vontade humana. Assim,

> A criação a partir do nada é a mais alta expressão da plenipotência. Mas a plenipotência é apenas a subjetividade que se liberta de todas as qualidades e limitações objetivas e que festeja esta sua liberdade como o mais alto poder e essência–o poder da faculdade de colocar o subjetivo como real, o imaginável como possível–o poder da imaginação ou da vontade que é idêntica à imaginação, o poder da arbitrariedade. [...] A mais profunda origem da criação a partir do nada está no sentimento [...] Mas a arbitrariedade é exatamente a vontade do sentimento, a exteriorização da força do sentimento (Feuerbach, 2013, p. 120).

Por sua vez, Freud (2009), afirma que a imaginação é a região onde as ilusões são criadas para satisfazer os desejos humanos através de processos psíquicos. Donde surge a religião, essa ilusão humana, essa neurose obsessiva da humanidade que busca conceber existência à um prazer inalcançável na concretude da existência. É preciso lembrar que Freud foi profundo leitor de Feuerbach. Também por isso podemos concordar com Alves (1984) quando diz que a concepção de uma "essência humana" de Feuerbach muito se assemelha ao conceito de "inconsciente" de Freud, i.e., "um conjunto de funções que podem ser observadas universalmente, e que se encontram normalmente reprimidas" (p. 43).

Marx por sua vez, diversamente a Feuerbach, discorda da religião como expressão de uma essência humana, pois a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais [...] Feuerbach não vê, por isso, que o próprio "sentimento religioso" é um produto social e que o indivíduo abstrato que analisa pertence na realidade à uma determinada forma de sociedade. A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na *práxis* humana e no compreender desta *práxis* (Marx, 1982, p. 6, 7).

A religião em Marx é produto da sociedade. Uma consciência invertida do mundo, é a expressão do sofrimento real e o protesto contra esse sofrimento, ela é o "ópio do povo", é uma alienação secundária, fruto da alienação primária que é a alienação econômica.

Decorre disso um importante questionamento levantado por Alves (1984), se Marx contempla, como horizonte, a possibilidade da abolição da alienação. Por que processos ela se tornará realidade? Não haverá de ser um produto nem da deliberação consciente nem da vontade (não nos esqueçamos da crítica de Marx aos hegelianos de

esquerda nem aos socialistas utópicos). Sob as condições de alienação as leis do processo econômico são autônomas, objetivas, providas de dinâmica própria, independentes da **imaginação** e da **vontade**. Encontramo-nos, assim, diante de um problema: como pensar a abolição da a alienação do interior do sistema mesmo que a produz? (p. 63).

O que está em jogo, é o fato de que a abolição da alienação não é um dado da experiência, trata-se de um ideal, uma esperança, um horizonte de expectativa que exige um salto de fé. O horizonte de possibilidade só pode ser pensado através da imaginação, alimentada pelo amor e pelo desejo.

A imaginação como atividade sensível

Em síntese, Alves (1984) reconhece a validade das críticas propostas por Marx, a sociedade de fato não pode ser transformada magicamente pelo simples esforço da crítica, nem pelo estabelecimento de modelos perfeitos de uma ordem futura. Reconhece também que há certa superação do mesmo sobre Feuerbach. Contudo, questiona se historicamente a religião sempre se comportou como conservadora, legitimadora ou consoladora. Ainda segundo Alves, não seria o caso de reconhecer na religião o "senso do poder histórico da imaginação, não mais como pura alienação, mas como protesto contra a alienação? " (p. 45).

Foi posto anteriormente que Feuerbach pensa o ser como "objeto sensível", afirmação com caráter fundamentalmente a-histórico, criticado, portanto, por Marx, que descreve o homem como "atividade sensível", referindo-se explicitamente ao "trabalho", ou seja, aquilo que o homem produz. O que proponho a partir de Rubem Alves, é que a imaginação é também uma atividade sensível, uma linguagem que expressa um modo do homem se relacionar com o mundo. Não é isso que propõe Marx em sua hipótese sobre o trabalho não alienado: "o homem deseja algo. Seu desejo provoca a imaginação que visualiza aquilo que é desejado, seja um jardim, uma sinfonia ou um simples brinquedo. A imaginação e o desejo informam o corpo, que se põe inteiro a trabalhar, por amor ao objeto que deve ser criado" (Alves, 1981, p. 75).

Para elucidar melhor a questão, vejamos como Alves (1975) a articula desde Feuerbach, perpassando ao mesmo tempo Freud e Marx:

> Não há como negar a grande contribuição da análise feuerbachiana. Mas não podemos ignorar que ela sofre de uma deficiência:

> simplifica demais as coisas ao descrever o fenômeno religioso em termos puramente psicológicos. O fato é que a linguagem [religiosa] nem pode ser entendida como uma coletânea de instantâneos do mundo, e nem como uma série de instantâneos da essência psicológica do homem. Ela reflete antes uma relação entre o homem e o mundo. E isto porque o mundo nunca é acessível ao homem a não ser como mundo-em-relação-ao-mundo e o homem nunca é acessível a si mesmo (como pensava Descartes) a não ser como homem-em-relação-ao-mundo. Linguagem não é arte fotográfica: é interpretação. "Contra aquele positivismo que se detém diante dos fenômenos dizendo 'há somente fatos', eu (Nietzsche) diria: "não, são precisamente os fatos que não existem, mas apenas interpretações..." Como ser-no-meio-do-mundo o homem apreende este mundo como um problema, uma mensagem, um desafio, mas nunca como uma simples imagem. o homem que compreende e interpreta o mundo e por meio deste ato o constrói para si. É esta relação que a linguagem articula. Não se pode, portanto, admitir que a linguagem religiosa seja o resultado da projeção de uma essência interior e inata ao homem e, portanto, a-histórica, pois a consciência não é uma entidade auto-suficiente, mas o resultado de um relacionamento (p. 35, 36).

Retornando por exemplo a Freud, parece resgatar o antigo naturalismo de Feuerbach, talvez de forma até mais loquaz e contraditória. Isso porque, mesmo aceitando que o homem parece ser dirigido pelo "princípio do prazer", que fatalmente leva a um confrontamento com a ordem da natureza, o "princípio da realidade", o homem deve renuncia à sua natureza e aceitar os fatos da realidade, as leis da natureza e os arranjos institucionais da civilização. O homem deve reprimir o inconsciente. Temos, portanto, segundo Alves (1984) um projeto anti-humano que nomeia como ilusão tudo aquilo que deriva-se da imaginação e dos desejos, ou seja, patologias emocionais, neuroses. Dentre as quais o brinquedo, a arte, os valores e a religião.

Destarte, Alves aponta novamente para a mesma crítica feita a Marx, que não conseguia perceber na religião o senso do poder histórico da imaginação, não mais como pura alienação, mas como protesto contra a alienação, ao citar Philip Rieff (como citó em Alves, 1984).

> A partir de sua consolação transcendental... o sentimento religioso teve, ao menos, a possibilidade de critica a ordem social, enquanto as energias científicas, por meio de uma transformação fácil da objetividade que lhe é necessária numa "neutralidade face aos valores", são facilmente alistadas a serviço dos alvos da sociedade, quaisquer que eles sejam (p. 88).

Obviamente que Alves reconhece a ambiguidade da religião. Em muitos casos ela é de fato utilizado como instrumento de

legitimação, isso pode ser bem observado em seus livros "Protestantismo e Repressão" (posteriormente publicado como "Religião e Repressão) e "Dogmatismo e Tolerância". Entretanto, Alves quer crer que em sua experiência primordial, i. e., na confrontação do indivíduo contra a realidade bruta, a imaginação/religião é protesto/rebelião.

Em Rubem Alves encontramos uma necessidade fundamental no homem, que muito se assemelha ao "princípio do prazer" de Freud. Para ele,

> o projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, *é encontrar um mundo que possa ser amado*. Há situações em que ele pode plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de impotência em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação, as mãos e os símbolos para criar um mundo que faça sentido, e esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, lar... Realização concreta dos objetos do desejo ou, para fazer uso de uma terminologia que nos vem de Hegel, objetivação do Espírito (Alves, 1981, p. 21).

Conclusões

A religião é uma projeção não de uma essência humana, mas de uma relação do homem com o mundo, uma relação que se fundamenta numa ausência, e que se desdobra numa imaginação que supre essa ausência. OU seja, se para Feuerbach a religião tem origem no sentimento de dependência e Alves sua gênese está na "consciência de uma ausência". Religião é a objetivação dos anseios da existência que se recusa a viver num mundo sem sentido. Ao invés de uma natureza humana a-histórica temos a superação de uma existência humana não teleológica. Para Alves (1981) a religião não é apenas imaginação, apenas fantasia. Ao contrário, o que ele sugere é que ela que ela tem o poder, o amor e a dignidade do imaginário.

A religião começa como atividade sensível (em sua experiência primordial), como vontade de superação e poder revolucionário para transformação, e por vezes termina como contemplação passiva, repressão e legitimação.

Em seu livro "O suspiro dos Oprimidos", Alves (1984) destaca que é possível conceber três sentidos distintos para o conceito de alienação. No primeiro, a alienação é um processo de natureza jurídica, que na teoria social expressa-se como o abandono voluntário do que lhe pertence por direito, ou seja, sua vontade e interesses

particulares, em favor de uma vontade coletiva, a fim de que se instaure uma ordem. No segundo uso, alienação encontra seu lugar no discurso epistemológico, alienado é sujeito cujas ideias não constituem o conhecimento efetivo do real, mas são antes expressões de estados emocionais individuais e coletivos, assim como a ideologia em Marx e a neurose em Freud. Por último, o conceito de alienação encontra o seu lugar nos discursos que buscam compreender a condição humana em toda a sua particularidade emocional e afetiva. Assim,

> alienação significa, aqui, o caráter ameaçador da realidade externa, tanto de indivíduos quanto de estruturas: significa o movimento de recolhimento subjetivo: significa a artificialidade das regras de operação efetiva pelas quais nos comportamos socialmente. Significa, em última análise, o esfacelamento e a fragmentação da experiência humana, dividida entre uma identidade reprimida e uma funcionalidade imposta (Alves, 1984, p. 33).

Deste modo, podemos afirmar que a religião é sempre uma expressão de alienação, um "suspiro da criatura oprimida". Uma consciência não alienada, ou seja, que se sente em casa no presente, nada poderá (e nada desejará) fazer para modificá-lo. A religião começa como um projeto de natureza política da criatura que se projeta idealmente para a superação de condições adversas na existência. Todavia, há que se considerar que a religião, embora comece como uma alienação "protesto", fatalmente ressignifica-se como alienação jurídica ou epistemológica.

"Por isso a religião permanecerá até o fim. Como esperança e como protesto, como símbolo que informa o homem da incompletude permanente e definitiva de sua própria condição, como consciência de que tal sociedade ainda não chegou e nunca chegará" (Alves, 1984, p. 100).

Referências

Alves, R. (1975). O enigma da religião. Petrópolis, RJ: Vozes.
Alves, R. (1981). O que é religião. São Paulo: editora brasiliense.
Alves, R. (1984). O suspiro dos oprimidos. São Paulo: edições Paulinas.
Amengual, G. (1980). Crítica de La religión y antropologia em Ludwig Feuerbach: la reducción antropológica de la teologia como passo del idealismo al materialismo. Barcelona: Laia.
Barreto, G. y Oliveira, M. G. (2006). A arte secreta de Michelangelo: Uma lição de anatomia nacapela sistina. São Paulo: Arx.

Chagas, E. F. (2009). A Majestade da Natureza em Ludwig Feuerbach. En E. Chagas (Ed.), Ohomem e a natureza em Ludwig Feuerbach. (pp. 37-65). Fortaleza: Edições UFC.
Feuerbach, L. (2013). A essência do Cristianismo. Petrópolis, RJ: Vozes.
Feuerbach, L. (1841). Das Wesen des Christenthums. Leipzig: Wigand.
Feuerbach, L. (1989). Preleções sobre a essência da religião. Campinas, SP: Papirus.
Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão e o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Em S. Freud. Obras completas. vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.
Marx, K. (1982). Teses sobre Feuerbach. Lisboa: Editorial Avante / Edições Progresso Lisboa –
Moscovo.
Meshberger, F. L. (1990) An Interpretation of Michelangelo's Creation of Adam Based onNeuroanatomy. Jama, volumen 264 (14), 1837-1841.
Serrão, A. V. (1999). A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de umaantropologia integral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a
Tecnologia.
Souza, D. G. (1994). O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS.
Tranquilli, A., Luccarini, A., Emanuelli, M. (2007). The creation of Adam and God-placenta. The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine, volumen 20(2), 83-87.
Weinberger, M. (1967). Michelangelo the Sculptor. New York: Cambridge University Press.
Xenófanes de Colão. (1973). Fragmentos. Coleção "Os Pensadores"-vol. Pré-Socráticos. São Paulo, Abril Cultural.

SEGUNDA PARTE
TEXTOS RELIGIOSOS, LITERATURA E INTERPRETACIONES

Del Incesto Sagrado Nació el Mesías: Reflexiones sobre Aradia (1899) de Charles Leland

Mayara Carrobrez
Silvio Ruiz Paradiso

En 1899 el folclorista norte americano Charles G. Leland publicó *Aradia, el Evangelio de las Brujas* en Londres. Aradia no era el primer ni el último libro del autor, pero se tornó el más conocido entre los 55 títulos escribidos por Leland. De entre los principales motivos, podemos citar la Wicca, creada por Gerald Gardner, en Inglaterra, al final de los años 1940. Gardner incorporó elementos de Aradia y de otras fuentes para iniciar la brujería moderna.

El libro es oriundo de un supuesto "evangelio" de origen semi erudita que circulaba por Italia, en la región de Sicilia, conteniendo leyendas y hechizos transmitidos oralmente de generación en generación de *streghe*.[20] No pretendemos discutir sobre la autenticidad del supuesto "evangelio" adquirido por Leland, tampoco disertar sobre sus controversias, problemas metodológicos etc. Nuestra justificativa es pautada en la importancia ejercida por la obra en la construcción de la bibliografía neopagana que fue el soporte para la creación de la Wicca por Gerard Gardner y sus seguidores, norteando también autores que escribirán sobre la *Stregheria* como Leo Martello y Raven Grimassi además de promover investigaciones más profundadas sobre un tema poco difundido como la hechizaría italiana, podemos citar los estudios de la antropóloga Sabina Magliocco (2006) como fundamentales para comprender las estructuras de la *Stregheria* y las cuestiones más delicadas sobre la obra de Charles Leland.

Nuestro objetivo es hacer una presentación de la obra destacando sus elementos sincréticos, peculiaridades e influencias, más allá problematizar el protagonismo femenino presente en la obra. Igualmente lo percibimos como una fuente influencia para la Wicca. En este sentido la obra es destacada para la retomada de la brujería junto con Jules Michelet en *A Feiticeira* (1862) y Robert Graves, con *A Deusa Branca* (1948).

20 Significa brujas en italiano.

Este texto está estructurado de la siguiente forma: una síntesis sobre el siglo XIX y el Romanticismo para contextualizar el libro, influencias recibidas por Leland y una breve biografía del autor, que muestra su interés por lo ocultismo cuando pequeño, apuntaremos sobre sus publicaciones bibliográficas dentro del folclore y ocultismo; también disertaremos sobre el libro propuesto para análisis presentando sus principales características, elementos folclóricos, hechizos etc; posteriormente presentaremos algunos elementos sobre la Wicca resuelto de la unión de creencias contenidas en Aradia y otras influencias. Al final problematizaremos el protagonismo femenino presente en Aradia, en la Wicca y en otras expresiones del neopaganismo presentes en el siglo XX que provenían de toda esa trayectoria ya mencionada.

El siglo XIX como escenario para el ocultismo

El siglo XIX posibilitó el surgimiento del ocultismo mientras una serie de investigaciones y prácticas que involucra magia, astrología, alquimia y cabala (Faivre, 1994). Eso ha sido posible por cuenta del Romanticismo que circulaba por la Europa en la época, sin embargo, comprenderlo es una tarea que exige una mayor atención. *"O Romantismo é um movimento de oposição violenta ao Classicismo, a época da Ilustração e ao forte racionalismo atrelado ao século XVIII. Tal movimento recusa uma cosmovisão puramente racionalista e a estética neoclássica a ela ligada"* (Cardoso, 2017, p.26).[21] Otro punto notable en el Romanticismo es la rebeldía: "mas romântico também era visto como desordenado, confuso, oposto ao disciplinado, ao regrado, ao classificado" (Saliba, 1991),[22] por consiguiente, podemos comprender Aradia como un libro "romántico", de características rebeldes provocando una oposición al cristianismo criticado por Leland: Diana es Diosa suprema creadora que ocupa el lugar de Dios, Aradia es el mesías que viene con la misión de salvar, así como Jesús y Lucifer, el "diablo" cristiano es visto como Dios.

En el campo religioso del siglo XIX, la Iglesia no tenía tanto poder en las ideas y deseos de los más osados, la racionalidad permeaba las discusiones sobre los asuntos relacionados a las

21 El Romanticismo es un movimiento de oposición violenta al Clasicismo, la época de la Ilustración y el fuerte racionalismo atado al siglo XVIII. Tal movimiento rechaza una cosmovisión puramente racionalista y la estética neoclásica a ella ligada

22 Pero romántico también era visto como desordenado, confuso, opuesto a lo disciplinado, al regado, al clasificado "

religiosidades de la época "devemos ressaltar que o século XIX não só vivia uma busca por espiritualidade. Aquele foi o século da ciência, quando as grandes teorias sociais e cientificas começaram a entrar em cena. Tais expressões da razão também afetaram o desenvolvimento de novas espiritualidades" (Terzetti filho, 2012: p. 37).[23]

Entre esas espiritualidades podemos citar, además de las expresiones paganas y neopaganas, la sociedad teosófica, creada por Helena P. Blavatsky, que también tiene como protagonista a una mujer, valorizando sus enseñanzas y su producción bibliográfica.

Leland: un ocultista más allá de su tiempo

Leland nació en Filadelfia, en 1824, "sua própria mãe afirmava possuir uma antepassada que havia se casado "na magia", e que teria retornado na figura do jovem Charles" (Quintino, 2000: 13).[24] Además, Leland desde muy temprano se interesaba por cosas relacionadas con el ocultismo, aprendió mucho con los criados irlandeses que vivían en su casa.

> Estudante em Princeton, teve contato com várias literaturas, incluindo os trabalhos de filósofos neoplatônicos e textos herméticos. Depois de terminar seus estudos normais, viajou à Europa, onde veio a entrar em contato com vários folcloristas, principalmente na Alemanha. Nessa época, o Folclore, como disciplina, estava dando seus primeiros passos. Leland estava envolvido com a atmosfera romântica de então e também com o turbilhão de ideologias nacionalistas que dominava os círculos estudantis (Terzetti Filho, 2012: p. 56).[25]

Leland presenció la ola revolucionaria de 1848, luchó contra las tropas del rey Luis Felipe I y en ese contexto, entró en contacto con las obras del historiador Jules Michelet que impactaron su vida y obra. Regresó a Estados Unidos y participó en la Guerra de Secesión, también trabajó como periodista, traductor y humorista. Cuando

23 Debemos resaltar que el siglo XIX no sólo vivía una búsqueda por espiritualidad. Aquel fue el siglo de la ciencia, cuando las grandes teorías sociales y científicas empezaron a entrar en escena. Tales expresiones de la razón también afectaron el desarrollo de nuevas espiritualidades

24 su propia madre afirmaba poseer una antepasada que se había casado "en la magia", y que habría regresado en la figura del joven Charles.

25 Estudiante en Princeton, tuvo contacto con varias literaturas, incluyendo los trabajos de filósofos neoplatónicos y textos herméticos. Después de terminar sus estudios normales, viajó a Europa, donde vino a entrar en contacto con varios folcloristas, principalmente en Alemania. En esa época, el Folclore, como disciplina, estaba dando sus primeros pasos. Leland estaba involucrado con la atmósfera romántica de entonces y también con el torbellino de ideologías nacionalistas que dominaba los círculos estudiantiles.

cumplió 40 años, se trasladó a Inglaterra, profundizando sus conocimientos sobre el folclore gitano, su gran pasión, llegando a ser presidente de la Gypsy Lore Society.

Con el paso de los años él se interesó por el folclore italiano, siendo así, se mudó a Italia con 62 años para estudiar las tradiciones populares. Conoció en Florencia una gitana llamada Maddalena, que le forneció un supuesto evangelio de origen semi erudita escrito a mano conteniendo informaciones que hasta entonces habían circulado sólo hereditariamente en las familias de las Streghe. Leland unió sus conocimientos al manuscrito de Maddalena y los transformó en Aradia, el evangelio de las brujas.

Las obras de Leland en general, carecen de algunos rigores metodológicos que hacen que él no tenga credibilidad académica, sin embargo, cuando tomamos en cuenta que sus libros fueron escritos en el siglo XIX y que él era un folclorista que pautaba sus escritos en tradiciones orales, vemos que no sería posible que sus libros tuvieran otra forma.

Robert Mathiesen (1998) estudió cuidadosamente algunos de los manuscritos dejados por Leland junto con un grupo de investigadores, lo que nos proporcionó bases para justificar algunos problemas metodológicos. Mathiesen (1998) nos muestra, en primer lugar, que Maddalena fue la heroína de Leland, sin ella Leland no tendría acceso a la mayoría del contenido. Las referencias a Maddalena fueron extraídas de las cartas que él cambió con su sobrina, Elizabeth Pennel, que posteriormente escribió su primera biografía. Sin embargo, uno de los biógrafos de Leland, Gary Varner (2009) afirma que "he never saw Aradia in and 'old' manuscript' but rather heard it orally from Maddalena and seen portions of it transcribed in ther handwriting (p.144)"[26] lo que pone en duda sobre la existencia del mismo.

La mayoría de los estudiosos congrega la opinión de que Aradia contiene las concepciones de Leland acerca de la brujería, y no realmente lo que era o cómo sucedieron las cosas. Necesitamos recordar que los aires románticos claramente influenciaron su discurso, haciendo que su noción de brujería fuera algo relacionada a una opresión vivida por los campesinos y principalmente por las mujeres. En ese punto vemos que "so they published Aradia difinitelly reflects something of leland's views on religion, magic and

26 Nunca vio a Aradia en el manuscrito "viejo", sino que lo escuchó oralmente de Maddalena y vio partes de él transcritas en su letra.

women"[27] (Mathiensen, 1998: p. 48). Es decir, lo que tenemos en las páginas de Aradia es una representación de las concepciones de Leland acerca de las temáticas registradas en el libro. En ese momento cabe resaltar que su visión de brujería fue fuertemente influenciada por Michelet (1862) que también es duramente criticado acerca de sus presupuestos y escritos sobre brujería.

Es interesante resaltar que el trabajo de Leland no consiste solamente en transformar el manuscrito en libro, pero incluye un proceso traductor, ya que las anotaciones de Maddalena contenían una serie de errores ortográficos y estaban en italiano, o sea, mucho se pierde en ese proceso que, además de todo, no pasó por una revisión. Otro factor que llama la atención es que el libro fue publicado en Londres, dos años después de que Leland envió a publicación e insistió para que fuera publicado.

El libro se divide en 15 capítulos que agregan leyendas, hechizos, recetas de alimentos para rituales, encantamientos para atraer un amor, etc. El prefacio contiene algunos comentarios de Leland acerca de algunos folcloristas que escribieron algo sobre las *streghe* diciendo que hay una diferencia entre estas y las strega. Esta diferencia se da porque la mayoría de las veces, las enseñanzas de éstas son hereditarias y por eso viven en el secreto. Leland hace algunos comentarios sobre lo que cree ser el origen de esas creencias y prácticas.

> Não restam dúvidas de que, em certos casos, essa ancestralidade remonta a tempos medievais, romanos ou até mesmo etruscos. O resultado disso é, naturalmente, o acumulo de muita tradição entre essas famílias. Mas, no norte da Itália, como atesta sua literatura, apesar de alguns contos de fadas e superstições populares compilados por estudiosos, nunca houve o menor interesse pelo estranho conhecimento das bruxas (Leland, 2000, p. 24).[28]

El primer capítulo trata del origen de Aradia, hija de Diana y Lucifer, titulado "Como Diana concebió" es una invitación a lo diferente, ya que se trata del "incesto sagrado" de la que se originó Aradia, también es la principal parte que contrasta la moral judeo-cristiana elevando Lucifer al cargo de Dios. En ese momento, se nota

27 Así que el Aradia difinitelly refleja algo de las opiniones de leland sobre la religión, la magia y las mujeres.

28 No cabe duda de que, en ciertos casos, esta ancestralidad se remonta a tiempos medievales, romanos o etruscos. El resultado es, naturalmente, el acumulo de mucha tradición entre esas familias. Pero en el norte de Italia, como atestigua su literatura, a pesar de algunos cuentos de hadas y supersticiones populares compilados por estudiosos, nunca hubo el menor interés por el extraño conocimiento de las brujas

el aspecto "revolucionario" de Leland, ya que él participó de dos guerras y tiene una postura anticlerical, así como Michelet, el autor demuestra esas características en el transcurso del capítulo. Cabe a nosotros resaltar que entendemos la obra como una creación híbrida de Leland, que engloba aquello que él encontró en el manuscrito como aquello que él mismo creía, como nos muestra Russel y Alexander

> Hoje, estudiosos em geral consideram esse livro uma criação híbrida, na melhor das hipóteses- uma mistura das próprias crenças de Leland, com algumas sobrevivências folclóricas e herméticas genuínas que ele havia conseguido desvendar de uma forma ou de outra (Russel & Alexander, 2008: p.157).[29]

La narración sigue relatando una posible guerra entre ricos y pobres, cristianos y paganos, ese relato ocupa uno o dos párrafos que luego abren espacio para el discurso de Diana a Aradia, donde la Diosa explica a la hija porque fue generada y cuál es su misión en la tierra.

> É certo que és um espírito,
> Mas foste gerada para voltar a ser
> Um mortal; deves descer a terra
> E ser uma mestra de homens e mulheres
> Os quais, de bom grado,
> Devem estudar bruxaria em tua escola [...]
> Sim, deves fazer com que morram em seus palácios;
> E deves sujeitar a alma do opressor pela força;
> E quando encontrar um campônio que seja rico,
> Deves ensinar a bruxa, sua pupila, como
> Arruinar suas colheitas com tempestades horríveis [...]
> E quando um padre causar-te mal
> Com suas bênçãos, deve imputar a ele
> Males duas vezes piores, e fazei-o em nome
> De mim, Diana, a rainha de todas as bruxas! (Leland, 2000, p. 33).[30]

29 En la actualidad, los estudiosos en general consideran este libro una creación híbrida, en el mejor de los casos, una mezcla de las propias creencias de Leland, con algunas sobrevivientes folclóricas y herméticas genuinas que él había logrado desvelar de una forma u otra.

30 Es cierto que eres un espíritu/Pero fue generada para volver a ser/Un mortal; debes bajar la tierra/Y ser una maestra de hombres y mujeres/Los que, de buen grado,/Deben estudiar la brujería en su escuela [...]/Sí, debes hacer que mueran en sus palacios;/Y debes someter el alma del opresor por la fuerza;/Y cuando encuentre un que sea rico,/Debes enseñar a la bruja, tu pupila, como/Arruinar sus cosechas con tormentas horribles [...]/Y cuando un sacerdote te causa mal/Con sus bendiciones, debe imputar a él
Males dos veces peores, y hacedlo en nombre/De mí, Diana, la reina de todas las brujas!

Varios elementos de la obra pueden ser destacados como subversivos, como, por ejemplo, la tríada Diana, Lucifer y Aradia ocupando el centro de la narrativa; los protagonismos femeninos de Diana y Aradia como Diosa y mesías contrastan el cristianismo patriarcal y su doble Dios y Jesús. Además, la misión dada a Aradia por Diana puede ser analizada bajo una óptica política que va más allá del rescate del paganismo, Aradia es enviada para proteger a los pobres, mujeres y paganos, grupos marginados y más afectados por el advenimiento del cristianismo.

> A obra é repleta de noções de resistência clerical e luta aos opressores, a partir de noções já apontadas em Michelet; Leland referenciou a Igreja como perseguidora de um culto agrário camponês e de pessoas simples, o cristianismo como culpado pelo extermínio de tantas almas participantes de uma religião "primitiva", que permaneceu resistindo e sobrevivendo em suas margens como uma "anti-religião" (Camargo, 2017: p.75).[31]

Este sesgo político de la obra se justifica por las propias influencias de Leland, que congregaba con las ideas del historiador Jules Michelet como, por ejemplo, la exaltación de la mujer, además de estar presente en el siglo XIX, con sus aires románticos.

Además, el libro está compuesto por algunas leyendas, como, por ejemplo, "Como Diana creó las estrellas y las hadas", "La casa del viento", "cómo nacieron las hadas" etc, y los hechizos como: "Para encontrar o comprar algo o para atraer buena suerte", "para obtener buen vino y buena suerte", sin embargo, en ese momento, nos centramos en nuestro recorte acerca del protagonismo femenino presente en los dos primeros capítulos.

La Wicca fue creada por Gerald Gardner en Inglaterra a fines de la década de 1940, en un contexto posguerra, teniendo como principales características el culto a la Diosa, y el concepto de reanudación de una religión pre-cristiana.

> A Wicca, segundo o próprio Gardner, é uma religião. Para se referir a ela, utiliza- se, também, os termos "Velha Religião" e "A Arte". [...]. É uma religião iniciática, seus adeptos veneram um deus e uma deusa cujos nomes são secretos. Há um sacerdote e uma sacerdotisa que representam, consecutivamente, o deus e a deusa, mas as cerimônias são dirigidas pela sacerdotisa, sendo que o sacerdote

31 La obra está repleta de nociones de resistencia clerical y lucha a los opresores, a partir de nociones ya apuntadas en Michelet; Leland refirió a la Iglesia como perseguidora de un culto agrario campesino y de personas simples, el cristianismo como culpable por el exterminio de tantas almas participantes de una religión "primitiva", que permaneció resistiendo y sobreviviendo en sus márgenes como una "anti-religión"

> tem papel coadjuvante, mas não menos importante [...]. Suas cerimônias mais importantes são chamadas de Sabás e são oito, Samhaim, Yule, Candelemas ou Imbolc, Ostara, Beltane, Litha, Lammas, Mabon. Essas cerimônias acontecem de acordo com as datas sazonais do ciclo agrário (Terzetti-Filho, 2012, p.12).[32]

Sin embargo, Gardner extrajo algunas concepciones de otros autores que habían publicado libros sobre brujería.

> As religiões não são feitas apenas de práticas e rituais, mas de um conjunto de histórias que lhes são legitimidade. Gardner sabia onde encontrar a base dessas histórias e recorreu a duas fontes mais obvias que falassem tanto de uma velha religião quanto de bruxaria: Charles Leland e Margaret Murray (Terzetti-Filho, 2012: p.54).[33]

Tanto la Wicca como la Stregheria[34] están centradas en un culto matrifocal, la Wicca incorporó muchos elementos de la Stregheria presentada por Leland, como nos muestra Magliocco:

> A pesar de las controversias que rodean la obra de Leland, Aradia sigue siendo uno de los más importantes textos del movimiento de renacimiento de la brujería. Sus contribuciones a la brujería moderna neopagana incluyen prácticas específicas (encuentros en la luna llena, la Diosa llamada Aradia, rituales donde los practicantes quedan desnudos fueron adoptados por los Gardnerianos y por la brujería tradicional británica, así como el libro "La Carga de la Diosa" reescrito posteriormente por Dorien Valiente), siendo así el concepto de brujería como forma de resistencia campesina y crítica cultural (Magliocco, 2006: p.4).[35]

---

32 La Wicca, según el propio Gardner, es una religión. Para referirse a ella, se utilizan, también, los términos "Vieja Religión" y "El Arte". [...]. Es una religión iniciática, sus adeptos veneran a un dios y una diosa cuyos nombres son secretos. Hay un sacerdote y una sacerdotisa que representan, consecutivamente, al dios y la diosa, pero las ceremonias son dirigidas por la sacerdotisa, siendo que el sacerdote tiene papel secundario, pero no menos importante [...]. Sus ceremonias más importantes se llaman Sabas y son ocho, Samhaim, Yule, Candelemas o Imbolc, Ostara, Beltane, Litha, Lammas, Mabon. Estas ceremonias ocurren de acuerdo con las fechas estacionales del ciclo agrário.

33 Las religiones no se hacen sólo de prácticas y rituales, sino de un conjunto de historias que les son legitimidad. Gardner sabía dónde encontrar la base de esas historias y recurrió a dos fuentes más obvias que hablar tanto de una vieja religión como de brujería: Charles Leland y Margaret Murray.

34 En traducción literal del italiano, significa "brujería", pero también se refiere al conjunto de prácticas neopaganas que surgieron de Italia.

35 Despite the controversies surrounding it, Leland's Aradia remains one of the most important texts of the witchcraft revival movement. Its contributions to modern Neopagan Witchcraft include specific practices (full moon meetings, the goddess name of Aradia; the practice of naked worship, adopted by Gardnerian and other British traditional Craft; and the Charge of the Goddess, later rewritten by Doreen

De este modo, la Wicca ha sido elegida por muchas personas, principalmente mujeres, debido al lugar que las mismas ocupan dentro de la religión, contrastando el lugar de inferioridad que el Cristianismo ha reservado a las mujeres, incluso con todo el culto centrado en la Virgen María, la mujer todavía es vista como sumisa e inferior, mientras que en la Wicca las mujeres ocupan el cargo máximo de Sacerdotisas. También podemos citar la Tradición Diánica, difundida por Z. Budapest y Starhawk que tuvo su génesis en la Wicca pero tiene su culto dirigido exclusivamente a la Diosa, además de la mayoría de los espacios contar con la participación sólo de mujeres.

Carlo Ginzburg (1989) publicó un estudio riquísimo sobre el sabá en su Historia Nocturna enfatizando que la concepción de sabá presentada tanto por la historiografía y otras áreas del conocimiento enfatizan el lado de los inquisidores, demonólogos y teólogos, lo que empobrece la discusión pues,

> As vozes dos acusados nos chegam sufocadas, alteradas, distorcidas; em muitos casos perderam-se. Donde – para quem não queria resignar-se a escrever pela enésima vez a história dos vencedores – a importância das anomalias, das lacunas que se abrem por vezes na documentação, rompendo sua unidade (Ginzburg, 2012, p. 24).[36]

Ginzburg nos muestra que deidades como Diana, Perséfone, Demeter, etc; eran cultuadas en regiones de Italia en los siglos XIV y XV por los acusados de brujería, presentándonos otros protagonismos femeninos. Otro culto presente en la obra de Ginzburg ocurre en Rumania, una especie de éxtasis durante Pentecostés donde mujeres están rodeadas por hombres que bailan y cantan en un rito relacionado a los muertos, donde divinidades femeninas son reverenciadas.

> As múltiplas atividades dos calusari [...] desenvolvem-se sobre a proteção de uma imperatriz mítica, a quem reverenciam. Ela é chamada de Irodeasa ou Arada, Doamna Zînelor, a senhora das fadas. São os nomes com quais os autores dos penitenciais da Alta Idade Media, seguidos por bispos e inquisidores, haviam

Valiente), as well as the concept of witchcraft as a form of peasant resistance and cultural critique.

36 Las voces de los acusados nos llegan sofocadas, alteradas, distorsionadas; en muchos casos se perdieron. Donde-para quien no quería resignarse a escribir por enésima vez la historia de los vencedores- la importancia de las anomalías, de las lagunas que se abren a veces en la documentación, rompiendo su unidad.

> designado a divindade noturna que no Ocidente conduzia as procissões dos mortos: Herodíade e Diana (Ginzburg, 2012: p.204).[37]

Podemos percibir que el culto a Diana mientras una diosa nocturna o diosa de la muerte atravesó los siglos, aunque de una forma no intacta pues muchas divinidades tuvieron sus nombres alterados, sus cultos distorsionados, pero en Aradia Diana sigue como diosa de la luna, o sea, una diosa nocturna al lado de Aradia (que también aparece como Herodíada en algunas partes del libro).

Conclusión: la importancia de Leland

Hemos podido percibir, a lo largo de la investigación, que la falta de trabajos relacionados con la temática neopagana en Brasil, es algo que necesita ser problematizado. Las investigaciones en torno a los estudios de religión han ganado espacio a lo largo de los años, pero cuando pensamos en temáticas paganas o neopaganas, raramente encontramos materiales académicos y en portugués. La mayoría de los textos que propagan tal conocimiento, proceden de sitios y blogs de practicantes de las religiosidades antes citadas. Lo que, académicamente, no puede servir de base para una investigación. Otro factor analizado y que merece ser visto, es el hecho de que los eventos académicos relacionados a los estudios de religiones raramente posibilitan la presentación de trabajos acerca de la temática en simposios temáticos dirigidos a los estudios paganos. Además, realizar una investigación acerca de tal temática en un área diferente de la ciencia de la religión, es un desafío constante.

Cuando pensamos en Aradia (1899) podemos percibir que el mayor desafío es la falta de credibilidad que el libro sufre por componer una bibliografía considerada no académica o no rígida en su cientificidad, eso ocurre no sólo con el libro citado, pero también con cualquier temática relacionada al ocultismo. Por ser considerada una obra "oculta" Aradia carece de estudios más profundos sobre su contenido. Siendo así, nuestra investigación fue un intento de unir los materiales disponibles en un análisis sucinta para realizar una investigación introductoria y que está lejos de agotarse.

37 Las múltiples actividades de los calusari [...] se desarrollan sobre la protección de una emperatriz mítica, a quien reverencian. Ella es llamada de Irodeasa o Arada, Doamna Zînelor, la señora de las hadas. Son los nombres con los que los autores de los penitenciales de la Alta Edad Media, seguidos por obispos e inquisidores, habían designado la divinidad nocturna que en Occidente conducía las procesiones de los muertos: Herodíada y Diana.

El protagonismo femenino puede ser visto como característica de las narrativas paganas y del rescate de las religiones de la Diosa o de las nuevas formas de vivir y pensar la religiosidad que emergieron en el siglo XIX.

Durante la segunda ola feminista, la valoración del femenino se cruzó con la emergente Wicca y posteriormente, en la década de 1970 nombres como Z. Budapest y Starhawk se cristalizaron como exponentes de un culto centrado en la Diosa. En 1971, Z. Budapest fundó el Susan B. Anthony Coven, que practicaba una especie de Wicca "Dianica", una ramificación de la Wicca cuya adoración se dirige casi exclusivamente a Diosa. La llamada Tradición Dianica fue creada por Morgan McFarland que inicialmente aceptaba hombres y mujeres en los rituales y grupos, sin embargo, Z. Budapest inició un movimiento separatista dentro de la tradición aceptando sólo mujeres en sus grupos, dando una nueva cara a la Wicca Diánica. Al igual que el ascenso de Budapest como escritora y sacerdotisa, otra feminista merece destaque: Starhawk, que escribió el best-seller "La Danza Cósmica de las Hechiceras" posibilitando así una brujería feminista, además de popularizar el culto a la Diosa.

Concluimos así, nuestro recorte, ya que la temática está lejos de agotarse. Por más que las investigaciones acerca de la Wicca, brujería, neopaganismo, etc han ganado espacio en el medio académico, todavía hay mucho que investigar, muchas voces necesitan ser escuchadas y muchas fuentes necesitan ser explotadas.

Referências

Cardoso, P. (2017). Romantismo, Paganismo e Bruxaria: a obra La Sorcière de Jules Michelet como precursora da Wicca, a Bruxaria Moderna. 2017. 181 f. Dissertação (Mestrado em História) Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História, Programa de Mestrado na Linha de Discursos, Representação: Produção de Pentidos – UEPG.

Faivre, A. (1994). O Esoterismo. São Paulo: Papirus.

Filho, C. (2012). Um bruxo e seu tempo: as obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC – SP.

Ginzburg, C. (1998). Andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1991). História Noturna: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras.

Leland, C. (2000). Aradia o evangelho das bruxas. São Paulo: Outras Palavras.
_____. (2016). Aradia il vangelo dele Streghe. Alpo: Cerchio della luna.
_____. (1999). Etruscan roman remains. Cebu: Phoenix Publishing.
Magliocco, S. (2004). Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America. Philadelphia: PENN.
Mathiesen, R & Charles, G. (1998). Leland and the Witches of Italy: The Origin of Aradia in Pazzaglini, M.; Pazzaglini, D. (org) ARADIA or the Gospel of the Witches. Phoenix Publishing: New York.
_____. (2006). Italian American Stregheria and Wicca: Ethnic ambivalence in American Neopaganism in Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives, (org) Michael Strmiska. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, p. 55-86.
MICHELET, J.(1992). A feiticeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
Russel, J. & Alexander, B. (2008). História da Bruxaria. Tradução de Álvaro Cabral e William Lagos. São Paulo: Aleph.
Saliba, E.(1991). As Utopias Românticas. Editora Brasiliense, São Paulo – SP.
Varner, G. (2009). Charles Leland: The Man and the Myth. Lulu Press, Morrisville.

Efraín González Luna y Efraín González Morfín. Dos entornos y dos propuestas que coinciden en la Doctrina Social de la Iglesia

Laura Alarcón Menchaca[38]

La relación entre la Iglesia y el Estado en México se ha caracterizado por el paso entre la tensión y la armonía lo que ha incidido en la búsqueda por parte de algunos católicos para proponer un proyecto de nación alternativo, sustentado en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Efraín González Luna y Efraín González Morfin son un ejemplo de ello; reflejan dos momentos claves en dicha relación, a) la implantación de la educación socialista por parte del gobierno mexicano en la cuarta década del siglo XX y b) a fines de los años sesenta un fuerte descontento social por la injusticia social. El pensamiento de González Luna refleja la influencia del catolicismo social y del humanismo integral de Jacques Maritain, en cambio, el de González Morfín se vio marcado por los fuertes cambios de Concilio Vaticano II y su incidencia en América Latina a través de la Conferencia Episcopal Latinoamericana.

Efraín González Luna nació en 1898 cerca de la ciudad de Guadalajara, donde continuó sus estudios hasta el nivel profesional. Sus postulados ideológicos tenían base en los planteamientos del catolicismo social propuesto por León XIII en la encíclica *Rerum Novarum* y en pensadores católicos franceses como Jacques Maritain. Cuando llegó a Guadalajara, en 1917, perteneció a organizaciones católicas como la Congregación Mariana y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM). Su actividad en las organizaciones fortaleció sus vínculos con otros católicos que se veía reforzada por su educación en colegios religiosos de la localidad.

A la par de su participación en estas organizaciones también se desarrolló una distinguida actividad cultural en asociaciones literarias, para las que escribió y publicó diversos ensayos y poemas de su autoría. Lector apasionado de Paul Claudel y de James Joyce. Fue el traductor de obras de gran importancia, como *Ante la ley* de Franz Kafka, algunos fragmentos de *Ulises* de James Joyce y *La Anunciación* y *Viacrucis* de Paul Claudel. Estas dos traducciones le hicieron merecedor del reconocimiento por parte del gobierno de Francia que le otorgó la condecoración de las "Palmas Académicas"

38 El Colegio de Jalisco

con el grado de oficial de instrucción pública (Alonso, 2003). Su participación como escritor en revistas como *Bandera de Provincias*, *Campo* y *Proa*, y posteriormente en *Ábside* y *La Nación* fue vasta y creativa. Durante la década de los años treinta fortaleció su formación dentro del pensamiento católico y social, muestra de ello fue la publicación de diversos ensayos sobre democracia, materialismo histórico, educación escolar, así como sobre conceptos de lucha de clases o perspectivas críticas sobre el marxismo.

En 1942 participó en el Seminario Interamericano de Estudios Sociales organizado por la *New Catholic Welfare Conference*, que se llevó a cabo en varias ciudades de Estados Unidos durante los meses de septiembre y octubre. En Guadalajara fue considerado un connotado abogado que fue consultor de diversos organismos. No menos importante fue su aportación en la docencia ya que impartió clases de derecho y sociología en la Universidad de Guadalajara. Uno de los aspectos que más resaltan de su vida es su participación en la formación del Partido Acción Nacional (PAN), que fue fundado en 1939. Es considerado el ideólogo del partido el cual significó la propuesta de un proyecto alternativo de nación con el planteamiento del humanismo político, obra que escribió en el año de 1955 y que sintetiza su propuesta humana y política.

En 1952 fue el primer candidato a la presidencia. Su campaña política se centró en buscar que el partido se convirtiera en el vehículo para forjar opinión pública y así gestar una propuesta distinta a un modelo de nación. Una campaña intensa que se centró en la propuesta del humanismo político, en la crítica al gobierno y sobre todo en tratar de crear conciencia en los mexicanos de buscar un México mejor. Sin embargo, él estimaba que el camino sería largo como lo fue. Su producción de escritos políticos es amplia, aunque muchos de ellos no vieron la luz durante su vida. Publicó *El hombre y el Estado*, que apareció en 1940; *Ruina y esperanza del municipio mexicano*, de 1943; *Humanismo político*, de 1955. Obras póstumas serían *El fetiche de la Estabilidad Política: no se puede servir a dos señores*, que se publicó en 1965; sus obras completas, aparecidas en 1973, o *Los Católicos y la Política en México*, de 1988.

Efraín González Morfín fue el cuarto hijo de los ocho que tuvo Efraín González Luna y Amparo Morfin que nació en junio de 1929 en la ciudad de Guadalajara. Sus aportaciones a la DSI lo hicieron acreedor de un reconocimiento especial por parte de Vaticano por ser uno de los promotores de la doctrina. Su entorno familiar y social

propiciaron su ingreso, en 1945, a la edad de 16 años, al noviciado jesuita ubicado en Santiago Tianguistenco, Estado de México, donde cursó los estudios de letras clásicas. Posteriormente se trasladó a Ysleta College, ubicado en El Paso, Texas, donde profundizó su conocimiento en ciencias y filosofía (Alarcón, 2008).

Entre 1955 y 1958 se dedicó a la docencia en el noviciado de la Compañía de Jesús y después se trasladó a Europa para continuar sus estudios. Abandonó la Compañía de Jesús y regresó a México al poco tiempo. Más tarde ingresó a la escuela Libre de Derecho, para estudiar la licenciatura y después a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde concluyó sus estudios de derecho.

Su vida tuvo distintas facetas, se distinguió como activo miembro del PAN, escritor y catedrático. Su vida partidista inició en 1960 y cinco años más tarde participó en la modificación de los principios de doctrina. Desempeñó varios cargos dentro del partido y fue elegido candidato presidencial en las elecciones de 1970. Los principios de doctrina le dieron un viraje doctrinal al partido, sobre todo en el tipo de discurso, aunque en esencia conservaba los mismos principios. Su propuesta renovadora se plasmaba en lo que llamó "cambio democrático de estructuras". Abanderó uno de los conflictos internos más severos en la historia del partido lo que ocasionó una fuerte ruptura, González Morfín presentó su renuncia al partido en 1978 lo que generó un cambio de rumbo para el PAN.

González Morfín fue un hombre de vasta cultura, dominaba varias lenguas y de algunas de ellas tradujo obras de cierta envergadura. Jurista reconocido, gran conocedor del marxismo y profundo pensador y promotor de la DSI. Escribió varias obras de derecho y de pensamiento político. Como catedrático floreció a lo largo de su vida hasta sus últimos años en diversas instituciones educativas de la ciudad de México y posteriormente de su ciudad natal. En 1984 regresó a Guadalajara su tierra natal donde fundó una agrupación y revista llamada *Solidarismo*, la cual pretendía hacer un análisis de la realidad política y social de México a la luz del pensamiento católico. En 1991 fue reconocido por parte de Vaticano como uno de los grandes propagadores de la DSI, esto fue en el marco de los festejos del aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*. Falleció a los 83 años de vida, en octubre de 2012 en su ciudad natal. Se le recuerda como un católico congruente y como un gran divulgador de la DSI.

Dos entornos distintos, algunas coincidencias

Aunque vivieron en dos momentos distintos, existen algunas coincidencias. Ambos nacieron en épocas de inconformidad por parte de los católicos por las condiciones de México: González Luna vivió la revolución mexicana, las consecuencias de la constitución de 1917, la guerra cristera y los conflictos por el tema educativo, sin dejar a un lado las condiciones sociales que se denunciaban desde el surgimiento del catolicismo social. González Morfín nació en los años del conflicto religioso, vivió la consolidación del poder hegemónico del partido en el poder.

El padre recibió una intensa influencia del catolicismo social, en cambio González Morfín estuvo fuertemente condicionado por los cambios suscitados por el Concilio Vaticano II.

Ambos vivieron los enfrentamientos con el Estado mexicano por el modelo educativo. González Luna vivió plenamente la imposición de la educación socialista en el proyecto educativo mexicano y su hijo, sufrió las consecuencias de ese modelo en su niñez y, en la vida adulta criticó de manera contundente la reforma educativa propuesta por su contrincante el presidente Luis Echeverría Álvarez.

Los dos fueron figuras centrales en el PAN. El primero fue el ideólogo de la fundación del partido, en cambio, el hijo abanderó un movimiento ideológico renovador que lo sintetizó como "el cambio democrático de estructuras".

El humanismo político de González Luna

González Luna fue el pensador más importante en el nacimiento del PAN. Su pensamiento impregnó en las filas partidistas y sirvió de punta de lanza para la propuesta de un proyecto distinto de nación. No sólo fue importante la influencia del catolicismo social sino también la obra del *Humanisme integral*, publicada en 1936, de Jacques Maritain, en donde fijaba que el modelo de cristiandad medieval, perteneciente al tradicionalismo católico más exacerbado, era un modelo caduco, y que el católico debía responder a las condiciones modernas siendo partícipe de ellas, pero no olvidando a Dios como objeto central de la vida misma. En pocas palabras, "un humanismo completo, integral, que no olvide lo humano, pero que se dé cuenta de que el hombre sólo se realiza plenamente en Dios" (Burgos, 1995, pp. 16-21).

El concepto de bien común es medular en su pensamiento, ya que la realización "temporal y definitiva" de cada una de las partes favorece al todo, tanto al individuo como a la comunidad, y debe de ser a todos por igual. El Estado debe servir al hombre para el logro del bien común y buscar el bienestar colectivo, lo que implica propiciar en cada uno de los individuos el bienestar personal, fortalecido por la práctica de la solidaridad y el amor a los semejantes. González Luna insistía que la propiedad privada no es un bien absoluto, ya que, como proponía Tomás de Aquino, el derecho de propiedad es secundario en relación con el derecho de necesidad. Es por ello que la propiedad debe tener una función social y servir para la realización de la persona. Sin embargo, vale resaltar que avalaba la propiedad privada siempre y cuando se cuidaran los aspectos descritos.

Al igual que Maritain, planteaba que la ley civil debía tener armonía con una ley natural y ésta, a su vez, con la divina, de lo que emanaba una vida social sustentada en principios éticos que permitiera el desarrollo pleno de los hombres en sociedad. La familia era considerada por González Luna como la célula de la sociedad; para que ésta se desarrollara, el Estado tenía que actuar en la búsqueda del bien común. El trabajo del hombre no debía considerarse como una mercancía, sino un trabajo realizado por el bien de la comunidad de manera limpia y generosa y en que la vida del hombre fuera la culminación de la unión con el espíritu. Ese comportamiento debía estar presente a manera de convicción libre y con fundamentos en los principios de la persona

La relación de los católicos con la política también fue una preocupación en las ideas de González Luna. Opinaba que un buen católico debía ser un buen ciudadano; a su vez no debía existir inhibición política por parte de los católicos, pues consideraba que el abstencionismo político minaba el buen obrar de cualquier católico en la vida diaria. Consideraba un ultraje las limitaciones a la Iglesia, aunque afirmaba que su papel era espiritual, no como agencia política (Alonso, 2011). Consideraba que el Estado debía ser laico, lo que no significaba que no fueran validos los principios de filosofía social propuestos por DSI. Los católicos debían participar en política no buscando el poder por el poder, sino la justicia, libertad e igual de oportunidades. González Luna consideraba que era una obligación del católico luchar por un mundo mejor y para ello la política era el vehículo idóneo. El político jalisciense con la propuesta de humanismo político nos legó un proyecto humano de nación.

Efraín González Morfín y el cambio democrático de estructuras

González Morfín, a través de su propuesta de "cambio democrático de estructuras", concebía que había llegado la hora de propugnar por cambios profundos y audaces a las estructuras que regían el ejercicio del poder en México. Concebía que era un cambio revolucionario en el sentido de que había que llegar hasta la raíz de la estructura para transformarla totalmente (Alarcón, 2008). Y no solo eso, sino que también resultaba necesario transformar las mentalidades de los grupos que manejaban el poder, buscando creatividad a la hora de procurar soluciones a los problemas públicos, cuyo fin sería el bien común (Alarcón, 2008).

En este sentido, González Morfín consideraba esencial el cumplimiento y aplicación de lo establecido en la Constitución federal y en las leyes derivadas de ésta, ya que la aplicación "selectiva" de las leyes solo había contribuido a un ejercicio dispar del poder, donde el acceso a la justicia y la igualdad de condiciones para toda la población era solo una idea más que una realidad, minando la base de la democracia. El respeto al ejercicio democrático como modelo de nación también resultó un elemento central en su propuesta. Consideraba que la existencia de instituciones democráticas, con apego en la ley, así como la garantía al respeto de los derechos ciudadanos y la participación activa de estos en la vida pública y política del país de manera plural y respetuosa de la libertad de conciencia y expresión, era lo necesario para que existiera un modelo funcional de nación (Alarcón, 2008).

Cuatro ejes fundamentales manejó González Morfín para su campaña política como candidato a la presidencia en 1970: Cambio democrático de estructuras, solidarismo, desproletarización del trabajador y libertad de conciencia.

Por "cambio democrático de estructuras" González Morfín entiende como "un programa revolucionario en el sentido de promover innovaciones profundas y audaces a las estructuras del México actual" (Excélsior, 1969, p. 13). No significaba un cambio con violencia, sino revolucionario y pacífico, ya que debía ser sustancial y profundo.

La disyuntiva evolución –revolución no es simplista. La historia demuestra que se identifican la evolución y la conservación del poder por los de arriba. Por eso, no creemos que las clases poderosas puedan ser agentes principales de la transformación social. Cuando menos, entre otros nunca lo han sido. La reforma, de las

estructuras políticas, económicas y sociales, hacia modelos más justos y humanos, siempre se ha promovido de abajo hacia arriba, por el impulso incontenible de los grupos humanos postergados, cuando se deciden a mejorar su propia vida. Quienes están cómodamente instalados en las estructuras creadas por ellos para beneficio de los menos, no se preocuparán por cambiarlas. (González Morfín et al., 1969)

González Morfín pugnaba por el cambio hacia estructuras justas, pero proponía que el partido fuera el agente de cambio y no esperar "el impulso incontenible de los grupos humanos postergados". Sustentaba la resistencia de las clases poderosas a ese cambio y repetidamente expresaba la urgencia de esta transformación. El cambio democrático de estructuras debía ser un cambio cultural que se manifestara en una distinta actitud de los ciudadanos. Éste consistía en pensar y actuar a favor de la justicia, el bien común, aceptar la distribución de la riqueza, vivir una auténtica democracia y exigir el respeto de sus derechos. Las modificaciones más importantes sugeridas eran la libertad de conciencia, libertad de educación, mayor acceso a la propiedad y una legislación laboral justa (Alarcón, 2008).

Uno de los elementos centrales en el pensamiento de González Morfín ha sido el reconocimiento del solidarismo como principio de filosofía social que

> a partir de la ordenación esencial de la persona a la sociedad y de la constitución de la sociedad por persona comunitariamente vinculadas e interdependientes, afirma la solidaridad entre la persona y la sociedad como realidad del ser, y por tanto, como obligación y como norma. Cada persona debe contribuir al bien común de la sociedad para que ésta exista y pueda realizar su fin, y la sociedad, es decir, todas las personas socialmente vinculadas, debe promover el bien de sus miembros. (Solidarismo. Órgano de divulgación doctrinal y análisis, 1985, p. 10)

El solidarismo exalta de forma simultánea al individuo y a la sociedad y pretende evitar, por un lado, las posturas individualistas y, por el otro, las colectivistas. No se trata simplemente de ser una combinación entre los dos extremos, sino consideraba que "La naturaleza humana determina que el individuo no puede vivir y desarrollarse en el aislamiento y que la vida humana debe ser convivencia y servicio mutuo en la sociedad" (Solidarismo. Órgano de divulgación doctrinal y análisis, 1985, p. 11).

El concepto de solidaridad entre la persona y la sociedad nutrió las propuestas de campaña del candidato. En un documento publicado posteriormente insistía en que "tenemos que defender la

idea de la solidaridad y de la participación: la persona que contribuye al bien de su sociedad y la sociedad que contribuye al bien de las personas que la constituyen" (González, 1991, p. 97). La cooperación entre ambos exaltaba la "participación responsable de la persona en la convivencia, y organizaciones de la autoridad y las instituciones para promover y garantizar el orden, el progreso y la paz, a la persona, la familia y los grupos sociales" (González et al., 1969, p. 14). Es decir, la persona debía ser solidaria con la sociedad y ésta con aquélla. La colaboración y ayuda mutua entre individuo y sociedad debe ser de forma equitativa, por lo que lo desigual se iguala a través del principio de subsidiariedad "o complementariedad jerarquizada, que indica como única razón de ser de la sociedad la ayuda y el apoyo, sobre todo en la relación entre desiguales" (Solidarismo. Órgano de divulgación doctrinal y análisis, 1985, p. 11-12). Individuo y sociedad debían luchar, expresaba el candidato, para lograr el bien personal, familiar y común de toda la sociedad. Esta actitud solidaria era requisito indispensable para lograr cualquier cambio sustancial en las estructuras. Una actitud solidaria entre ambos era el medio para lograr la justicia y el bien común, fines éstos del cambio democrático de estructuras.

La solidaridad debía aplicarse fundamentalmente con quienes contaban con menos recursos. El proletario mexicano, señalaba el candidato, no era únicamente el obrero industrial, es

> el hombre que sólo tiene para vivir su trabajo a cambio de un salario insuficiente. El proletario es el hombre de la vida pobre, de los ingresos insuficientes, que prevé el futuro de sus hijos, con colores obscuros, que se siente humillado y amenazado porque no dispone de los recursos económicos necesarios para influir y pesar en la sociedad. (González, 1970, p. 682)

El proletario solamente cuenta con su fuerza de trabajo. En esta situación se encuentra la inmensa mayoría de los mexicanos. El cambio debía empezar rescatando para el proletariado sus derechos sindicales y políticos. Mientras no existieran organizaciones obreras y campesinas libres del control gubernamental, su situación prevalecería debido a que estaban sujetos a los intereses de los líderes corruptos unidos a políticos o empresarios. Al luchar por sus intereses laborales, debían tomar conciencia y participar en política. No obstante, el candidato insistía en que era requisito indispensable el sufragio efectivo para que hubiera gobernantes que lucharan por el bien común y especialmente por los económicamente débiles. "El gobierno está obligado a reprimir abusos y a defender los derechos de

los trabajadores contra represiones y amenazas" (González, 1970, p. 82.).

La distribución equitativa de la riqueza en México era indispensable para el cambio de estructuras sociales. Los salarios no debían de ser de subsistencia sino de inversión, a la vez que aumentar el poder adquisitivo de las mayorías era necesario para que tuvieran capacidad de consumo. "Los precios… deben de ser indicadores del valor justo de los bienes y no mecanismos despiadados que transfieren a los ricos los recursos de los pobres" (González, 1970, p. 83).

> La justicia social constituye la fuerza propia de las transformaciones sociales, políticas y económicas acordes con la dignidad y el crecimiento de la persona humana. Son injustos pues, los regímenes que se niegan al cambio, al crecimiento moral, a la participación del pueblo, en las decisiones colectivas. Excélsior, 1970, p. 4)

Para González Morfín, como buen promotor de la DSI, consideraba al trabajo humano como un elemento central en la vida económica y social. De acuerdo al Concilio Vaticano II "El trabajo humano, que se ejercita en producir o cambiar bienes, o en proporcionar servicios económicos, aventaja a todos los demás elementos de la vida económica, ya que éstos no son sino instrumentos" (Documentos completos del Vaticano II, 1966, p. 186). No estaba de acuerdo con las posturas deterministas, ya que debía compaginarse la dimensión económica con la dignidad humana, la libertad y la responsabilidad. Para Acción Nacional, "la actividad (económica) es una actividad cultural de sustentación humana, es decir, que la economía, como tarea de cultivo, de crecimiento de los seres humanos, está íntegramente sujeta a los fines y a las normas de la naturaleza humana" (González, 1970, p. 58). El fin natural de la economía no es el simple crecimiento de bienes y servicios, sino ponerlos al alcance de todos los hombres para llevar una vida digna. Los postulados que defendía el candidato iban en el sentido planteado por el Concilio Vaticano II (Documentos completos del Vaticano II, 1966).

González Morfín no estaba de acuerdo con los extremos individualistas ni colectivistas "que desplazan por igual el orden social y llevan miseria e infortunio para los económicamente débiles" (Documentos completos del Vaticano II, 1966, p. 60). Por tanto, proponía "la solidaridad entre los individuos y de los individuos con la sociedad" (Documentos completos del Vaticano II, 1966, p. 60). Él

proponía la combinación del sector público y privado en beneficio de los económicamente débiles.

Para lograr esto no juzgaba viable la libre competencia sin límites, ya que debía estar orientada a la equidad, la justicia y el bien común. Para lograr la justicia en el mercado era indispensable el fortalecimiento y la autonomía de las sociedades intermedias. La competencia entre individuos debía existir, pero regida por el Estado para beneficio de los más necesitados. Para ello, volvía a reiterar, debía respetarse el voto y así se lograría un gobierno representativo de los intereses de la mayoría: "el verdadero camino exige suficiencia económica, capacidad de consumo y seguridad razonable, y también valores espirituales que den sentido a la vida y al propio desarrollo económico" (Excélsior, 1970, p. 22).

> En realidad se trata de pensar la solidaridad económica en donde la actividad del particular tenga siempre un componente de bien común y esté sujeto a vigilancia y controles por parte de la autoridad legítima, y la autoridad legítima pueda contar con los medios, inclusive de sector paraestatal, de empresas descentralizadas y de participación estatal, que exija y reclame el bien común; pero, con criterios de legitimidad, de eficacia, de honradez, en una crítica completa de la realidad económica. (González, 1991, pp. 114-115)

La iniciativa privada es el factor fundamental de progreso y debe de trabajar productivamente para cumplir sus fines personales, familiares y sociales (Excélsior, 1970).

> La iniciativa privada es responsabilidad en el desarrollo económico y en la justicia social de México, es la voluntad para afrontar el riesgo, es visión para abrir caminos de trabajo a los mexicanos, es voluntad de cooperar con los que necesitan oportunidades para vivir dignamente (González, 1970, p. 75).

Proponía que el cambio democrático de estructuras económicas fuera en el sentido de distribuir con justicia la riqueza y diera la oportunidad de poseer propiedad privada a la mayoría de los mexicanos. Confirmaba reiteradamente la importancia de desproletalizar al trabajador haciéndolo dueño del capital y no en cambiar únicamente de patrón: de particulares al Estado. El planteamiento de la gestión de las empresas por parte de todos los que participan en el proceso productivo, así como la libre asociación de los trabajadores fue reiterado por el Concilio Vaticano II.

> Por medio de esta participación ordenada, unida a una progresiva formación económica y social, aumentará en todos de día en día la conciencia de su propia tarea y responsabilidad, por la que ellos mismos conforme a sus capacidades y aptitudes, sean llevados a sentirse socios en la empresa del desarrollo económico y social e

> incluso en la de procurar el bien común universal. (Documentos completos del Vaticano II, 1966, p. 187)

La libertad de conciencia, como ya lo habíamos mencionado, era uno de los ejes centrales de sus propuestas. Consideraba que sin ella no podía darse el cambio de estructuras de las que él hablaba. Insistía que era un derecho de los ciudadanos tener una creencia religiosa y que el Estado no tenía que limitarla o prohibirla, lo cual no significaba que el Estado no debía ser laico sino lo contrario, el Estado tenía que ser laico, pero garantizar la libertad de creencia a todos los ciudadanos independientemente de su credo. Señalaba que era una de las modificaciones constitucionales que proponía ya que era sustancial para el cambio democrático de estructuras. No olvidemos que ha sido uno de los grandes puntos de mayor tensión entre el Estado y los grupos que proponen un proyecto alternativo de nación.

No obstante, de que es innegable, como ya lo hemos mencionado, las similitudes de su pensamiento con la DSI, no significaba, como él afirmaba en 1970, que la semejanza expresaba una coincidencia y no una subordinación.

> Coincidencia fundamental la hay, pero que la razón de que haya no es que se haya conscientemente derivado la doctrina del PAN de la doctrina social cristiana. Esta misma doctrina a su vez ha ido teniendo formas de generalización en que se refiere a hombres de buena voluntad y que no exige la calidad de creyentes en quien la acepte o la difunda (González et al., 1969).

Algunas reflexiones finales

Hablar de dos entornos y dos propuestas que coinciden en la DSI parece un simplismo ya que, para algunas personas, dicha doctrina parece inamovible a través del tiempo. En algún sentido tienen razón ya que las condiciones de los países y del mundo se modifican, pero permanecen elementos como la injusticia social, la desigualdad económica, la marginación, la pobreza, la desigualdad en las oportunidades, en fin, condiciones que impiden a que la gran mayoría de seres humanos se desarrollen como hombres dignos y como criaturas de Dios según los parámetros de la DSI.

Aunque ambos actores siguieron los lineamientos y finalidades de la DSI hubo diferencias en cuanto a la interpretación de la realidad, pero más que nada el lenguaje cambió sustancialmente. Los términos en los que se expresaba el padre obedecían a los paradigmas del momento, en cambio, su hijo, Efraín González Morfín, utilizaba un lenguaje que parecía influenciado por el marxismo. No sobra decir que, aunque él consideraba que no podía estar de acuerdo

con esa doctrina, si llegó a declarar que el marxismo había generado atender con mayor cuidado la situación de los obreros, los pobres, los marginados y los olvidados. En ello, la Iglesia se convirtió en un actor central, especialmente, la Iglesia en América Latina.

Algunos, dentro del PAN, llegaron a considerar a González Morfín como un marxista-jesuítico, es decir con la influencia del marxismo y formado dentro de la orden religiosa de los jesuitas. No obstante, de ellos no podemos decir que las diferencias fueron de raíz. Ambos buscaban el bien común, consideraban a la política como el instrumento de cambio, luchaban por la justicia, consideraban que la riqueza era para administrarse y no para acapararla a costa de los demás, en fin, muchos puntos de coincidencia, a pesar de dos entornos distintos.

Referencias

Archivo personal de Efraín González Morfín.
(15 de noviembre de 1969) "Primera entrevista de E. G. M. como candidato", Excélsior.
(2 de febrero de 1970) "Pide G. M. en Zamora que los neoporfiristas del presente no sigan decepcionando a los jóvenes", Excélsior.
(22 de noviembre de 1969) "E.G.M. censura el control en el agro. Se ha pulverizado la tierra con malas consecuencias económicas", en Excélsior.
(8 de marzo de 1970) A favor de fórmulas pluralistas de conciliación se pronunció G. M", Excélsior.
Alarcón Menchaca, Laura. (2008). 1970 Efraín González Morfín en campaña. Zapopan, México: El Colegio de Jalisco.
Alonso, Jorge. (2003). Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
Alonso, Jorge. (2011) Efraín González Luna, un político católico. Espiral, Estudios sobre Estado y sociedad XVIII (52), pp. 147-149
Burgos, J. M. (1995). Cinco claves para comprender a Jacques Maritain. Acta Phiolosophica: Revista internazionale di filosofia IV (1), pp. 5-26.
González Morfín, Efraín. Discursos de la campaña, Michoacán, México, 1970.
González Morfín, Efraín. et al. (1969). Cambio democrático de estructuras. Memoria de la XX Convención Nacional celebrada del 7 al 9 de febrero de 1969 en la Ciudad de México. Ciudad de México, México: Acción Nacional, 1969.

"La actividad pública no se puede suplir en todo a la privada, E.G.M", en Excélsior. México, 22 de abril de 1970.
Solidarismo. Órgano de divulgación doctrinal y análisis. Guadalajara, México, 1985.

Crítica da modernidade em Dostoiévski

Arlene Fernandes

A crítica de Dostoiévski às Teorias Racionalista e Romântica se dá enquanto uma denúncia do que seria a consequência da tentativa de estabelecer no homem o centro de valor moral. A modernidade se desenvolveu a partir de diversas tendências de um pensamento que se ancorava no individualismo, na percepção crítica e na emancipação do ser humano. Essa nova forma de interpretar a realidade marca a oposição moderna ao mundo medieval e às tradições cristãs. O racionalismo se instaurou como verdade através da derrubada de um mundo que atribuía o sentido da vida humana ao conceito religioso de positividade da revelação. O questionamento desses valores implicou a perda das certezas metafísicas e assim o homem entregou sua vida ao racionalismo, o que, consequentemente, culminou no niilismo. Os românticos do século XIX, certos de que poderiam enfrentar o individualismo racionalista, promoveram uma reconciliação do humano com as dimensões transcendentais da existência, o que marcou o retorno às ideias tradicionalmente cristãs.
A sociedade russa, ainda que em momentos distintos e segundo as particularidades de um pensamento que tende às ações concretas, mais que às abstrações, também experimentou esse conflito. A intelectualidade russa encontrou no romantismo europeu uma narrativa histórica que seria usada para instaurar na sociedade a superação das contradições humanas. Estes dois movimentos citados caracterizaram a dicotomia de um contexto, no qual os progressistas discutiam a melhor forma para a assimilação dos ideais liberais e democráticos do ocidente europeu. O impacto deixado pela derrota decabrista, em 1825, seguido de um período de intensa repressão czarista, fez com que os intelectuais se refugiassem nas abstrações do romantismo alemão, o que promoveu certo abandono das ambições por mudanças políticas e sociais. Contra esse momento de inércia política, Tchernichévski, autor que via na razão e na ciência as possibilidades de construir uma sociedade perfeita, promoveu a entrada do materialismo e do utilitarismo no contexto russo da segunda metade do século XIX.

Contra ambos os movimentos e ao defender as particularidades de sua nação, Dostoiévski surge como um crítico desse processo de assimilação dos valores europeus à sociedade russa. Segundo essa perspectiva, ele se opõe, no início de sua obra madura,

ao racionalismo e ao romantismo e defende uma retomada dos valores tradicionalmente cristãos do povo russo. O período histórico da modernidade, que submeteu a sociedade a um processo de dessacralização, fez crer que a instância religiosa não resistiria ao domínio dos projetos científicos. Algumas correntes de pensamento, porém, denunciaram que o projeto de um mundo, ancorado na lógica das propostas modernas, não se sustentaria. A religião voltaria então a reivindicar seu espaço ou sucumbiríamos às consequências do niilismo. Dostoiévski foi um desses autores responsáveis por profetizar algumas das trágicas consequências da modernidade.

O escritor foi condenado por conspiração revolucionária contra o czar Nikolai I e essa experiência deixou marcas profundas que redefiniriam sua trajetória literária. A fim de compreender o impacto da influência de uma condenação ao cárcere e do consequente contato com a religião do camponês russo, o presente trabalho investiga a vida e a obra do romancista, no período que compreende composição e publicação da novela *Memórias do Subsolo*, momento no qual a inteligência radical russa pretendia uma maior assimilação dos ideais liberais e democráticos do ocidente europeu. Após alguns períodos em que seus escritos são definidos por uma certa imprecisão ideológica, o autor começou então a delinear os traços de sua postura literária, política e religiosa através dessa novela. A partir desse momento, Dostoiévski passa a ancorar sua já concebida crítica da modernidade nos conceitos de comunidade,[39] sangue e solo. Uma clara defesa nacionalista do modo de vida russo, isso nos dá uma amostra do que o autor pressupõe para a compreensão de sua contraposição aos valores que estavam sendo assimilados pelos intelectuais russos no contexto de então.

39 A palavra община é, muitas vezes, especialmente em traduções indiretas dos textos de Dostoiévski e de seus intérpretes, traduzida como comuna. Aqui, utilizo a palavra comunidade, que, embora tenha um sentido mais vago, evita qualquer associação ao termo comuna agrária enquanto conceito abstrato do socialismo russo, promovido por Karl Marx em diálogo com os membros da intelectualidade russa a fim de servir como ponto de partida para uma regeneração social na Rússia. Ademais, é importante observar que a palavra designa, para Dostoiévski e muitos de seus contemporâneos, mais que uma simples concepção de comunidade: esse é o âmbito no qual o modo de vida do povo russo se manifesta, enquanto alternativa às propostas da modernidade, articulando liberdade, igualdade e fraternidade de uma forma que não seria possível, senão segundos os ideais cristãos do camponês russo. Nesse ponto que concerne ao aspecto religioso é que se torna ainda mais necessário acentuar a diferença entre as possíveis traduções do termo.

Comunidade, sangue e solo: uma crítica da modernidade

Dostoiévski encontra em um vocabulário religioso, adquirido no contato com os presos camponeses na ocasião de sua condenação, o instrumento para sua crítica da modernidade. Ele passa a ancorar sua obra em um movimento de defesa do solo russo enquanto único espaço ainda capaz de articular uma oposição à destituição do sagrado promovida pela modernidade. Portanto, o conceito chave para a compreensão da proposta de interpretação do presente trabalho é o de vocabulário religioso. Mais que uma tentativa de estabelecer uma teologia em sua obra, até porque o escritor não tinha recurso para uma tal empreitada, o artigo quer mostrar em que sentido a religião surge enquanto um conceito de fundamental importância para a compreensão dos seus escritos. Dostoiévski não teve um conhecimento profundo da cristologia ortodoxa e, portanto, não há meios para estabelecer uma proposta de interpretação teológica da religião. O autor teve acesso a textos cristãos quando criança e, mais tarde, na ocasião de sua condenação, aproximou-se muito da *Bíblia* por ser o único livro permitido na prisão. Resultado do contato de uma das maiores mentes da literatura universal com o texto bíblico, os recursos que o autor se utiliza para compor seus escritos refletem uma assimilação do vocabulário religioso, que se deu por longos anos e durante um árduo processo de repressão das ideias.

Não há como negar a influência desse período na composição de Dostoiévski, mas também é preciso observar que não é possível reduzir seus escritos aos limites dessa abordagem. Aqui, entende-se vocabulário religioso não enquanto uma proposta acabada, mas sim como uma metáfora para a crítica da modernidade desenvolvida pelo escritor. Dostoiévski é um autor moderno, e é submerso nesse universo que ele desvenda as contradições de sua época. Isso significa dizer que é na apropriação dos discursos filosóficos vigentes que o romancista questiona o que aconteceria se, realmente, todas as propostas da filosofia europeia fossem levadas a sério. Da mesma forma que ele se apropria das teorias modernas, assim também o vocabulário religioso é tomado para questionar sua cultura, que abandona a tradição para viver sob a influência de concepções que têm o homem como centro de valor. Dostoiévski não visa sugerir um modo de vida fundado na religião ou, e menos ainda, em teorias. Ele visa levar tais propostas aos seus limites, atingindo suas mais profundas contradições, questionando-as. Tendo nisso uma possível mensagem do escritor, pretende-se aqui propor que a obra

dostoievskiana não termina com uma proposta acabada, mas com um questionamento que representa a síntese de seu pensamento: há um fundamento, religioso ou secular, sobre o qual o homem pode justificar a virtude? Portanto, o trabalho visa investigar o percurso que levou Dostoiévski a concluir sua obra com essa que ainda é uma das questões que mais atormentam os homens modernos.

A influência de um vocabulário religioso adquirido no contato com os presos camponeses, que será amplamente usado nos grandes romances filosóficos, aparece pela primeira vez em *Memórias do Subsolo*, e nisso reside a importância de se considerar essa novela dentro de um quadro maior do pensamento do autor. O final do texto citado representa um aceno de transcendência para o homem do subsolo e, ainda que brevemente, ele experimentará a realidade que só a "vida viva" proporciona. Porém, o aspecto religioso ainda não será capaz de fazer com que a personagem, em um ato de regenerador sacrifício, ajoelhe-se diante de todo o sofrimento da humanidade, tal como Raskólnikov fizera em *Crime e Castigo*. O homem do subsolo não conseguirá ainda se distanciar da influência de sua época: "Queria 'tranquilidade', ficar sozinho no subsolo. A 'vida viva', por falta de hábito, comprimira-me tanto que era difícil respirar" (Dostoiévski, 2009, p. 142). Ainda que não atinja a redenção, ele ao menos já apresenta o subsolo em toda a sua negatividade. Não há, portanto, uma celebração do niilismo, mas um lamento, por parte da personagem, por não conseguir se distanciar daquela condição.

A figura do homem do subsolo é utilizada enquanto uma crítica ao cientificismo, que, como entende o autor, dissipa os sentimentos morais e sociais humanos. Porém, as inquietações humanas não podem ser reduzidas às ambições racionais. Afinal, como afirma a personagem: "Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer (algo, provavelmente, nunca chagará a saber; embora isto não constitua consolo, por que não expressá-lo?) " (Dostoiévski, 2009, p. 41). A crítica, porém, não é pura rejeição da razão, mas afirmação da necessidade de algo que ultrapasse esse ideal e preencha o vazio ontológico.

Como dito, as críticas que temos na novela acerca dos aspectos moralmente mais questionáveis do romantismo europeu revelam os perigos morais e espirituais de um processo cultural que promove a intensidade de sensação como um valor supremo. O anti-herói dostoievskiano representa o desligamento do solo russo e o abandono da tradição, mas, como não poderia deixar de ser, representa também

uma crítica das certezas dessa tradição. O homem do subsolo se volta com a mesma força contra o progresso e contra o atraso, contra a razão e contra a sua ausência. A primeira parte dessa novela representa uma conclusão mais acabada daquelas severas críticas ao processo civilizacional europeu desenvolvidas em *Notas de inverno sobre impressões de verão*. A segunda parte, por sua vez, é um passo decisivo de Dostoiévski rumo aos grandes romances filosóficos e representa uma ruptura definitiva com algumas das suas ideias românticas adotadas no período anterior ao exílio.

Temos com essa narrativa uma denúncia que revela e antecipa aquilo que Dostoiévski compreendia como sendo o fracasso da aplicação dos métodos científicos às práticas da vida humana. A ingenuidade da crença no racionalismo, na mentalidade positivista e no cientificismo, enquanto valores supremos, acabaria por ruminar os ideais que o autor considerava primordiais para o convívio humano. Os russos estariam se alienando da verdade por estarem distraídos com algumas vantagens oferecidas pelo capitalismo ao preço da liberdade. Se, para o homem do subsolo, a única forma de manter a consciência viva para não se inclinar a deificar o existente como ideal é o sofrimento e a dor, então que doa ainda mais.

Após a já citada experiência do cárcere-que Joseph Frank considera o período mais enigmático e misterioso da vida do romancista-Dostoiévski abandonou algumas das convicções que determinaram sua obra inicial, e seu texto passou a refletir sobre o lugar do sagrado na modernidade. Tendo essa colocação como referência, buscou-se aqui desvendar em que sentido a aproximação do autor ao cristianismo do povo russo representou um marco para a configuração de sua oposição às teorias vigentes no contexto de então. Para se opor às ideologias defendidas pelos intelectuais radicais, o romancista recorreu ao modo de vida da comunidade camponesa por considerá-la o único espaço ainda capaz de articular uma alternativa ao projeto civilizacional europeu.

Há um paradoxo, como vimos, entre a noção de religião declarada nos textos de ficção e a declarada nos escritos pessoais. Reconhecer isso, porém, não implica negligenciar os aspectos da compreensão de religião que permeiam a obra dostoievskiana. O escritor se utiliza amplamente de um vocabulário religioso em sua obra, e é por essa razão que se buscou aqui investigar qual a compreensão de religião que está por traz do processo de composição do autor. Com o presente trabalho, pretendemos sugerir que talvez a

religião do camponês russo, mais que apenas citada amplamente em seus escritos, é parte integrante da própria composição artística e política do autor. Para o romancista, no solo da nação russa, ainda se conservavam os valores cristãos que impediam uma maior submissão do povo às lógicas da civilização burguesa. Essa percepção da destituição de sagrado promovida pela modernidade, junto da certeza de que a consequência final desse processo seria o niilismo, foi determinante para que a obra de Dostoiévski entrasse no ocidente europeu como uma crítica perversa que lançava nova luz aos movimentos intelectuais que dominavam o contexto de então. Foi a partir dessa intuição que se pretendeu mostrar que os conceitos de comunidade, sangue e solo russos são a origem da crítica da modernidade em Dostoiévski.

Muito se fez para atribuir ao autor posições adotadas por suas personagens, mas a necessidade da crítica em reduzir Dostoiévski a um dos aspectos de sua obra talvez obscureça o grande questionamento que ela traz. Considerando que não é possível reduzir Dostoiévski a um só âmbito de seus textos, sem que isso implique num prejuízo, buscou-se aqui mostrar como, no desenvolvimento de seus escritos, o artista se utilizou da linguagem filosófica e da religiosa como instrumento para denunciar os riscos que o homem incorre quando entrega sua "vida viva" às propostas criadas para afastá-lo de si mesmo. Seu texto é permeado pela ambiguidade e é preciso assumir esse paradoxo para compreender que, ao invés de uma resposta, Dostoiévski termina sua obra sugerindo uma questão: há um fundamento, religioso ou secular, sobre o qual o homem pode justificar a virtude? Entendendo que essa questão representa a síntese de uma escrita anárquica que torturou o pensamento do autor, o presente trabalhou foi iniciado e é concluído retomando essa sentença.

Considerações finais

O presente trabalho foi traçado tendo sempre como referência a interpretação de que o autor não fundamentou sua obra em teorias filosóficas ou soluções religiosas. Mais que uma proposta ideológica fincada em preceitos delimitados, é possível considerar que os livros do romancista partem de uma necessária pressuposição do diálogo com o leitor. A experiência de leitura dos textos de Dostoiévski não trazem a quietude de uma solução que reconcilia o homem com a natureza, antes, implicam a aflição de sentir desmoronar sob os próprios pés as certezas que, bem ou mal, justificam suas ações. O

desconforto, ao qual o leitor é submetido, pode nos levar a pensar que, mais que se identificar com alguma vertente específica apresentada na obra, Dostoiévski quis expor as certezas que se tinha no contexto de então e levá-las aos limites de sua contradição, denunciando os aspectos moralmente mais questionáveis das teorias que têm o homem como centro de valor moral.

A partir do estudo aqui proposto, pode-se buscar compreender como filosofia e religião começaram a fazer parte da narrativa dostoievskiana-não enquanto proposta filosófica ou religiosa, mas como instrumento de um vocabulário que permitiu ao autor descortinar as contradições de sua época. Apesar das críticas às teorias racionalista e romântica, há que lembrar que Dostoiévski é um autor moderno e sua obra é ancorada da possibilidade de percepção crítica inaugurada pela emancipação moderna. Ao se apropriar dos discursos filosóficos vigentes, o romancista questiona o que aconteceria se, de fato, todas as propostas da filosofia europeia fossem levadas a sério. Isso fez com que o autor antecipasse algumas das trágicas consequências dessa assimilação, que seriam assistidas pelo século XX. Ao mesmo tempo em que se apropria dessas teorias, assim também o vocabulário religioso é tomado para questionar sua cultura, que abandona a tradição para viver sob a influência de concepções que têm o homem como centro de valor. Com isso, cumpre observar, Dostoiévski não visa sugerir um modo de vida fundado na religião ou, e menos ainda, em teorias. Ele visa levar tais propostas aos seus limites, atingindo suas mais profundas contradições, questionando-as. Isso é o que se entende aqui como uma possível mensagem do autor.

Referências

Berlin, I. (1988). Os pensadores russos. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

Catteau, J. (1973). Du palais de cristal à l'âge d'or ou les avatars de l'utopie. In: CATTEAU, Jacques. L'Herne Dostoïevski. Paris, France: Editions de l'Herne.

Dostoiévski, F. (1991). Depoimentos de Fiódor Dostoiévski. Tradução do russo de Rubens Pereira dos Santos. n. 11, pp. 111-121. São Paulo, Brasil: Revista USP.

_____. Memórias do subsolo. (2009). Tradução do russo de Boris Schnaiderman. 6. ed. São Paulo, Brasil: Editora 34.

_____. O Crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão. (2011). Tradução do russo de Boris Schnaiderman. 4. ed. São Paulo, Brasil: Editora 34.
_____. [DOSTOÏEVSKI, Fiodor]. (1998). Correspondance. Tome 1, 1832-1864. Edition intégrale, présentée et annotée par Jacques Catteau. Traduit du russe par Anne Coldefy-Faucard. Paris, France: Bartillat.
_____. [DOSTOÏEVSKI, Fiodor]. (2000). Correspondance. Tome 2, 1865-1873. Edition intégrale, présentée et annotée par Jacques Catteau. Traduit du russe par Anne Coldefy-Faucard. Paris, France: Bartillat.
_____. [DOSTOIEVSKI, Fiódor]. (2010). Diario de un escritor: crónicas, artículos, crítica y apuntes. Traducción de Elisa de Beaumont Alcalde, Rugenia Búlátova y Liudmila Rabdanó. Madrid, Espanã: Páginas de Espuma.
Földényi, L. (2006). Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona, Espanã: Galaxia Gutenberg.
FRANK, J. (1983). La conversion siberienne de Dostoïevski. In: CATTEAU, Jacques; ROLLAND, Jacques (orgs). Les Cahiers de La nuit surveillée. n. 2. Editions Verdier.
Girard, R. (1976). Critique dans un souterrin. Lausanne, France: Editions l'Age d'Homme.
Larangé, D. (2002). Récit et foi chez Fédor M. Dostoïevski: contribution narratologique et théologique aux Notes d'un souterrain. Paris, France: L'Harmattan.
Schnaiderman, B. (1974). Crítica ideológica e Dostoiévski. Transformação – Revista de Filosofia. Vol. 1, p. 105-116. Marília, Brasil: UNESP.
Tchernichevski, N. (2015). O que fazer? Tradução do russo de Ângelo Segrillo. Curitiba, Brasil: Prismas.
Turguêniev, I. (2011). Pais e filhos. Tradução do russo de Rubens Figueiredo. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.

Personajes femeninos del Génesis en la literatura contemporánea[40]

Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa[41]

La Biblia ha sido considerada sobre todo en su vertiente religiosa, en tanto que escrituras sagradas del judaísmo y del cristianismo, pero no podemos ni debemos olvidar que también es literatura.

La Biblia recoge las dudas e interrogantes que el hombre de cualquier época se hace a sí mismo como el propósito de la existencia, el problema del mal, el sufrimiento del inocente o el conflicto entre lo ético y lo legal, entre otros, temas con los que nos identificamos porque su vigencia es constante. Pensemos en los intentos desesperados de Job por entender la lógica que rige el mundo en el que vive o en la cuestión de la emigración en el libro de Rut. Por ello, la Biblia es atemporal, pues no se dirige solo a un destinatario concreto, sino a todo hombre, transcendiendo sus coordenadas locales y temporales. Es una obra que utiliza un lenguaje simbólico y universal, lo que explica el hecho de que siga siendo un libro sugerente y fascinante.

Pero, además, la Biblia es percibida como un libro de historias. La narrativa bíblica se caracteriza por su concisión y brevedad, por la escasez de descripciones y por la ausencia casi total de expresión de sentimientos y emociones. Estas características ofrecen a los autores de ficción numerosas posibilidades. Desarrollar los personajes relegados, contar lo que no está dicho, rellenando los espacios vacíos y las lagunas, reescribir los episodios ampliándolos y/o transformándolos, dotar de un pensamiento propio a los protagonistas mediante monólogos interiores… Estas y otras muchas posibilidades hacen de la Biblia una obra atractiva como fuente de inspiración tanto para la evocación como para la recreación[42]. Por citar algunos ejemplos, podemos mencionar *El infinito en la palma de la mano* (2008) de Gioconda Belli sobre Adán y Eva; *Caín* (2009) de Saramago

40 La elaboración de este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación del gobierno de España (proyectos I+D: Transmisión y recepción de la Biblia: Textos e iconografía (FFI2015-65610-P).

41 Dpto. Estudios Hebreos y Arameos. Universidad Complutense de Madrid.
ORCID: 0000-0003-3673-5060

42 Cf. Olmo Lete (dir.) (2008-2010) y Attala, D. y Fabry, G. (eds.) (2016). Para una aproximación de la influencia de la Biblia en la literatura española de los años 1980-2005 puede verse Seijas (2010).

o *Las elegidas* (2016) de Jorge Volpi, que no es propiamente una recreación del texto bíblico pero en el que las tradiciones del Génesis están presentes.

La mujer de Lot en Génesis

La presencia de este personaje se reduce a tan solo tres versículos en el capítulo 19 del libro de Génesis donde se cuenta la devastación de la ciudad de Sodoma a causa de la maldad de sus habitantes. Los enviados de Dios, que deben llevar a cabo la destrucción, salvan a Lot, a su mujer y a sus hijas por la hospitalidad que les han ofrecido. En su huida, en lugar de dirigirse a la montaña, tal y como les han indicado, les pide quedarse en la ciudad de Zoar, la cual, en atención a él, no será destruida (vv. 18-22).

Las dos primeras menciones a la mujer de Lot forman parte de una enumeración: los ángeles ordenan a Lot que salga con su mujer y sus hijas antes de que la ciudad sea aniquilada (v. 15) y como éste duda, los ángeles les cogen de la mano a los cuatro para sacarlos de la ciudad (v. 16). La alusión más extensa consta de tan solo seis palabras: "[Ahora bien] miró su-mujer atrás y-se-convirtió en-[estatua de]-sal" (v. 26),[43] que se ha interpretado como un relato etiológico. Una explicación popular sobre algún saliente rocoso en las proximidades de la ribera occidental del Mar Muerto, que la tradición popular identifica con *gebel usdum* (columna de Sodoma). La sal es muy abundante en esta zona como indica el nombre hebreo del lugar, *Yam ha-melaj* "mar de la sal". Nada más se dice en Génesis sobre esta mujer cuya función en el texto es mínima y cuya identidad como personaje literario es inexistente. Pero además, su desaparición de la escena es necesaria para el desarrollo del episodio siguiente (Génesis 19, 30-38) en el que sus hijas emborrachan al padre y cometen incesto.

La interpretación predominante de este versículo se ha hecho desde el carácter aleccionador y moralizante. En el evangelio de Lucas (17,31-33), tras mencionar el diluvio en tiempos de Noé y la destrucción de Sodoma en tiempos de Lot[44] se dice "Aquel día,[45] el que esté en la azotea y tenga sus cosas en la casa, no baje a recogerlas; y lo mismo el [que esté] en el campo, no vuelva a lo [que queda] atrás.

43 "Se convirtió" corresponde en hebreo a dos palabras, el perfecto de la raíz *hayah* seguido de participio. Los guiones marcan las palabras que corresponden a cada término hebreo.

44 Estos dos pasajes bíblicos tienen una estrecha relación pues comparten la destrucción como causa del pecado.

45 Se refiere a cuando se revele el Hijo del hombre.

Acordaos de la mujer de Lot. El que intente poner a salvo su vida la perderá, pero el que la pierda la conservará".[46] El Nuevo Testamento se hace eco de la valoración negativa de este personaje, viendo en ella a los que se resisten a dejar atrás su vida anterior y regresan al pecado. Otras interpretaciones han visto representado en la mujer de Lot la curiosidad de las mujeres, su carácter desobediente y desidia.

La construcción del personaje de la mujer de Lot en la literatura reciente

El objeto de mi investigación es encontrar en la literatura lo que el relato bíblico silencia. La creación de este personaje con una identidad propia al margen del significado que se deriva de las consecuencias de su única acción y que dé respuesta a las múltiples preguntas que el lector del texto bíblico se plantea: ¿Quién fue esta mujer?, ¿cómo era?, ¿qué pasó por su cabeza cuando, desobedeciendo, miró atrás?, ¿fue consciente del riesgo que asumía? En definitiva, la búsqueda de un personaje completo importante en sí mismo por lo que es y no por el papel, ciertamente marginal, que desempeña en el episodio. El interés por la creación literaria del personaje de la mujer de Lot y por la construcción de su dimensión humana me han llevado a detenerme en dos obras: el poema *La mujer de Lot* de Wisława Szymborska y la novela *Sara* de Sergio Ramírez.

1. El poema *La mujer de Lot* de Wisława Szymborska

La escritora polaca Wisława Szymborska (Prowent, actual Kórnik, 1923-2012) recibió el premio Nobel de literatura el año 1996. Además de traductora fue, sobre todo, poeta, si bien en su producción escrita también hubo espacio para la prosa y crítica literaria.

En 1976 publica *El gran número*, una de sus obras de madurez. Con un lenguaje coloquial y sencillo que emplea versos breves, proyecta su mirada poética sobre las interioridades del ser humano, queriendo descifrar lo más íntimo y profundo. En él se incluye la poesía "La mujer de Lot".[47] El poema es un monólogo que se desarrolla en la mente de la protagonista cuando huye de Sodoma en dirección a Zoar: "Miré atrás dicen que por curiosidad. / Más, curiosidad aparte, pude haber tenido otras razones". En el transcurso del camino Szymborska da rienda suelta a un discurso interior, en el que tiene

46 Las traducciones de los pasajes bíblicos han sido tomadas de Alonso Schökel y Mateos (1975).
47 Traducido al español en Szymborska, W. (1997), pp. 111-12.

cabida una cascada de razones muy diversas que se superponen unas a otras. Algunos de los motivos de la mujer de Lot son fruto de la casualidad y del azar: "por descuido, mientras ataba la correa de mi sandalia", "al poner el hatillo sobre el suelo". Otros proceden de sus sentimientos: el peso de la vejez "Sentí la vejez en mí", el apego a lo que ha abandonado "miré atrás de pena por la fuente de plata", la nostalgia "por ganas de volver", la rebeldía "por la desobediencia de los sumisos", La rabia y el despecho "sentía que me miraban desde las murallas de Sodoma y rompían en carcajadas sonoras, una y otra vez" y la vergüenza de huir a escondidas.

También la relación con su marido está presente: el hastío que le produce su presencia "para no mirar más el cogote justo de mi esposo" y la amargura que supone saber que no significa nada para él "por la súbita certeza de que si muriera ni siquiera se hubiera detenido".

Junto a todos esos sentimientos que se van acumulando en la vida de una persona y conforman una pesada mochila, la mujer de Lot conoce lo sagrado y por ello aún se aferra a la esperanza y confía en Dios "tocada por el silencio, esperando que Dios cambiara de opinión". Todo ello motiva que se dé la vuelta, pero también lo hace de forma involuntaria. La naturaleza desbordada, una piedra que gira, una grieta que se abre y un pequeño hámster que se voltea con ella.

Lo superficial y lo profundo, lo anecdótico y lo esencial configuran la sicología de esta mujer cuya decisión de volverse no es fruto de un arrebato. Y no es un único motivo, son todos ellos a la vez que, entrelazados, nos muestran en su conjunto la complejidad de su mirada: la rebeldía y la desobediencia, la tristeza y el hastío, una tenue esperanza y el cansancio físico provocado por la carrera prolongada. El darse la vuelta no sucede una vez, sucede varias, como si lo hiciera cada vez por un motivo distinto "Por falta de aliento giré repetidas veces. Quien lo viese habría pensado que bailaba. No descarto que tuviera los ojos abiertos. Es posible que me desplomara con el rostro vuelto hacia la ciudad". La mujer de Lot recuerda todo lo que pasó por su cabeza y, sin embargo, no es capaz de saber cómo fue su final. De esta manera Wisława Szymborska da vida a una mujer que observa, valora y piensa por sí misma.

2. La novela Sara de Sergio Ramírez

Para Sergio Ramírez (Masatepe, 1942) la política (hasta el año 1996) y la literatura han sido los dos grandes ejes de su existencia. Su labor literaria ha sido reconocida con la concesión del premio iberoamericano de letras José Donoso en 2011 y el premio Carlos Fuentes en 2015, entre otros.

En las entrevistas realizadas con motivo de la presentación del libro *Sara* (2015), el autor explica que la Biblia es un libro que conoce y que ha leído varias veces. El punto de partida no es la Biblia como libro sagrado sino como fuente de historias, sobre todo de historias de mujeres que merece la pena volver a contar.

En palabras del autor: "Esta es una Sara con la que yo me identifico. Es una Sara crítica, como yo he tratado de ser en mi vida; es una Sara llena de humor, como yo he tratado de ser. Nunca está conforme con ella misma ni con el mundo que la rodea. Así como Flaubert decía 'Yo soy Madame Bovary', yo soy Sara." (Díaz Zeledón, 2015).

Con *Sara*, Sergio Ramírez ha querido indagar en el ciclo de Abrahán a través de la mirada de una mujer.[48] El autor se centra en los personajes femeninos del ciclo de Abrahán.[49] Junto a Sara se muestran otras mujeres con las que se establece una relación de rivalidad, como Agar e incluso Cetura, la última mujer de Abrahán, o de sintonía, como es el caso de la mujer de Lot. A todas ellas les dota de una existencia propia y una dimensión humana.[50]

Este interés ha de verse en el contexto de la novela centroamericana que se caracteriza, entre otros rasgos, por el protagonismo concedido a la voz femenina en la literatura y que va parejo al que adquiere en la sociedad "… la mujer se ha incorporado como grupo emergente, que había permanecido invisible y silencioso por varios siglos, pues deja de ser un sujeto de exclusión y se convierte en un sujeto activo, no como categoría universal, sino como una persona inserta en una realidad geográfica, histórica y política definida."(Reisz, 1996. Citado en Varcas, 2006, p. 54).

A través de visión de las mujeres Sergio Ramírez deja traslucir una crítica a la sociedad patriarcal del pasado e implícitamente al

48 No es la primera vez. Ya lo había hecho con anterioridad con *La fugitiva* (2011), dando voz a tres personajes femeninos.

49 Sobre el ciclo de Abrahán remito a Seijas (2014), pp. 50-51 y 63-65.

50 Merecen también un estudio en profundidad los personajes masculinos, la presencia del narrador y la caracterización de la divinidad, cuestiones que abordaré en futuros trabajos.

patriarcado de cualquier época: "… recupera la voz femenina y se postula como una voz liberadora que trasciende cualquier limitación cultural pues en ella la mujer se convierte en copartícipe del desarrollo social e histórico, y ante todo, en un sujeto capaz de alcanzar su propia identidad, libre de los condicionamientos y prejuicios impuestos desde el orden patriarcal." (Vargas, 2006, p. 61).

El personaje de Sara

Sara, a través de su intuición, de su ironía y humor, de su espíritu crítico y de su propia interpretación de los hechos nos muestra desde un ángulo distinto y diferente los acontecimientos ya conocidos. Es Sara y no Abrahán quien comprende la compleja naturaleza del Mago, ese personaje divino contradictorio y exigente que corresponde al Dios de los antepasados.

Al igual que ha hecho en otras de sus obras, el autor convierte la historia en ficción. En esta ocasión no lo hará a partir de episodios de la historia reciente de Nicaragua sino de la Biblia, que también es historia aunque sea una historia peculiar por ser "historia interpretada". Su escritura toma como punto de partida la imagen (Cherem, 2004, p. 50). La presentación de los hechos se hace desde un lenguaje visual, próximo a la cinematografía. Imaginación y documentación van de la mano, pues la obra recrea con verosimilitud las costumbres y modos de vida del segundo milenio antes de la era común.[51] Por ello, Sergio Ramírez, mediante el empleo de un lenguaje preciso, al tiempo que fresco y desinhibido, construye a Sara como un personaje real, cercano y, en cierta medida, moderno.

La primera alusión a Sara en el libro de Génesis se limita a mencionar su matrimonio con Abrahán y su esterilidad (Génesis 11,29-30). Nada se dice de su origen ni de sus progenitores. El autor nicaragüense construye su pasado previo: es hija de dos criados que

51 "Para contribuir a la imagen de veracidad del relato cuido como Flaubert –*Madame Bovary* es una escuela de precisión y de belleza– la eficacia del lenguaje y de la verosimilitud de los detalles y la ambientación: las fechas y las horas precisas, las marcas de autos, las películas, la estatura en pulgadas del personaje e inclusive si en su rostro sobreviven o no las marcas del acné juvenil" (Cherem, 2004, p. 272). Salvadas la distancia, también en Sara encontramos multitud de detalles relativos a las comidas, vestidos, las tiendas en las que habitan, el pastoreo, las enfermedades… detalles que nos permiten imaginar y recrear visualmente una realidad lejana en el tiempo que, de este modo, se convierte en cercana y verosímil.

trabajan para el padre de Abrahán, Taré,[52] su madre cocía panes y su padre se ocupaba de los trojes (especie de almacén en al ámbito agrícola) de trigo y cebada (p. 26), pero fueron expulsados del clan cuando enfermaron de lepra. Más tarde Taré casó a Abrahán con Sara de forma precipitada, sin ceremonia ni celebración festiva. Por otra parte, Sara y Lot tuvieron una infancia compartida. Lot estuvo enamorado de ella y, aunque el matrimonio con Abrahán se interpuso en esa relación, siempre permaneció entre ellos un cariño desprovisto ya de tensión sexual. La relación entre las tradiciones sobre Lot y las relativas a Abrahán, que en el marco de los relatos patriarcales tienen un carácter secundario –expresado en la relación de parentesco sobrino-tío, en lugar de la de padre-hijo– adquiere en la novela unos vínculos muchos más intensos y profundos que incluyen a las esposas de ambos.

Sara es una mujer enérgica, que no se arredra ante ningún trabajo, perspicaz y aguda en sus juicios, con la cabeza bien puesta sobre los hombros. Es decidida y sabe cómo actuar para cambiar los acontecimientos. Por ello, recibe el apelativo de la "entrometida". Abrahán, en cambio, es distraído, indeciso hasta el punto de que su padre no confía por completo en él. Es "un rústico" (p. 140) y poco hábil en los negocios. La fe sin fisuras de Abrahán contrasta con el escepticismo de Sara quien, en su enojo, llega a tostar demasiado el becerro y a dejar medio crudos los panes que ofrece a sus invitados (cf. Génesis 18, 6-7). Mantiene una compleja y controvertida relación con el ser divino, al que considera "imprevisible, olvidadizo y caprichoso" (p. 117). Abrahán, en cambio, es sumiso y obediente y no sabe negarse a ninguna de sus exigencias. Como cuando le pide que construya un altar de piedra en medio del desierto rodeados de arena y le ofrezca un sacrificio cuando ellos pasan hambre porque las ovejas del rebaño han ido muriendo por la sequía (pp. 87-89). En esta línea el episodio del sacrificio de Isaac es reelaborado de forma significativa por Sergio Ramírez. Sara es advertida por el Tuerto de los planes de Dios sobre Isaac. Tras ellos recorre caminos alternativos para no ser vista, angustiado por llegar a tiempo de detener la mano de Abrahán y evitar el desenlace previsto. Cada uno de ellos tendrá su propia interpretación del acontecimiento. Para Sara fue su amor de madre el que le hizo intervenir y detener tamaño disparate. Para Abrahán fue

52 El personaje bíblico de Teraj aquí aparece como Taré. También se nombra así en la *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo (I, 6.5) y en *El libro de los Jubileos* (11,10).

Dios quien le detuvo. La memoria e interpretación de lo sucedido será muy distinta para ambos cónyuges.

Pero además Sara ansía que ese ser se dirija a ella para tener ocasión de hablarle y decirle lo que piensa de él. Y mientras desea intensamente que se produzca ese diálogo, fantasea con las palabras que le diría (pp. 74-75). Es ella quien le pone el nombre de "el Mago" a esa divinidad desconocida (El dios de Abrahán), porque tiene la habilidad de realizar acciones portentosas. Pero también es consciente de que les protege: "Es alguien que nos sigue a donde vayamos, y nos protege de todo mal y de todo enemigo (…) Nos ha escogido a nosotros, entre muchos, como los únicos, y es voluntad suya resguardarnos" (p. 102).

La mujer de Lot

En el relato de Sergio Ramírez también tienen protagonismo otras mujeres con voz propia, capaces de interpretar los acontecimientos y de actuar de manera independiente. Por ejemplo, desarrolla la hostilidad que se establece entre Sara y Agar,[53] pero es la mujer de Lot el personaje secundario con mayor peso en la novela. Con ella el autor quiere transformar la relación de oposición –predominante en la redacción final de estos pasajes bíblicos– entre las mujeres de los relatos patriarcales y establece una profunda sintonía entre dos de ellas. La amistad entre Sara y Edith tiene relevancia en la configuración de esta reescritura.

La mujer de Lot, anónima en el relato de Génesis recibe el nombre de Edith,[54] ya que poseer un nombre es un elemento esencial para adquirir una identidad propia. Es una mujer prudente, discreta, de gran sentido común y conocedora de la naturaleza humana: "no se crea que por haberse echado un amante encima se la podía tachar de falta de juicio, o algo por el estilo. Su infidelidad, muy bien llevada, no le quitaba un ápice de recato en su vida doméstica, ni por eso descuidaba el celo con que vigilaba a sus dos hijas adolescentes para que no les alcanzaran los vapores de la podredumbre que señoreaba en la ciudad, y como madre de ojo vigilante velaba de no dejarles nunca a solas con sus novios, a quienes Lot tomaba ya por yernos; si

53 Una aproximación al conflicto entre estas dos mujeres puede verse en Seijas (2014), pp. 39-43.
54 En la tradición judía recibe el nombre de Edith o Idit, cf. *Los capítulos de Rabbí Eliecer* (Pérez Fernández 1984, p. 187).

ellas eran de confiar o no, si esos vapores no se les habían metido ya en el seno, es otra cosa" (p. 125).

Entre la mujer de Lot y Sara se establece una relación de complicidad y de profunda amistad. Sólo a ella Sara confiará su angustia y la decisión que ha tomado al ver el llanto de Abrahán porque no llega el hijo esperado (p. 125). Por amor le entrega a Agar. Sara necesita compartir su dolorosa determinación, negándose a escuchar el certero juicio de su amiga al anticipar que se arrepentirá de esta decisión. Será Edith quien más tarde escuche a Sara criticar a Agar porque le falta el respeto y se crece ante ella y le proponga una estrategia para deshacerse de su criada: hacerle la vida imposible para que se vaya. Sólo ella ha escuchado la humillación y la vergüenza de Sara en Egipto cuando Abrahán la presentó como su hermana, permitiendo que fuera llevada ante el faraón. Sara intuye que el Niño (otro nombre con el que designa a la divinidad) puede estar implicado en la decisión de su marido. Dolida y profundamente decepcionada: "una mujer a la que su marido manda prostituirse puede hacer lo que en adelante le dé la gana sin rendirle ninguna explicación. El amor se acabó" (pp. 93-94). El paso del tiempo no le hará olvidar la humillación y la decepción. Solo ante Edith se permitirá expresar sus sentimientos y desahogarse.

La confianza entre las dos es recíproca. Sara será la única en conocer la existencia de Eber, el amante de Edith, un pintor que decora las paredes de los burdeles de Sodoma con escenas pornográficas. Por él se rasurará las axilas y el pubis aunque no es una mujer incestuosa ni promiscua en una ciudad famosa por sus excesos sexuales.[55]

Cuando los ángeles se dirigen a Sodoma para destruir la ciudad, será Sara la que, a escondidas, recorre el mismo camino por otros senderos para advertir a Lot que espere a unos forasteros en la puerta de la ciudad y les ofrezca su hospitalidad. Necesita asegurarse de que Lot[56] y, sobre todo Edith, lograrán salvarse. Es Sara, "la entrometida", la que no se queda de brazos cruzados, la que por su propia iniciativa interviene para lograr su propósito movida por el aprecio y el cariño: "Y si le permitieran a Sara señalar una persona que vivirá dentro de los muros de Sodoma, única entre todos por justa,

55 Siguiendo la caracterización bíblica de ciudad perversa y pecadora.

56 "Apenas pregunten por un justo les dirás que tú eres ese justo y si quieren más justos les dirás que tú eres ese justo, y si quieren más justos, les dirás tengan en cuenta a Edith mi mujer, y a mis dos hijas, pues fuera de nosotros no encontrarán a nadie más en este hoyo de inmundicias. No iba a decirle: Y a Eber, Eber debería entrar también en esa cuenta a pesar de su oficio" (p. 144).

capaz de salvar tantos miles, sería sin duda Edith. Y es más. Caso que los mancebos decidieran preservar a un solo ser humano de los que vivían en Sodoma y Gomorra, y acabar con todos los otros, una vez más ella eligiría a Edith, por encima del mismo Lot, aun de por medio sus jaulas de torcaces y abubillas del pasado. Se avergonzó de ese pensamiento. ¿Quién era ella para consentir un exterminio a cuenta de salvar la vida de una persona? ¿Y era Edith, en verdad, esa persona?" (p. 119).

Los ángeles convencen a Lot y a su familia, yernos incluidos,[57] de que deben huir si quieren salvar la vida. Pero Edith es reticente. Ella piensa en Eber y en cómo salvarlo, pero también es consciente de que sería casi imposible localizarlo y, sobre todo, de la dificultad de explicárselo a su marido sin despertar sospechas. Antes de emprender la huida son advertidos por el ángel Rafael: "no paren ni para tomar aliento, ni menos se le ocurra a ninguno volver la vista, porque a nadie le está dado ver lo que va a ocurrir; y si alguien de entre ustedes se atreve a desobedecerme en esto, tenga seguro que no quedará para contar el cuento" (p. 170) y muy solícito, Rafael se inclina ante Edith y le dice: "recuerda mi advertencia, nada de voltearse a mirar hacia Sodoma" (p. 171). Esta insistencia anticipa su desobediencia y, en cierta manera advierte al lector por dónde se van a desarrollar los acontecimientos

Los avisos del ángel no defraudan al lector pues el hecho puntual de transformarse en estatua de sal (Génesis 19,26) se convierte en un episodio en toda regla con la participación incluida de Lot (pp. 177-181). Mientras Edith camina de la mano de su marido, se consume de angustia por Eber e intenta disimular. Al llegar a la ciudad Lot se da cuenta de que no siente la mano de su mujer. Alguien la ha visto regresar con prisa y Lot sale en su busca imaginando lo que pensaría Edith, y demostrando que no conoce a su mujer: "esta mujer terca habrá decidido por sí sola que eso de la destrucción y el exterminio eran cuentos y se diría: me vuelvo y allá los espero, yo sola pondré en su sitio cada cosa terminando con aquel desorden en que la casa ha quedado por culpa de tanta premura, barreré y asearé las estancias y prepararé un festín de bienvenida" (p. 178).

57 En Génesis 19,5 huyen sólo la pareja con sus dos hijas. Difícilmente se podría explicar la posterior escena de la cueva con la presencia de los yernos. Por ello Sergio Ramírez, que describe la huida de las tres parejas, resuelve dejar a los yernos en Zoar para solventar este problema.

Pero, a diferencia de los que supone Lot, a Edith no le importa el orden de la casa ni el apego a las posesiones. Su verdad es otra: "…su desesperación creció de punto apenas se vio dentro de los muros de Zoar, yo aquí a buen recaudo, y Eber en riesgo de muerte, y de pronto sintió que ya no podía resistir ante la cruel incertidumbre que la aprisionaba, o rompía los barrotes de aquella cárcel o la angustia iba a hacerla rodar sin sentido por el suelo. Es sabido que el dolor de la ausencia convierte en papel mojado cualquier amenaza de castigo, y aquí no me queda sino repetirlo" (p. 179).

Y, finalmente, Edith se convierte en estatua de sal, pero este hecho no se produce de forma instantánea, sino gradualmente, presentando la acción de mirar atrás como un proceso: "Pero no. No fue un asunto de un impulso único, sino que hay de por medio una secuencia compuesta de varios momentos, que a su vez involucran varios movimientos, y es ese todo, que consta de un comienzo y una culminación, lo que significa mirar atrás" (p. 179). Su perdición empieza cuando da el primer paso de salida de la ciudad y fue avanzando hasta que culmina cuando vuelve la cabeza en lo alto de la colina y "no puede dejar de ver lo que vio" (p. 180).

No fue la curiosidad. No fue el apego a las riquezas, ni un exceso de celo doméstico lo que llevó a Edith a desobedecer a Rafael. Fue la fuerza del amor y la compasión, el impulso irrefrenable de salvar a Eber lo que la llevó a regresar. Y su decisión fue más fuerte que la amenaza, por terrible que ésta fuera.

Pero Edith no desparece del recuerdo de Sara, quien de tiempo en tiempo se preguntará qué suerte habrían corrido Lot y los suyos y, especialmente Edith. Viajeros traerán rumores de la existencia de una estatua de sal, lo que quedaba de una mujer que se había vuelto a mirar. Sara ignora que esa mujer es Edith y, de tanto en tanto, se preocupará de su destino y la recordará hasta el punto de seguir conversando mentalmente con ella.

Las hijas de Lot

Pero si el autor nicaragüense redime la figura de Edith, mostrándonos un personaje interesante y complejo, en cambio, hace de sus hijas unas mujeres superficiales e incluso "malvadas". En la línea del cuento infantil "La ciudad perversa" de Isaac Bashevis Singer (1989, pp. 69-78), escritor judío polaco y premio Nobel de literatura en 1978, en el que se reescribe con una clara intención pedagógica y moralizante la destrucción de Sodoma y Gomorra. Para este autor

estas ciudades son el paradigma del mal y la mujer e hijas de Lot son presentadas de forma muy negativa.

El relato bíblico tampoco atribuye nombre a las hijas de Lot ni incluye descripción alguna sobre su aspecto o personalidad. Su padre ofrece a sus hijas vírgenes para aplacar a los sodomitas y salvar a sus huéspedes (Génesis 19,8). Hasta este momento son personajes de los que se habla, pero no intervienen en los acontecimientos.

A diferencia de su madre, de gran belleza, Sergio Ramírez describe a las dos hermanas como feas. La mayor, a la que pone el nombre de Isara, tiene los ojos demasiado juntos y la menor, Taora, tiene la nariz demasiado curvada. Son mujeres frívolas y caprichosas. Su comportamiento libidinoso, anticipo del episodio siguiente, se muestra en los comentarios procaces que hacen sobre sus huéspedes y sus habilidades amatorias (p. 151) pues cuando conocen a los enviados se sienten tentadas por ellos y fantasean con la posibilidad de un encuentro sexual.

En Génesis 19,31-35 sabedoras de que no hay más varones, deciden emborrachar a su padre y tener descendencia de él. Es la mayor la que toma la iniciativa y se lo comunica a la menor quien acepta la propuesta de su hermana primogénita.[58] El texto bíblico se limita a contar los hechos sin hacer ninguna valoración. La exégesis posterior interpretará el pasaje de forma muy negativa.[59] Siguiendo esta línea, Sergio Ramírez transforma el relato. Son las dos hijas las que urden la trama. Ambas tenían en mente lo que querían hacer, aunque no lo hubieran hablado entre ellas y les atribuye los agravantes de premeditación, alevosía y ventaja. El narrador dialoga con el lector sobre si era cierto o no que no había más hombres en la zona y emite su propia valoración en clave de ironía: "Por menos que eso fueron fulminados miles en Sodoma y Gomorra pero está visto que no se le ocurrió a Rafael venir a calcinar la cueva con todos sus moradores dentro" (p. 186).

58 Es significativo que aunque los hechos relatados en Génesis son idénticos, existen diferencias en el vocabulario que apuntarían a un comportamiento diferente en ambas hijas: más decidida la primogénita, dubitativa la segunda cf. Grossman (2014), pp. 42-44.

59 Baste como ejemplo lo que se dice en *El libro de los Jubileos*, una reescritura de Génesis 1 a Éxodo 12 datado en el s. II a.e.c.: "El y sus hijas cometieron tal pecado sobre la tierra como no lo había habido desde los días de Adán hasta entonces" (Corriente y Piñero, eds. 1983, p. 121).

3. A modo de conclusión

A través del estudio de estos dos ejemplos encontramos una reescritura de ficción que transforma la presentación de los episodios e interpreta los acontecimientos desde la mirada femenina. Rescata, visibiliza y da voz a los personajes femeninos para convertirlos en protagonistas de los relatos. Y, al mismo tiempo, esta reescritura establece un sugerente y "sabroso" diálogo con el texto bíblico de una parte, y con el lector, de otra, manifestando la pervivencia y vitalidad de estos textos.

Referencias

Alonso Schökel, L y Mateos, J. (1975). Nueva Biblia Española. Madrid, España: Cristiandad.

Attala, D. y Fabry, G. (Eds.) (2016). La Biblia en la literatura española, vol. IV: La Biblia en la literatura hispanoamericana. Madrid – Logroño, España: Trotta - Fundación San Millán de la Cogolla.

Bashevis Singer, I. (1989, orig. 1984). Cuentos judíos, Madrid, España: Anaya.

Belli, G. (2008). El infinito en la palma de la mano. Barcelona: Seix Barral.

Cherem, S. (2004). Una vida por la palabra: entrevista con Sergio Ramirez. México: Fondo de Cultura Económica.

Corriente, F. y Piñero, A. (Eds. y trads.) (1983). El libro de los Jubileos en A. Díez Macho (Ed.). Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. II, pp. 81-208. Madrid, España: Cristiandad,

Flavio Josefo. Antigüedades judías, vol.1. Traducido y editado por J. Vara Dorado. Torrejón de Ardoz, España: Akal.

Pérez Fernández, M. (1984). Los capítulos de Rabbí Eliezer. Versión crítica, introducción y notas por M. Pérez Fernández. Valencia, España: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica.

Grossman, J. (2014). "Associative Meanings" in the Character Evaluation of Lot´s Daughters, CBQ 76, 40-57.

Díaz Zeledón, N. (26 de setiembre de 2015). En su novela 'Sara', Sergio Ramírez reescribe la historia de la esposa de Abraham. La Nación. Recuperado de https://goo.gl/1aRgEW

Olmo Lete, G. del (Dir.) (2008-2010). La Biblia en la literatura española, vols. 1-3. Madrid, España: Trotta.

Ramírez, S. (2011). La fugitiva. Costa Rica: Alfaguara.

Ramírez, S. (2015). Sara. Barcelona, España: Alfaguara.

Reisz, S. (1996). Voces sexuadas. Género y poesía en Hispanoamérica. Lérida, España: Universidad de Lérida.
Saramago, J. (2011). Caín. Madrid, España: Santillana.
Seijas, G. (2010), La presencia de la Biblia en la literatura actual, El Olivo 72, 73-90. Recuperado de https://goo.gl/DemEc8
Seijas, G. (Dir.) (2014). Historia de la literatura hebrea y judía. Madrid, España: Trotta.
Szymborska, W. (1997, original de 1993). El gran número: Fin y principio y otros poemas. Edición al cuidado de M. Filipowicz-Rudek y J. C. Vidal; estudio introductorio de M. Baranowska. Madrid, España: Hiperión.
Vargas, J. A. (2006). La novela contemporánea centroamericana: la obra de Sergio Ramírez Mercado. San José, Costa Rica: Perro Azul.
Volpi, J. (2016). Las elegidas. Barcelona, España: Alfaguara.

A casa comum como símbolo da compaixão

Rita de Cassia Goulart Caraseni

O ponto de partida deste trabalho é buscar uma aproximação entre o planeta terra com todos os seus habitantes, a casa comum e a compaixão. A partir desta aproximação, estabelecer uma relação simbólica e demonstrar como a mesma acontece na Carta Encíclica *Laudato Si'*[60] do Papa Francisco. Utilizamos como chave de leitura da encíclica, a categoria compaixão, que aparece de forma implícita ao longo do texto, sendo utilizada apenas duas vezes, mas ainda assim, se fazendo presente através de seus elementos, através de significados: antropológico, ecológico e bíblico e nas interligações destes significados.

De acordo com Croatto (2001), sendo próprio do ser humano o ato de simbolizar, seja na arte, na linguagem, na religião ou no amor, não é de se admirar, portanto, que os símbolos estejam presentes nas menores expressões do nosso cotidiano até as maiores em significação. Na *Laudato Si'* o símbolo está amplamente presente no tema compaixão, Francisco dá um rosto humano a compaixão.

O sentido surge da experiência

A *Laudato Si'* nasce em um momento bastante crítico da nossa história. Temos assistido a forma destrutiva como o planeta terra vem sendo tratado, o risco eminente de extinção de algumas espécies, o surgimento de doenças devastadoras, disputas, conflitos e guerras. Podemos sim, dizer que estes fatores configuram cenários de crises e sofrimento dos habitantes desse planeta, inclusive, as informações veiculadas diariamente pela mídia possibilitam que diferentes setores da sociedade tenham acesso ao teor da gravidade do que vem sem sendo exposto. Tornando-se assim inevitável dizer que vivemos uma crise generalizada.

A encíclica, tem em seu conteúdo, de forma explícita, alertas sobre a degradação do Planeta Terra e sobre a necessidade urgente de diálogos interculturais que possam gerar mudanças na forma como essa *casa comum*, que abriga a todas as espécies, vem sendo tratada. Embora a espécie humana seja detentora de uma inteligência diferenciada em relação as outras espécies, isso não implica que as

60 A tradução de *Laudato Si'* é Louvado Sejas. A encíclica foi escrita pelo Papa Francisco e publicada em 2015.

outras espécies não devam ter o seu direito de convívio, nessa casa, assegurado.

Essa mesma humanidade que vive um processo de globalização e que caminha junto com o progresso tecnológico à uma velocidade praticamente irrefreável, vem favorecendo o ser humano com inumeráveis descobertas e invenções, capazes de aumentar a velocidade do uso do tempo e do espaço, mas que também trouxe consigo, efeitos colaterais para todo o planeta.

Situações desagradáveis que se fossem do conhecimento público e se dito público fosse consultado, como num plebiscito, muito provavelmente não aprovariam diversas ações que são praticadas e assumidas como sendo referentes ao progresso e sua evolução. Com isso, podemos perceber que a responsabilidade pelas condições de vida no planeta se concentra no poder de decisão de alguns, os quais nem conhecemos e nem podemos dizer que nos representam legitimamente.

Ganham força manifestações de xenofobia que acontecem em diferentes partes do planeta. A palavra fronteira assume contornos de uma ideologia defendida por indivíduos, grupos e até países, numa quase cultura do isolamento, da intolerância e da indiferença. Podemos utilizar essas características como descritivas do estado do indivíduo, das relações e da sociedade contemporânea.

A transfiguração do planeta Terra em símbolo de realidades transcendentes

Para entendermos a transfiguração do planeta terra em símbolo de realidades transcendentes, temos em mente que a terra como um elemento do mundo fenomênico, tendo como seu primeiro sentido, o de ser um planeta, o planeta azul, com seus habitantes, seres humanos, todas as espécies animais e vegetais, foi transignificada para uma realidade transcendente, uma realidade sobrenatural ou seja, a *casa comum*.

O Papa Francisco captou e transmitiu essa transparência. Ao falar sobre os cuidados da *casa comum*, Francisco faz referência ao nosso habitat, nosso ecossistema e as relações entre os moradores dessa casa. Assim como a etimologia da palavra símbolo remete a união de algo (Croatto, 2001), tal qual um resgate, considerar o planeta e suas criaturas como *casa comum* é pedir a todos que se encham de compaixão por esse mesmo planeta e suas criaturas, que soframos juntos, que possamos sentir as *dores da terra e a sua agonia*.

A *casa comum* nos remete à responsabilidade que temos como membros de uma mesma família, a família *vida*, amar a vida é amar a nós mesmos, ter respeito e gratidão por essa *vida*, por essa *casa comum* que nos dá o ar, a água, o pão e nos dá a possibilidade de contemplar a beleza da diversidade. Em uma *casa comum* a economia é a partilha, o poder é o serviço, e os muros ou fronteiras serão do tamanho da capacidade de desenvolvermos algo que é inerente a todos nós, a compaixão.

O *planeta Terra e seus habitantes* se apresentam como símbolo fundante, e figurados como a *casa comum*. Não se tratando de uma metáfora ou uma figura de linguagem, mas da passagem de um simbolizante, a *Terra*, para uma realidade outra, simbolizada, transcendente, a *casa comum*.

Neste simbolizado, aparece um primeiro sub-símbolo universal, a *compaixão*, que agrega os demais sub-símbolos captados na encíclica. A percepção desta simbologia transfere para nós, o caráter espiritual dessa relação, essa percepção pode ser conseguida através de uma interiorização, onde então, penetramos no mistério (Croatto, 2001).

Somente para exemplificar alguns dos sub-símbolos presentes no texto, podemos citar: os textos bíblicos do Evangelho da Criação, a sociedade planetária (*LS* 55), a desigualdade planetária (*LS* 5), Cristo crucificado (*LS* 98), a cruz (*LS* 99), valores éticos e existenciais, tais como: compreensão, cuidado com a vida, responsabilidade, doação, semelhança com Deus, solidariedade com o cosmo, com os outros, com o mistério, justiça, sensibilidade, respeito, beleza, ternura e a *terra como mãe*.

Também encontramos como sub-símbolos da compaixão as interfaces: ciências, religiões, ecologia, ser humano e vida plena para todas as criaturas, ou seja, com respeito, dignidade, simplicidade e consequentemente com qualidade.

A visualização simbólica da relação planeta terra com todos os seus habitantes, a *casa comum* e a categoria compaixão, certamente é mais fácil de ser captada por um leitor que crê na existência de um Deus ou de uma espiritualidade, seja ela qual for, pois, este poderá atribuir a essa *casa comum* uma existência sagrada pela presença imanente e transcendente de Deus e de sua criação, ou de uma presença espiritual.

O que crê pode até mesmo justificar essa relação, concluindo que é possível sentir essa presença de Deus imanente e transcendente,

na forma da vida que anima um conjunto de átomos e que a torna diferente de uma estátua também formada por átomos.

O que crê poderá dizer também, que tratemos essa *casa comum* e tudo o que ela abriga com amor, respeito e gratidão, pois, além de nos abrigar, de nos alimentar e de encher nossos sentidos de beleza, e de alegria, é também um grande hospital escola que trata e ensina uma humanidade necessitada de cuidados, a reconhecer que somos herdeiros dessa *casa comum*, portanto, herdeiros dessa sacralidade. Para Heschel (1974), é através do mérito que se alcança o dom de Deus e ofender um ser humano é como ofender a Deus:

> A vida humana é santa, mais santa do que os pergaminhos da Torá. Sua santidade não é obra do homem; é antes um dom de Deus, que deve ser alcançado por mérito. O homem deve, por isso, ser tratado com a honra devida a uma semelhança que representa o Rei dos Reis. [...]. O que há de divino no homem não resulta do que ele faz, mas do que ele é. [...]. O temor que devemos sentir de ofender um ser humano deve ser tão profundo como o temor de Deus. Um ato de violência é um ato de dessacralização. Ser arrogante diante do homem é ser blasfemo diante de Deus (p. 159-160).

A categoria compaixão ainda que vivida sob doutrinas diferentes, parece refletir o mesmo estado de espírito e a mesma disposição, tornando-a universal. Conforme Boff (2009):

> Categoria com-paixão como um dos valores fundamentais [...] nos dão conta da ancestralidade do tema da com-paixão em todos os povos, culturas e tempos. É a mais humana de todas as virtudes humanas. Tomás de Aquino a considera a mais elevada de todas, porque não somente abre a pessoa para a outra, mas porque a abre também para a mais fraca e mais necessitada de ajuda. Neste sentido, constitui uma característica essencial da divindade (p.13).

Quando Francisco fala em conversão ecológica (*LS* 3, 217, 219, 220), encontramos o relacionamento com os significados bíblicos da categoria compaixão e seus elementos em narrativas bíblicas, citadas na encíclica, tais como, a presença do Evangelho da criação, de sinais sacramentais, do descanso celebrativo, da Trindade, da Rainha da Criação e da Sagrada Família de Nazaré, os quais, apresentam a compaixão como princípio presente. Conforme Durand (1988): "Do mesmo modo, podemos distinguir, nos Evangelhos, as «parábolas» que são verdadeiros conjuntos simbólicos do Reino " (p.10).

Segundo Francisco (2016), "A compaixão tem um rosto mais humano. [...] É aquilo que Jesus sentia quando via a multidão que o seguia. [...] O Deus feito homem se deixa comover pela miséria humana, pela nossa necessidade, pelo nosso sofrimento " (p.130).

A compaixão desperta a compreensão, a responsabilidade, o cuidado, a doação, o respeito e uma grande quantidade de elementos ou atitudes sublimes que nos tornam semelhantes a Deus. Conforme Durand (1988), "E se tantos símbolos, tantas metáforas poéticas animam o espírito dos homens, não é porque, em última análise, eles são os "hormônios" da energia espiritual? " (p.97).

A compaixão é universal, existe, independente de fé, quando somos motivados pela compaixão, tornamo-nos capazes de compreender um sacrifício por uma boa causa. A sobrevivência da *casa comum* se apresenta como a maior causa humana.

Na *Laudato Si'* não há um pedido de conversão religiosa, mas sim um pedido de compreensão ecológica, de desenvolvermos uma consciência e um envolvimento no sofrimento alheio e esse sofrimento não é só o do ser humano, mas também de todas as espécies que habitam este planeta. Mardones (2003) fala dessa compaixão independente da fé, como algo necessário e capaz de alimentar a esperança de que dias melhores virão:

> Um pensamento sensível à esta tradição de alteridade pode ver nas vítimas, na solidariedade com a finitude humana- como diria M. Horkheimer-, com seu sofrimento e com sua morte, uma compaixão que, longe de ser um sentimento brando e efêmero, se abre para o anseio de uma justiça plena. Nesse fundo de solidariedade compassiva jaze a débil esperança de que a realidade não seja toda ela como se mostra, nem permaneça fechada no dado, nem conduza ao triunfo do verdugo sobre a vítima. Os vestígios da ressurreição aparecem nesse clamor de esperança, inclusive para os filhos descrentes de nossa modernidade (p. 244).

Francisco expõe o sofrimento por que passa o planeta e suas pobres criaturas, e nisso inclui o homem como pobre criatura, ressaltando que a sobrevivência do homem bem como de todas as outras espécies, dependem do meio ambiente em que vivem, a *casa comum*, e que a sobrevivência do meio ambiente necessita da presença de todas as espécies de criaturas existentes no planeta.

O cerne do significado antropológico da compaixão na *encíclica* encontra-se nas diversas vezes em que Francisco fala da necessidade do homem compreender-se como criatura e não como criador ou senhor do universo. O homem como dependente do meio que o cerca, seja de forma física ou espiritual, precisa estar atento aos sinais que o cercam, ver, ouvir e sentir esses sinais, e por fim agir, tal qual o reflexo de uma humanidade que está atenta aos sinais de sofrimento, ou seja, trata-se de uma sensibilidade de quem sabe que a humanidade pode perder tudo ou como disse Mardones (2003) em outras palavras:

> E preciso que o pensamento nos sirva para viver. E para isso precisamos de um pensamento que alimente a vida. Não há dúvida de que esse pensamento deve ter um caráter simbólico. Supõe observar a realidade com uma sensibilidade capaz de pressentir a profundidade e a riqueza da própria vida; deve penetrar além do dado perceptível sem desdenhar do trabalho da reflexão. Deve reunir sensibilidade e pensamento, inconsciente e reflexão. Para reabilitar a linguagem religiosa, precisamos reabilitar a linguagem simbólica. E vice-versa. A atual tarefa de sanar o pensamento não será efetiva e real se não recuperarmos a riqueza da linguagem religiosa. Em um momento de pouco crédito do cristianismo em nosso mundo ocidental, a tarefa é particularmente árdua. Porém, desta jogada dependem a saúde da cultura moderna e o futuro do cristianismo (p. 242).

Para melhor compreender os sinais visíveis de desgaste do nosso planeta Terra, podemos associa-lo à um corpo humano, uma vez que a terra apresenta semelhanças indiscutíveis com um corpo, como exemplo, sabe-se que cerca de 70% da superfície terrena é constituída de água, o corpo humano também apresenta um valor próximo disso. Quando um corpo humano está morrendo, ocorre a falência dos órgãos, e a vida deixa de habitar naquele corpo. Infelizmente, é essa a realidade do nosso planeta terra ou da nossa *casa comum*. Como não ter compaixão por esse corpo que é nosso. Essa sensibilidade é expressa no Evangelho e podemos associa-la à compaixão.

> Quando chegou perto da porta da cidade, estavam levando um morto para enterrar, um filho único, cuja mãe era viúva, e uma multidão considerável da cidade a acompanhava. A vê-la, o Senhor foi tomado de compaixão por ela e lhe disse: "Não chores mais". Ele se admirou e tocou na padiola; os que a carregavam pararam; e ele disse: "Jovem, eu te ordeno, desperta" (Cf. Lc 7,12-14).

O cortejo fúnebre estava levando o morto para fora dos portões de Jerusalém, para os Judeus, um morto era algo impuro que não podia ser tocado, portanto a morte tinha que estar fora da cidade. Jesus sentiu o sofrimento daquela viúva que tinha perdido o único filho. A vida de uma mãe está presente na vida de um filho, ou seja, ela estava perdendo a vida dela ou o que dava sentido à sua vida, e então, Jesus compadecido, sofre com ela e rompe com a ética judia, tocando o morto.

Francisco clama a humanidade por compaixão, esse princípio capaz de romper com éticas, valores e morais, e de trazer o cuidado para com a vida e suas expressões de beleza, inocência, afeto e leveza. Mesmo para quem não é cristão ou não tem religião, a imagem de Jesus crucificado evoca a situação do outro, de um mundo que não é

o nosso, mas o mundo do próximo e por vezes, o nosso mundo mesmo, afinal quem pode dizer que não padece ou carece de algo. Não é ilícito sermos solidários conosco também.

Em tempos atuais, a imagem de Jesus crucificado evoca a situação dos refugiados de guerras e migrantes, dos que não tem um abrigo, dos que não tem família, dos que são explorados, abandonados, violentados em sua dignidade, ou seja, de todos os carentes de algo, principalmente de amor fraterno. Jesus crucificado remete a olhar o outro e nos enxergarmos nele e assim nos sentirmos responsáveis por aquele outro e então sofrermos com ele. Jesus crucificado remete a um Deus que dá a vida pela sua criação, a um Deus que supera qualquer vestígio de indignação, rancor, e até mesmo de justiça, já que na crucifixão, a compaixão vence a justiça. Conforme Mardones (2003):

> E o Deus cristão, que se abaixa e se esvazia (*kénosis*) até à morte de cruz, é um Deus nada afastado ou distante, mas que se entrega até o desaparecimento em seu outro. Essa encarnação fundamenta um movimento para a alteridade que se traduz no máximo respeito a todo rosto humano, com o qual Deus se identifica. [...]. Podemos afirmar que o sagrado de todo ser humano está presente no Deus de Jesus. Desde Jesus, é difícil negar que o Outro não nos interpele a partir do rosto das vítimas da história (p. 244).

A cruz representou e representa símbolos em várias civilizações, em diferentes partes do planeta conforme podemos verificar na fala de Croatto (2001):

> O símbolo também é universal. Os mesmos símbolos, com os mesmos significados, podem aparecer, ao mesmo tempo, em culturas isoladas entre si; ou em outras separadas pelo tempo, sem conexão histórica entre elas. É claro que também existem símbolos particulares, próprios de uma cultura ou grupo humano (a "cruz" é um exemplo); mas a maioria dos símbolos fundamentais são patrimônio de toda a humanidade (p. 108).

No cristianismo, a cruz personifica a salvação pela compaixão, a imagem de Jesus crucificado simboliza a compaixão levada às últimas consequências ou ao extremo. Ele se sacrificou por todos, para tirar o povo da morte e conduzir a vida eterna. Ele poderia ter se defendido perante Pôncio Pilatos, e ter evitado a crucifixão, mas Jesus era movido por compaixão. Jesus quis mudar o destino da humanidade e instituir uma nova consciência baseada na compaixão e não na justiça da lei. A cruz simboliza a vitória sobre a morte e o sofrimento. A cruz simboliza um trono na eternidade e a relação compaixão, *casa comum* e planeta terra simboliza o retorno a origem.

Conclusão

Como resultado deste trabalho observou-se que Francisco de Roma com sua Carta Encíclica *Laudato Si'*, trata especialmente da crise generalizada em que se encontra o nosso planeta terra e seus habitantes e ele simbolicamente trata essa relação como sendo: *Sobre o cuidado da casa comum***.**

O que me motivou a escrever esse trabalho foi enxergar na simbologia existente na relação entre o planeta terra com seus habitantes, a *casa comum* e a compaixão, um salto necessário para que a humanidade possa caminhar no sentido de superar essa crise de convivência e compreensão existente em todo o planeta.

Neste sentido, nos escritos do Papa Francisco, encontro o eco da palavra compaixão que comporta consciência e virtudes que transcende e remete a um princípio. A compaixão pode ser o princípio capaz de desenvolver uma forma de viver em consonância com o planeta e com tudo o que nele existe, a compaixão pode representar um olhar de filho que enxerga o planeta terra como uma *mãe* e não como uma *madrasta*.

A compaixão pode também representar o requisito chave, para uma interface entre as ciências, as religiões e o ser humano, trazendo compreensão, e o sal tão necessário a concretização da ilusão em realidade, o sal que transforma uma existência imprecisa, sem beleza, sem admiração e sem amor, em vida plena, o sal da terra. "Vós sois o sal da terra. Se o sal perde o sabor, com que lhe será restituído o sabor? Para nada mais serve senão para ser lançado fora" (cf. Mt 5,13).

Referências

Boff, Leonardo. (2009). Princípio de Compaixão e Cuidado: O Encontro entre Ocidente e Oriente. 4. ed. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

Croatto, José Severino. (2001). As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo, Paulinas.

Durand, Gilbert. (1988). A imaginação simbólica; tradução Eliane Fittipaldi Pereira. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo.

Francisco, Papa. (2015). Carta encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB.

Heschel, Abraham J. (1974). O homem à procura de Deus. São Paulo: Paulinas.

Mardones, José María. (2003). La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión. Editora Paulinas.
Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). (1994). São Paulo: Loyola.

TERCERA PARTE
REFLEXIONES RELIGIOSAS Y MUNDO CONTEMPORÁNEO

El mercado Halal en Latinoamérica, entre consumo y practica gastro/religiosa

Jorge Araneda Tapia

La alimentación ha servido como espacio vital en casi todas las tradiciones y prácticas religiosas, a través de medios formales e informales, incluyendo banquetes, ayunos, tabúes, ofrecimiento de sacrificios, consumo de alimentos simbólicos (Anderson, 2014) y regímenes dietéticos (Finch, 2010). Diversas religiones, incluyendo el Hinduismo (Beech, 1978), el Judaísmo ortodoxo (Kraemer, 2009) y "los" Islam (M. K. Hassan y Lewis, 2015) presentan prácticas alimenticias particularmente distintas y complejas. Sobre todo, cuando ciertos grupos localizados se perciben como marginalizados por su origen étnico o religión, gestionando las prácticas alimentarias con un doble simbolismo, al desplegar tradiciones e identidades culturales por igual (Aronsen Torp, Berggren, y Erlandsson, 2013; Beech, 1978; Gupta, 1997; Highmore, 2008; Sebastia, 2017).

Por otro lado, las prácticas gastro/religiosas son particularmente complejas y no pueden ser explicadas sólo desde su variable coercitiva (Essoo y Dibb, 2004). Desde las obras de Emilie Durkheim (1912) (2013), se comprende que las prácticas religiosas cumplen entrelazadas funciones, tales como la disciplinaria, administrativa, vitalización, proporción el sentido y objetivo de vida. Es decir, los marcos religiosos proveen a los individuos orientación, entendimiento e interpretación el mundo (Delener, 1994), proporcionando marcos cognoscitivos que influyen en el comportamiento de consumo (Delener, 1990; Schneider, Krieger, y Bayraktar, 2011). Es decir, las prácticas alimenticias no sólo poseen un compromiso religioso, sino también una expresión de poder o "capital culinario" (LeBesco y Naccarato, 2008).

Dicho capital, leído desde la noción de capital cultural de Pierre Bourdieu (1986) (Bourdieu, 2006) sugiere que los activos no monetarios, como el conocimiento gastro/religioso, permitiría avanzar sin problemas a través de una arena social determinada, pudiendo ser un valioso recurso para la movilidad social. Dado que, estos activos sociales y culturales son altamente buscados y valorados, en particular, en contextos sociales multiculturales. La adquisición de tal conocimiento y el lugar de "experto" que dan estos recursos culturales puede entonces conferir legitimidad y estatus.

Sin embargo, aunque no es un objetivo principal de esta investigación el estudiar las relaciones explícitas entre el capital culinario, el consumo y la movilidad de clase, creemos que es un valioso derrotero a la presente discusión (Bennet, 2010; Duruz y Khoo, 2015). Sobre todo al asediar las clásicas concepciones entre alimentación y simple consumo (Bardenstein, 2010; Fischler, 1988; Ghandour, 2013; Ranta y Mendel, 2014).

En el mismo orden de ideas, dentro de los contextos multiculturales, como es el caso latinoamericano, el capital culinario desempeñaría un papel central entre los intermediarios culturales y en la regulación social de comunidades sean o no musulmanas (Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2002; Kymlicka, 2013; Taylor, Gutmann, & Taylor, 1994). Dónde comer y beber son actividades que ayudan a estructurar y formar relaciones humanas e identidades, entretejiendo sus dimensiones materiales como inmateriales, y constituyéndose a la vez como un campo de disputa del capital simbólico a disponer (Douglas y Mary Douglas, 2002; Hart y Young, 2014). Esto nos da luces de procesos identitarios religiosos y de pertenencia colectiva; poseyendo diversas funciones incluyendo prevenir la crueldad hacia los animales, proteger el medio ambiente, mejorar la economía, evitar la contaminación de los alimentos y el envenenamiento. Como a su vez, promover la autodisciplina, mejorar la salud física o buscar la pureza de mente, cuerpo y alma (Anderson, 2014).

Al mismo tiempo, en los diversos contextos musulmanes latinoamericanos el capital culinario serviría para unir a grupos diaspóricos a través del tiempo y del espacio. Siendo evidente, que las prácticas alimenticias, proporcionan una señal de compromisos, que son aceptados y puestos en juego diariamente (Nesse, 2001). Pasando a ser una afirmación personal en los espacios públicos/privados de códigos morales más amplio dentro una comunidad transnacional (Bernstein, 2010). Es más, las restricciones y los comportamientos basados en la religión pueden ser especialmente eficaz para la internalización de compromisos con la comunidad (literalmente en el caso de alimentos), pues estos comportamientos religiosos son públicos, efectuados físicamente y sin ambigüedades (Sosis y Alcorta, 2003).

Sin ir más lejos, los códigos alimenticios que se practican sobre una base estacional (ej. Ramadán) sirven como un recordatorio constante de la pertenencia a una comunidad de fe transnacional. Al

mismo tiempo, estos hábitos gastro/religiosos delimitan y distinguen grupos leales o miembros de un grupo, de aquellos que no son parte de una comunidad, es decir, sirven para *construir alteridad* (Freidenreich, 2011).

En consecuencia, dentro de las diversas tradiciones religiosas musulmanas las interpretaciones de las reglas de comer *permitido* suelen ser múltiples, y aún contradictorias, dando como resultado unas ciertas "tecnologías del yo" con variaciones en las prácticas de alimentación, que pueden funcionar como un importante medio para distinguir a grupos diferentes dentro de la *Umma* Latinoamérica (Marranci, 2008).

De ahí que, se hace necesario explorar las conexiones y mediaciones de las comunidades religiosas transnacionales y su conexión con los mercados religiosos locales. Siendo para ello lo halal (Jallad, 2008) un concepto central (Nurdeng, 2009). Del cual se hace referencia a cualquier hecho o acción que está permitido usar o participar según los principios islámicos,[61] (Vernet, 2011). Encontrando análisis exhaustivos sobre leyes gastro/religiosas islámicas en las obras de Qaraḍāwī (1999), Regenstein (Regenstein, Chaudry, y Regenstein, 2003), y Hashim (Kamali, 2013).

Lo considerado "halal" posibilita un dinámico marco de prácticas que un musulmán buscará mantener dentro del espacio de su comunidad evitando lo que es "haram" o prohibido. Siendo estas clasificaciones una significativa pero cambiante definición de las normas de consumo de alimentos. En dicho marco referencial, el consumo religioso y el valor simbólico que se le atribuye a este se presenta contemporáneamente como un hecho que ha penetrado todas las áreas de las actividades humanas. Sin embargo, las razones de dicho consumo se diferencian entre individuos, lo que ha llevado a divergentes teorizaciones desde las que han apostado al estudio cultural del mercado, la identidad del consumidor, las ideologías del mercado de masa y las estrategias interpretativas del consumidor (Arnould & Thompson, 2005).

Por cierto, en las últimas dos décadas las mutaciones constantes de los mercados laborales, combinados con la compresión del tiempo y del espacio, han acelerado la propagación de nuevas prácticas religiosas transnacionales y la creciente demanda de nuevos accesorios religiosos. Esto se ve reflejado en los estudios que exploran cómo las diferentes religiones y sus sistemas de valores

61 Corán 2-162, 2-217, 4-157, 5-88, 6-117, 6-143 o 16-114.

indirectamente influyen sobre el comportamiento de consumo actual (Ger, 2005). Influyendo en el comportamiento de consumo en términos de géneros (Delener, 1994), poder adquisitivo, cognoscitivo y cuestiones de percepción. Particularmente, las obras de Essoo y Dibb (Delener, 1994; Essoo & Dibb, 2004; Highmore, 2008) revelaron que el consumo muestra significativas diferencias entre individuos devotos y practicantes casuales. También, mostró una tendencia de practicantes musulmanes versus otras expresiones religiosas, con un pragmatismo en su comportamiento de compra debido a una mayor reacción positiva a actividades publicitarias. Argumentando que estos tienden a ser más innovadores, y con una mayor aceptación a probar nuevos productos religiosos.

Intermediarios culturales en el mercado halal Latinoamericano

En efecto, el actual mercado halal condensaría una multitud de prácticas culturales y capitales simbólicos. Como a su vez, procesos identitarios y registros gastro/religiosos. Situados en procesos de certificación internacional halal consolidados por los mercados religiosos musulmanes. Particularmente, para el caso latinoamericano se sumarían actores gubernamentales que han ingresado en la esfera del mercado religioso halal. Viendo estos últimos una potencial salida a ciertos productos nacionales con una alta demanda en zonas del Magreb – Mashreq y Asia Pacifico. Volcándolos a potenciar sus productores nacionales, sean musulmanes o no, a inscribirse en los complejos mercados religiosos.

Por lo anterior, el estudio de los nuevos mercados religiosos transnacionales se fundaría en estudios comparados. De ahí que, se proponga examinar la utilidad conceptual de los "intermediario cultural" propuesto por Bourdieu como una vía de convergencia en dichas esferas interconectadas, explorando los planteamientos teóricos, nacidos de estos nuevos intermediarios culturales, en dinámicas concretas de los mercados halal en Brasil y Chile.

En términos teóricos la genealogía del intermediario cultural se entabla desde los enfoques de la interculturalidad y los estudios migratorios. Donde se buscó originariamente denominar a ciertos actores que ocupaban el rol de mediadores en espacios de interculturalidad. Ubicados estos en espacios entre dos o más realidades culturales distantes o conflictiva (Affaya, 2003; Goffman, 1970; Hargreaves, 1998; Pottier, 1993). Ejemplo de aquello, son las

múltiples obras de Thierry Fabre (1991a, 1991b) y Affaya (2003, p. 111) sobre el espacio mediterráneo.

En estos nuevos intermediarios culturales se exteriorizaría el despliegue de la amplificación y socialización, de ciertos modos de relación con bienes materiales y simbólicos legitimados (McFall, 2004; Bovone, 2005; Moor, 2008; Negus, 2002; Nixon y Crewe, 2004; Wright, 2005). Es más, Bourdieu ve en los intermediarios culturales un producto de las actuales transformaciones del mercado (Bourdieu, 2000, p. 349).

Entonces, cabe preguntar cómo desde la gestión halal, una relación legítima en el consumo delinearía "novedosos" estilos de vida; pesquisando las particulares ubicaciones de nuevas profesiones o la categoría de "expertos en" que los vincula intrínsecamente con el desarrollo de los medios masivos de comunicación y de las industrias culturales. De esta manera, es posible encontrar dentro de las declaraciones de principio de las certificadoras latinoamericanas, a estos nuevos intermediarios culturales, como ejemplo de lo anterior,

> A Central Islâmica de Alimentos Halal, é a parte operacional da FAMBRAS. Seu objetivo principal é garantir aos consumidores muçulmanos, no Brasil e no exterior, que os alimentos brasileiros certificados podem ser consumidos tranquilamente por serem 100% (…)É interessante observar que a Central não apenas tem o objetivo de assegurar a qualidade do alimento Halal, mas busca também: desenvolver o conceito halal no Brasil; garantir a qualidade halal (...); promover a integração da cadeia produtiva Halal; intensificar e aprofundar o relacionamento cultural e comercial entre o as indústrias brasileiras e os países islâmicos; fiscalizar e orientar toda a cadeia produtiva, (...) e um último objetivo de relevância significativa e que deve ser explorada pelas industrias brasileiras: contribuir para que o Brasil se torne o maior fornecedor de alimentos e produtos industrializados do mundo para o mercado muçulmano. (Seidler, 2012, p. 59).

En este sentido, los intermediarios culturales son un resultado directo de la difusión de la modernidad post-industrial, el aumento de las industrias culturales y la intensificación del área de servicios. Siendo estos nuevos intermediarios especializados productores, expertos administradores, gestores culturales o consejeros de innovadoras industrias culturales. Posicionándose, paralelamente en las redes sociales, el mercado del diseño, la moda y la publicidad (Terranova, 2000, p. 38). A saber, estas características han sido frecuentemente desplegadas por los mercados halal brasileños, por ejemplo

> (...) para Ali Ahmed Saifi, filho do presidente da CDIAL e atual gerente do Departamento de Inspeção e Certificação Halal, a função

> da organização é pesquisar junto aos países compradores quais são seus "requisitos de adequação" e formalizá-los junto as agroindústrias. Todos os abatedores de frango halal no Brasil, cerca de 600 pessoas, são funcionários da CDIAL, e cerca de 80% são solicitantes de refúgio. Para Saifi filho, essa característica é bastante saudável para o desenvolvimento da indústria nacional, "pois cai bem aos olhos dos compradores adquirir frangos de um país que trata tão bem seus irmãos de fé. (Silva, 2013, p. 153).

Visibilizando, sus rasgos sobresalientes en el despliegue constante de la "novedad" que los coloca en una posición social particular. Siendo características de su labor la constante incertidumbre, la invariable performatividad y/o la contingencia. En suma, un espacio de suspensión de la clásica división entre estudios económicos y cultura material (Du Gay y Pryke, 2002, p. 76).

Sin ir más lejos, dicha performatividad es claramente visible en las diversas secciones de *Quienes Somos* en la enorme variedad de sitios web de certificación halal, en Latinoamérica. Estos nuevos intermediarios culturales *halal* vendrían a anudar la proliferación de objetos culturales, redes sociales, ofertas de consumo, y la necesidad de guías para el uso legítimo de este exceso de oferta/información (Negus, 2002, p. 504).

A través de su labor de difusión, estos mercados generan una pluralización de los estilos de vida disponibles, es decir, una estetización permanente de la vida cotidiana, proceso por el cual, se consolidaría una legitimada circulación de cultura material nacida de los mercados religiosos. Evitando un énfasis sólo en el área del consumo, dado que el consumo por sí mismo carece de una adecuada contextualización histórica de los diversos procesos de modernidad/modernización. Por ende, sería posible articular una relación entre la efectividad de estos nuevos expertos y las dinámicas de integración a los mercados latinoamericanos, al espectro global (Featherstone, 2007, p. 34).

En efecto, si posicionamos a los intermediarios culturales en el mercado halal latinoamericano, vemos que se presentan como agentes claves para la coordinación y sistematización de actividades sociales/económicas. Siendo profesionales que dilucidan la gestión de políticas que persiguen la articulación entre el ámbito privado (ej. Mezquitas y sus comunidades) con lo público (ej. organizaciones gubernamentales), asistiendo entre ambas esferas. Singular, es el caso de Brasil que ha logrado materializar las acreditaciones de organismos islámicos internacionales,

> (...) há instituições islâmicas que averiguam as etapas de abate dos animais, tais como o Centro Islâmico de São Bernardo do Campo, Centro Islâmico do Brasil e CIBAL HALAL que, no Brasil, atuam juntamente com a FAMBRAS. São instituições com credibilidade em órgãos islâmicos internacionais, como a Liga Árabe e a Organização da Conferência Islâmica (OCI), e que procuram garantir a boa procedência dos produtos brasileiros dentro no mercado islâmico. A partir do reconhecimento dessas instituições, as industrias brasileiras podem exportar seus produtos e então ter acesso a uma fatia do mercado halal, (…) a CIBAL Halal anseia em "contribuir para que o Brasil se torne o maior fornecedor de alimentos e produtos industrializados halal no mundo. (Magior, 2015, p. 76).

Adicionalmente, posicionar a los intermediarios culturales entre las esferas público/privada colaboraría a interrelacionar la intensificación de los mercados globales, y la integración regional latinoamericana. Considerando que, las convivencias entre ambas esferas multiplican las instancias de cercanía y conflicto intercultural, incluso al interior de las comunidades musulmanas. Puesto que, la creciente demanda de nuevos mercados religiosos, ha ocasionado la generación de nuevas políticas públicas de regulación y promoción cultural por parte de los gobiernos. Como se ha podido pesquisar tanto en México, Brasil y Chile. Concretamente, para el caso chileno las promociones de políticas públicas han sido ejecutadas por la agencia gubernamental ProChile. Que ya en el 2009 promovió un proyecto de unos $143.122.- dólares teniendo como objetivo "fortalecer las alianzas con los gremios, el Gobierno y el Centro Islámico, y al mismo tiempo contar con todos los antecedentes para el mejor desempeño del nodo" (Corporación de Fomento de la Producción y Asesorias e Inmobiliaria Santa Ana S., 2009, p. 4).

En este sentido, resulta clave las reflexiones de Yúdice (Yúdice y Ventureira, 2002, p. 74) en torno al intermediario cultural, quien interpela a este en la esfera transnacional/global y privado/público posicionándolo dentro la creciente gubernamentalidad (Foucault, Senellart, Ewald, Fontana, y Pons, 2014, p. 136).

Esta "reprivatización" generada por los intermediarios culturales, estaría orientada por los parámetros económicos, en los cuales se desplaza. Expresados por cálculos en la generación de nuevos capitales culturales, sus costos/beneficios y gestión de inversiones. Que explícitamente enfatizarían al esclarecer los estrechos vínculos entre la economía, la cultura y el consumo. Considerando que, en el tráfico de mercancías los "expertos" serían

los con suficientes "conocimientos" para posicionarse e interpretar el mercado actual. En palabras de Appadurai,

> (…) knowledge about commodities is itself increasingly commoditized. Such commoditization of knowledge regarding commodities is of course part of a larger problem of the political economy of culture itself (Collins 1979), in which expertise, credentialism, and high-brow aestheticism (Bourdieu 1984) all play different roles. Thus, though even in the simplest economies there is a complex traffic in things, it is only with increased social, technical, and conceptual differentiation that what we may call a traffic in criteria concerning things develops. That is, only in the latter situation does the buying and selling of expertise regarding the technical, social, or aesthetic appropriateness of commodities become widespread. (Appadurai, 2013, p. 54).

De ahí que es ineludible esclarecer las cadenas de producción en los espacios urbanos (Negus, 2002, p. 507), destacando el entrelazamiento de nuevas prácticas materiales involucradas en la promoción del consumo. Priorizando las cuestiones de agencia, negociación y poder (Moor, 2008, p. 409), apostando tanto tensionar las prácticas religiosas cotidianas, como los agentes religiosos del mercado y la producción misma de capitales culturales. Es decir, preguntarnos cómo se construye un valor legítimo, y cómo es posible de anudar variados actores. Todos los cuales, se involucran con dichos bienes, siendo afectados y afectando las orientaciones de otros (Maguire y Matthews, 2012, p. 554), hacia la adquisición de nuevos bienes, servicios, ideas y comportamientos, es decir, valores simbólicos y culturales legítimos (Garnham, 2005; Havens, Lotz, y Tinic, 2009; Maguire & Matthews, 2010).

Ciertamente, los nuevos intermediarios culturales se diferencian por sus afirmaciones explícitas sobre la experiencia profesional en el gusto, y el valor legítimo dentro de campos culturales específicos (Maguire y Matthews, 2012, p. 552). Siendo estos, un grupo no monolítico e incapaz de legitimar todos los bienes, servicios y prácticas particulares como les plazca (Cronin, 2004, p. 513). Ejemplos de lo anterior, son las persistentes discrepancias entre diferentes las esferas público/privada que terminarían por tensionar a los intermediarios culturales.

Es manifiesto, existe una densidad de condiciones posibles de desplegar para habilitar las posiciones de "expertos". Particularmente relevante al posicionar los intermediarios culturales latinoamericanos en los procesos de formación de capital cultural y legitimidad. Sin embargo, algunas de ellas serían condición de posibilidad de su legitimidad. En primer lugar, el contexto histórico y geopolítico desde

donde enuncia el *experto* (Blair, 2003); en segundo lugar, la experiencia personal que pueda agenciar (du Gay, Hall, Janes, Mackay, y Negus, 1997; Leslie & Reimer, 1999) y por último, la eficacia e impacto que pueda ejercer (McFall, 2004; Miller y Rose, 1997). En lo respectivo, a la importancia del estudio del contexto histórico/geopolítico este se deriva de la posición relativa en donde se encuentran comprendidos la elaboración de los capitales culturales y simbólicos. Concretamente, es esencial inscribir la posición social y las trayectorias biográficas o etnográfica de los intermediarios culturales. Con el objetivo de establecer las normas y dinámicas culturales del mercado deseado por estos. Lo que posibilitaría una mejor comprensión sobre su gestión de autoridad y credibilidad desplegada. E inscribiendo el *habitus* del intermediario, en las estructuras dominantes de valor legítimo, en su mercado nacional.

Al mismo tiempo, es significativo el estudio de las experiencias laborales, inscritas en la constante disputa por la producción de capitales culturales. Dado que, las experiencias en el campo de disputa entre "expertos", produce una mayor sofisticación en la reproducción de capital cultural legítimo. Por último, la pesquisa en torno al impacto, obedece a la real posición que tienen ciertos agentes, enmarcados en la continua disputa entre diversos intermediarios culturales. Una vez que, a mayor impacto, es también mayor la estabilidad de las influencias ejercidas.

En resumen, los intermediarios culturales desarrollan su especialidad al ser expertos en *leer el mercado* (Moor, 2008, p. 424), y comprender los potenciales capitales culturales legítimos. Sin embargo, dicha construcción de legitimidad variará, dependiendo los casos a estudiar. A consecuencia de que, la escala del impacto variará de acuerdo a los dispositivos utilizados en el campo simbólico. Teniendo en cuenta, la heterogénea utilización de marcas registradas, alianzas estratégicas, revistas especializadas, conferencias de expertos, etc.

En conclusión, podemos dar cuenta que desde los mercados "halal" latinoamericanos se expresa un fortalecimiento de *partners estratégicos* para la producción certificada de productos que cumplen con los estrictos requisitos halal. Atendiendo, a la esfera de legitimación de nuevos capitales simbólicos y monetarios. Por ejemplo,

> Em 2013, segundo a reportagem, representantes do governo sírio visitaram os abatedouros brasileiros certificados com selo halal e liberaram a importação. Em março deste ano, foi vez do Paquistão

> autorizar a compra de carne halal brasileira; um mês depois, foi a Malásia. Embora o setor de carnes halal esteja em pleno crescimento, há escassez de mão-de-obra. (Magior, 2015, p. 68).

Siendo entendida la certificación internacional "halal" como la consumación de la dimensión factual de los intermediarios culturales. Evidenciando, no sólo la aprobación de la inocuidad de los alimentos para consumo, sino una garantía implícita de calidad de los productos legitimados como bienes deseables (S. H. Hassan, Dann, Annuar, Kamal, y De Run, 2009; Hingley, Lindgreen, y Hingley, 2016).

En resumen, al examinar las alianzas estratégicas que las organizaciones certificadoras buscan (dado que, coinciden con los mercados objetivos, como Malasia, Indonesia o países del Golfo pérsico), la ventaja competitiva para las empresas nacionales y una demostración manifiesta de su rol como únicos intermediarios entre productores nacionales y mercados islámicos. Por esta razón, la certificación halal reconocida internacionalmente se concibe como atributo ineludible para la competitividad de las empresas latinoamericanas en el mercado global. Comprometiendo su experta posición entre los requisitos de entrada para los mercados musulmanes y mejoramiento de la comercialización. Por ende, los directivos de las certificadoras latinoamericanas, están consolidando su posición de legitimidad y buscando convertirse en líderes en el mercado halal.

Referencias

Affaya, M. N. (2003). La confianza y el cambio del paradigma migratorio. Revista CIDOB d'Afers Internacionals, (61/62), 101-116.

Anderson, E. N. (2014). Everyone eats: understanding food and culture (Second edition). New York: NYU Press.

Appadurai, A. (Ed.). (2013). The social life of things: commodities in cultural perspective (11. print). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Arnould, E. J., & Thompson, C. J. (2005). Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research. Journal of Consumer Research, 31(4), 868-882.

Aronsen Torp, J., Berggren, V., & Erlandsson, L.-K. (2013). Somali Women's Experiences of Cooking and Meals after Immigration to Sweden. Journal of Occupational Science, 20(2), 146-159.

Bardenstein, C. (2010). Beyond Univocal Baklava: Deconstructing Food-as-Ethnicity and the Ideology of Homeland in Diana Abu Jaber's The Language of Baklava. Journal of Arabic Literature, 41(1), 160-179.

Beech, M. H. (1978). The Hindu Hearth and Home. By Ravindra S. Khare. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
Bennet, G. S. (2010). Food identity preservation and traceability: safer grains. Boca Raton: CRC Press.
Bernstein, J. (2010). Food for thought: transnational contested identities and food practices of Russian-speaking Jewish migrants in Israel and Germany. Campus-Verl., Frankfurt am Main.
Blair, H. (2003). Winning and losing in flexible labour markets: The formation and operation of networks of interdependence in the UK film industry. Sociology, 37(4), 677-694.
Bourdieu, P. (2000). Distinction: a social critique of the judgement of taste (Reprint1984 ed.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Bourdieu, P. (2006). Poder, derecho y clases sociales. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Bovone, L. (2005). Fashionable Quarters in the Postindustrial City: The Ticinese of Milan. City and Community, 4(4), 359-380.
Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (Ed.). (2002). La cocina como patrimonio (in) tangible. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.
Corporación de Fomento de la Producción, y Asesorias e Inmobiliaria Santa Ana S. (2009). Certificación alimentaria Halal para mercados árabes (Línea de Apoyo al Extensionismo (Nodos) No. 2008-2053-Innova__Producion2008-2053). Santiago de Chile.
Cronin, A. M. (2004). Regimes of mediation: advertising practitioners as cultural intermediaries? Consumption Markets & Culture, 7(4), 349-369.
Delener, N. (1990). The Effects of Religious Factors on Perceived Risk in Durable Goods Purchase Decisions. Journal of Consumer Marketing, 7(3), 27-38.
Delener, N. (1994). Religious Contrasts in Consumer Decision Behaviour Patterns: Their Dimensions and Marketing Implications. European Journal of Marketing, 28(5), 36-53.
Douglas, P. M., & Mary Douglas. (2002). Implicit Meanings. Hoboken: Taylor and Francis.
du Gay, P., Hall, S., Janes, L., Mackay, H., & Negus, K. (1997). Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman (Culture, Media & Identities, Vol. 1)
Du Gay, P., & Pryke, M. (Eds.). (2002). Cultural economy: cultural analysis and commercial life. London ; Thousand Oaks, Calif: SAGE.

Durkheim, É. (2013). Las formas elementales de la vida religiosa el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
Duruz, J., & Khoo, G. C. (2015). Eating together: food, space, and identity in Malaysia and Singapore. Lanham: Rowman & Littlefield.
Essoo, N., & Dibb, S. (2004). Religious Influences on Shopping Behaviour: An Exploratory Study. Journal of Marketing Management, 20(7-8), 683-712.
Fabre, T. (1991a). Les intermédiaires culturels, vers une dialogique franco-algérienne. Hommes et Migrations, 1144(1), 27–34.
Fabre, T. (1991b). L'institut du monde arabe entre deux rives. Vingtième Siècle, revue d'histoire, 32(1), 75–80.
Featherstone, M. (2007). Consumer culture and postmodernism (2nd ed). Los Angeles: SAGE Publications.
Finch, M. L. (2010). Food, Taste, and American Religions. Religion Compass, 4(1), 39-50.
Fischler, C. (1988). Food, self and identity. Social Science Information, 27(2), 275-292.
Foucault, M., Senellart, M., Ewald, F., Fontana, A., y Pons, H. (2014). Seguridad, territorio, población: curso en el Collége de France (1977-1978). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
Freidenreich, D. M. (2011). Foreigners and their food: constructing otherness in Jewish, Christian, and Islamic law. Berkeley: University of California Press.
Garnham, N. (2005). A personal intellectual memoir. Media, Culture & Society, 27(4), 469-493.
Ger, G. (2005). Special Session Summary Religion and Consumption: the Profane Sacred. ACR North American Advances.
Ghandour, Z. B. (2013). Falafel King: Culinary Customs and National Narratives in Palestine (I). Feminist Legal Studies, 21(3), 281-301.
Goffman, E. (1970). Estigma: la identidad deteriodada. Buenos Aires: Amorrortu.
Gupta, M. D. (1997). "What is Indian about you?": A Gendered, Transnational Approach to Ethnicity. Gender & Society, 11(5), 572-596.
Hargreaves, A. G. (1998). The Beurgeoisie: mediation or mirage? Journal of European Studies, 28(109-110), 089-102.
Hart, S., & Young, R. A. (2014). Contemporary Latin American Cultural Studies. Florence: Taylor and Francis.

Hassan, M. K., & Lewis, M. K. (2015). Handbook on Islam and Economic Life. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
Hassan, S. H., Dann, S., Annuar, K., Kamal, M., & De Run, E. C. (2009). Influence of the Halal Certification Mark in Food Product Advertisements in Malaysia. The New Cultures of Food: Marketing Opportunities from Ethnic, Religious and Cultural Diversity, 243.
Havens, T., Lotz, A. D., & Tinic, S. (2009). Critical media industry studies: A research approach. Communication, Culture & Critique, 2(2), 234-253.
Highmore, B. (2008). Alimentary Agents: Food, Cultural Theory and Multiculturalism. Journal of Intercultural Studies, 29(4), 381-398.
Hingley, M. K., Lindgreen, A., & Hingley, M. K. (2016). The new cultures of food: marketing opportunities from ethnic, religious and cultural diversity.
Jallad, N. A. (2008). The concepts of al-halal and al-haram in the Arab-Muslim culture : a translational and lexicographical study. Language design : journal of theoretical and experimental linguistics, 10, 77-86.
Kamali, M. H. (2013). The parameters of ḥalāl and ḥarām in Shari'ah and the ḥalāl industry. International Institute of Islamic Thought.
Kraemer, D. C. (2009). Jewish eating and identity throughout the ages. New York, NY Routledge.
Kymlicka, W. (2013). Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press.
LeBesco, K., & Naccarato, P. (Eds.). (2008). Edible ideologies: representing food and meaning. Albany: State University of New York Press.
Leslie, D., & Reimer, S. (1999). Spatializing commodity chains. Progress in Human geography, 23(3), 401-420.
Magior, N. R. F. [UNESP. (2015). Indústria frigorífica halal no Brasil, mão-de-obra islamita e estado de exceção (Bacharelado Geografia). Universidade Estadual Paulista, Brasil.
Maguire, J. S., & Matthews, J. (2010). Cultural intermediaries and the media. Sociology Compass, 4(7), 405-416.
Maguire, J. S., & Matthews, J. (2012). Are we all cultural intermediaries now? An introduction to cultural intermediaries in context. European Journal of Cultural Studies, 15(5), 551-562.
Marranci, G. (2008). The anthropology of Islam. Oxford ; New York: Berg.
McFall, L. (2004). Advertising: a cultural economy. London: SAGE.

Miller, P., & Rose, N. (1997). Mobilizing the consumer: Assembling the subject of consumption. Theory, Culture & Society, 14(1), 1-36.
Moor, L. (2008). Branding Consultants as Cultural Intermediaries. The Sociological Review, 56(3), 408-428.
Negus, K. (2002). The work of cultural intermediaries and the enduring distance between production and consumption. Cultural Studies, 16(4), 501-515.
Nesse, R. M. (Ed.). (2001). Evolution and the capacity for commitment. New York: Russell Sage Foundation.
Nixon, S., & Crewe, B. (2004). Pleasure at work? Gender, consumption and work-based identities in the creative industries. Consumption Markets & Culture, 7(2), 129-147.
Nurdeng, D. (2009). Lawful and unlawful foods in Islamic law focus on Islamic medical and ethical aspects. International Food Research Journal, 16, 469-478.
Pottier, C. (1993). La « fabrication » sociale de médiateurs culturels : le cas de jeunes filles d'origine maghrébine. Revue européenne de migrations internationales, 9(3), 177-191.
Qaraḍāwī, Y. (1999). The lawful and the prohibited in Islam =: al-Halal wal-haram fil Islam. Indianapolis, IN, USA: American Trust Publications.
Ranta, R., & Mendel, Y. (2014). Consuming Palestine: Palestine and Palestinians in Israeli food culture. Ethnicities, 14(3), 412-435.
Regenstein, J. M., Chaudry, M. M., & Regenstein, C. E. (2003). The Kosher and Halal Food Laws. Comprehensive Reviews in Food Science and Food Safety, 2(3), 111-127.
Schneider, H., Krieger, J., & Bayraktar, A. (2011). The Impact of Intrinsic Religiosity on Consumers' Ethical Beliefs: Does It Depend on the Type of Religion? A Comparison of Christian and Moslem Consumers in Germany and Turkey. Journal of Business Ethics, 102(2), 319-332.
Sebastia, B. (2017). Eating traditional food: politics, identity and practices.
Seidler, P. de P. B. (2012, julio 5). Exportações brasileiras de carne bovina para o mundo muçulmano do Oriente Médio e Norte da África: perfil das transações comerciais e principais características do campo organizacional.
Silva, A. R. de C. (2013, julio 5). Imigrantes afro-islâmicos na indústria avícola halal brasileira (text). Universidade de São Paulo.

Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews, 12(6), 264-274. https://doi.org/10.1002/evan.10120
Taylor, C., Gutmann, A., & Taylor, C. (1994). Multiculturalism: examining the politics of recognition. Princeton, N.J: Princeton University Press.
Terranova, T. (2000). Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy.
Vernet, J. (. (2011). El Corán. Barcelona: Austral.
Wright, D. (2005). Mediating production and consumption: cultural capital and 'cultural workers'. The British Journal of Sociology, 56(1), 105-121.
Yúdice, G., & Ventureira, G. (2002). El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global (1. ed). Barcelona: Gedisa.

Más allá de la secularización: reflexión sobre la religiosidad en la era digital

Rafael Ruiz Andrés[62]

Herederos de una tradición y de una cosmovisión que nos precede, asumimos que ciertos términos habituales en nuestro bagaje cultural han tenido un significado inveterado a lo largo de la historia, una esencia inmutable básica. Sin embargo, no podemos ignorar que el cambio constituye una de las variables fundamentales para comprender nuestro desarrollo histórico. Y esto sucede con el concepto 'religión(es)' y, muy especialmente lo religioso bajo condiciones de 'secularización'; dos etiquetas 'religioso' y 'secularización' que pueden contaminar profundamente nuestra percepción en la aplicación del estudio de Ciencias de las Religiones a los fenómenos contemporáneos (Talal Asad, 2003). Como subrayaba el destacado sociólogo Joan Estruch (1996): "La afirmación tajante de la secularización sirve de cortina de humo para ignorar la emergencia de nuevas manifestaciones de lo religioso" (p. 275).

Frente a estas esencias inmutables de 'lo secular' o 'lo religioso', M. Gauchet (2007) nos recuerda que "Sagrado designa una experiencia fundamental en el orden de las religiones que consiste en la conjugación tangible de lo visible y de lo invisible, de este mundo y del más allá" (p.33). Las religiones se presentan en esta definición como *religatio* entre dos órdenes concretos de realidad. De tal modo, la vivencia humana de ese tiempo y ese espacio, es decir, cómo se experimenta la dimensión espacio-temporal, no puede ser un hecho independiente a la vivencia de lo religioso y a sus reconfiguraciones (Hervieu-Léger, 2005).

En el presente artículo se realizarán tres esquemáticas presentaciones de la cambiante percepción en Europa occidental sobre lo religioso. ¿El objetivo? Reflexionar sobre qué vivencia de lo sagrado responde a cada modelo de estructuración espaciotemporal culminar con una reflexión en profundidad sobre las implicaciones de la religiosidad en una era secular, coincidente con el desarrollo imparable de la era digital y que nos invita a cuestionar nuestra aproximación 'convencional' al hecho religioso.

62 Beneficiario de ayuda FPU-MEC (Ministerio de Educación y Ciencia). Referencia FPU14/05460, dentro del periodo de la cual se ha realizado este capítulo. Instituto Universitario Ciencias de las Religiones. Universidad Complutense de Madrid

Primera escena: espacio, tiempo y memoria

Continuando el análisis que Marcel Gauchet (2007) realiza sobre la obra clásica de K. Jaspers, con la entrada en la escena mundial de las religiones axiales (VI y V a.C), se produce una modificación profunda, una ruptura esencial de la percepción espaciotemporal. En palabras de F. Lenoir (2005):

> En el seno de la edad axial, entre los siglos VI y V a.C. […] En todo este periodo que abarca hasta el nacimiento del Islam, se caracteriza por el empuje del individualismo […] del universalismo […] y la insistencia sobre el amor, la misericordia y la compasión. (p.282)

El ideal de salvación individual favoreció una visión alternativa del mundo, considerado con un mayor desdén frente a las promesas de un "más allá" que superaba y perfeccionaba la realidad existente. Sobre esta doble consideración, lo mundano (profano) y lo sagrado, se establece un binomio que ha sido esencial para nuestra aprehensión del fenómeno religioso, un binomio canonizado en el ámbito académico por Mircea Eliade en su obra *Lo sagrado y lo profano* y del que participarían una infinitud de manifestaciones religiosas. Para el pensador rumano: "Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades 'naturales' […] la manifestación de algo 'completamente diferente' […] en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'". (p. 4)

Desde este orden de realidad, expresado de modo singular con las denominadas religiones axiales, se extiende una reconsideración de la vivencia humana espacio-temporal caracterizada por la diferenciación entre lo sagrado y lo profano. Emergieron a lo largo del desarrollo histórico, y desde esta premisa, espacios sagrados, apartados, espacios en los que no accedía la jurisdicción civil, con fuero propio, con un derecho especial que en última instancia era el de Dios mismo. Se pobló Europa de iglesias, monasterios, catedrales, símbolos anticipatorios de una Jerusalén celeste plasmados en una Europa-civilización parroquial que en cierta medida ha sobrevivido hasta el siglo XX (Pereda, Urbina y De Prada, 1983). Paralelamente, frente al transcurso de la cotidianeidad (*Chrónos*), se experimentan tiempos especialmente propicios para lo sagrado (*Kairós*): tiempos litúrgicos, tiempos de conversión, misiones internas y externas, cuaresmas siempre por realizar.

Este modelo de tensión entre lo contemplativo y lo activo (Arendt, 2012, p.40), lo eclesiástico y lo civil, fue 'canonizado'

históricamente en el caso de la Europa Occidental durante el medievo y entró en una crisis progresiva con el alba de la modernidad.

Segunda escena: secularización, aceleración… modernidad

La aceleración histórica de los tiempos modernos ha llevado aparejada en infinitud de discursos teóricos el término 'secularización'. Secularización deriva de *saeculum* (Monod, 2015) y, curiosamente, tiene una doble acepción, tanto espacial, "este mundo", como temporal, "cien años", privilegiando el *Chrónos* sobre el *Kairós*. Sin duda, uno de los pensadores que más clarividentemente observó la profunda vinculación entre modernidad, secularización y aceleración fue el historiador R. Koselleck (2003), cuyas reflexiones guiarán este apartado.

Con la modernidad se sitúa a la racionalidad técnica e instrumental en el centro del proyecto social (Taylor, 2014). Lo 'moderno' precipitó una serie acelerada de cambios durante los siglos posteriores: aceleración de los espacios (acercamiento), la sucesión de las distintas globalizaciones; pero también aceleración de los tiempos, cambios continuos en lapsos cada vez más exiguos de años, la sensación de aceleración vertiginosa del *tempo* histórico. El tiempo marcaba en buena medida el espacio histórico y esta nueva vivencia del tiempo-espacio lleva asociada la profunda percepción de una nueva etapa, la modernidad, lo moderno. Como muestra de este nuevo modo de posicionarse en la historia, el empresario Siemens declaraba en 1886 que la

> Ley [histórica], claramente reconocible, es la de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de siglos, y que al comienzo de nuestra época necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros [...]. (en Koselleck, 2003, p. 39)

La aceleración y la continua sensación de progreso promovieron paralelamente la visión del pasado como una época a superar, frailuna y oscura. Como reflexiona Foucault (1999) sobre el texto de Kant sobre la Ilustración, la modernidad se caracteriza, en consecuencia, por la consciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradición, sentimiento de la novedad. O en palabras de Paul Ricoeur (2009): "La creencia en tiempos nuevos ha contribuido a restringir el espacio de experiencia, e incluso a arrojar el pasado a las tinieblas del olvido ¡el oscurantismo medieval! ¨ (p. 951). El pasado se aleja y se desdibuja, subsumido en las sombras de las que participaba, mientras que el presente se convierte en plataforma de un futuro

mejor (Gaytán, 2010); una tierra nueva, un tiempo nuevo como dice el Apocalipsis, pero no una tierra nueva traída por ningún Dios, sino nuestra tierra renovada, un nuevo mundo racional, técnico y esencialmente humano (Delumeau, 2000).

La modernidad acelerada llevaría como consecuencia programática el 'fin de la religión', "Un fenómeno muy preciso: el fin del papel de estructuración del espacio social que el principio de dependencia [de lo religioso] cumplió en el conjunto de las sociedades conocidas hasta la nuestra" (Gauchet, 2005, p. 232). Las altas chimeneas de las industrias ocupaban, de este modo, el espacio de los campanarios; los ritmos de producción marcaban con su propio marchamo el devenir de un tiempo, anteriormente señalado a toque de campana y a ritmo litúrgico. Y a través de un elenco de intelectuales -con Weber y Durkheim a la cabeza- se fue elaborando el corpus teórico que trataba de comprender el profundo cambio de lo religioso en la nueva ciudad industrial cuyo eje es ocupado por la máquina, escenario magistralmente descrito por Dickens en su novela *Tiempos Difíciles* (2004):

> La máquina refrena su marcha, palpita débilmente, como un pulso enfermo, al fin se para. Suena de nuevo la campana; se apagan las luces, el calor se dispensa, y las sombras de la noche envuelven los sólidos y severos edificios, destacándose sus largas chimeneas como rivales de la Torre de Babel (p.86).

No resulta extraño que ante esta vivencia del espacio y del tiempo de la ciudad industrial, los sociólogos, filósofos y estudiosos del siglo XIX contemplaran cómo la religión estaba abocada a subsumirse en la vorágine acelerada de la modernidad y desaparecer como el humo en el cielo de las urbes vertebradas por las fábricas.

Tercera escena: religiosidad en la era digital y secular

En cierta medida, la secularización ha sido percibida como descomposición de 'la religión' a la luz del estudio de los parámetros religiosos dentro del concepto de Cristiandad: asistencia a oficios religiosos, autodefinición católica…etc. Sin embargo, con el ocaso del siglo XX se han efectuado dos cambios fundamentales que necesariamente debieran influir en la propia vivencia de lo religioso y en el rastreo de ésta experiencia por parte de los investigadores (Beck, 2009).

Por un lado, los avances tecnológicos -condensados en la expresión de lo "digital"- y las cibertecnologías no son sólo utilizados como medios técnicos que sirven para cubrir una finalidad, sino como

generadores de un nuevo medio, un nuevo hábitat en el que desenvolverse. Como afirma Manuel Castells (1997), "En la era de la tecnología se produce una venganza del espacio sobre el tiempo de la modernidad: es ahora el espacio digital el que marca lo temporal" (p. 539).

Paralelamente, en segundo lugar y como ha estudiado el sociólogo Ronald Inglehart (2001), en torno a los años 70-80 del siglo XX se ha dado una vuelta de tuerca más a la modernidad. Aunque filosóficamente es un concepto complicado, sociológicamente esta vuelta de tuerca definida como posmodernidad se refleja en el centramiento humano en la perspectiva de la autoexpresión individual. Inglehart utiliza el parámetro de cuánto valora una sociedad las cuestiones de realización personal y bienestar individual como muestra de la existencia de unos valores postmaterialistas y posmodernos frente a unos valores modernos centrados en la excelencia de la cualificación, la productividad y la tecnificación. De tal manera, "La regla absoluta para cada uno de nosotros consiste en 'encontrar el propio camino'" (Hervieu-Léger, 2005, pp. 229-230).

La combinación entre la era del individualismo subjetivista con la dimensión global que nos facilita lo tecnológico y lo cibernético ha generado, en cuanto al espacio y al tiempo, un individuo constantemente conectado e interactuando con la totalidad del globo. En este marco, el espacio se fragua en la combinación entre lo "glocal" y lo digital; el tiempo es un ahora cada vez más inmediato que nos abre a una suerte de eterno presente (Alonso, 2010).

Sin embargo, las consecuencias en la experiencia de lo religioso son complejas y multicausales. El giro posmoderno presentado, con su relativización de la racionalidad y de la productividad, puede convertirse en un nuevo marco que favorezca la apertura de nuevos cauces entre la modernidad digital y lo religioso (Poveda, 2014, p. 58). Y es que, en definitiva, este mundo digital se muestra como un cajón desastre donde todo cabe, incluso lo religioso; la era de la cibertecnología se presenta con una apariencia mucho más flexible e inclusiva para el fenómeno religioso que la modernidad *fordista* industrial. Además, al ubicarse el eje de constitución social en el individuo, se brinda un nuevo espacio a la cuestión del sentido, en el que las tradiciones religiosas poseen una reflexión dilatada en la historia (Habermas, 1990). Dos interrogantes emergen de esta reflexión: 1) ¿Significa que la vivencia "clásica" de lo sagrado/profano se revestirán con el disfraz de lo tecnológico? 2) ¿Se podría rastrear

incluso un cambio profundo e irrupción de novedades en la vivencia de lo religioso favorecido por una nueva manera de ser, la digital?

En cuanto a la primera cuestión, es decir la continuación de las convenciones religiosas hasta ahora mantenidas en formas digitales, la historia no funciona eliminando radicalmente lo anterior, sino que existen dinámicas de readaptación y de hibridación (Poveda, 2014). El proceso presentado se ve alentado por la propia naturaleza *tecnocultural* de las tecnologías de la comunicación y de la información, las cuales se presentan esencialmente como híbridas, en las que todo puede encontrar su espacio (Davis, 1998). Y, de este modo, vemos cómo el clásico binomio de Eliade entre sagrado/profano se transmite también a lo digital. Las posibilidades múltiples que brinda la configuración, por ejemplo, los diseños de las páginas web, favorecen el vuelco sobre la red de arquetipos e imágenes vinculadas tradicionalmente a lo religioso. Páginas web en la que los cantos de los monjes sirven para invitar al recogimiento E iniciativas como capillas virtuales donde se pueden encender velas o adorar a la Hostia en un clima de contemplación (Sbardelotto, 2014) son la expresión de esta readaptación de las religiosidades a un nuevo medio digital (véase, entre otros muchos ejemplos, http://www.parroquiasanagustinmendoza.com/40298 01647).

Pero no sólo se produce una adaptación de lo sagrado-profano a lo digital, sino que la nueva mirada digital mediatiza nuestra percepción de lo religioso, es decir, que también se pueden contemplar cambios relacionados con las propias condiciones de religiosidad. Esta afirmación coincide plenamente con la aseveración de Castells (1997, p. 88) cuando señala que la gran diferencia de la revolución de la tecnología de la información es que por primera vez se conciben explícitamente como tecnologías para actuar *sobre* la información. Como ejemplo tenemos la famosa aplicación *Pokémon Go*, que ha convertido a la catedral de La Almudena de Madrid en un gimnasio *Pokémon*. La interpretación de un espacio religioso –una catedral- se ve transformada por una aplicación. En una declaración al diario *El País*, uno de los usuarios de la aplicación declara que *Pokémon* ha conseguido lo que nunca logró su abuela: "Entrar en la iglesia" (Guzmán, 2016). No sólo lo sagrado se relee en lo digital, sino que lo digital influye en cómo descodificamos lo convencionalmente considerado como sagrado.

La doble relación entre lo sagrado y lo digital, como se ha señalado, está modificando nuestra percepción de los conceptos

ligados a la tradición religiosa. Esta metamorfosis de lo religioso en lo digital podemos rastrearla en tres niveles; tres escalas a través de estratos de implicaciones cada vez más profundas de descodificación de lo religioso en lo digital.

Existe un primer nivel en el que se produce una simple transformación por analogía, lo simplemente sustituido por paralelismo. La Biblia o el Corán son transformados en un texto digital. Para favorecer su divulgación, se populariza en las religiones del libro el formato digital con la consiguiente sustitución del soporte material, que ha sido utilizado por las generaciones como medio de transmisión del mensaje religioso. Siguiendo la misma senda, se generan aplicaciones como *Eprex Liturgia* o *Palabra y Vida*, las cuales permiten el acceso a los textos religiosos de cada día. En este bloque de sustitución por analogía, podríamos encuadrar aquellos espacios en los que lo digital mediatiza la relación religiosa, pero sin tener porqué cambiar su contenido sustancial. Sacerdotes y especialistas de lo religioso pueden realizar sus reflexiones religiosas convertidos en *youtubers*[63] o aplicaciones como *Confesor Go*, que permiten contactar urgentemente con el confesor más cercano. Se realiza un uso de lo digital como medio más que como un nuevo hábitat.

En un segundo nivel, podemos contemplar como palabras típicas del vocabulario religioso se ven transformadas por la mediación de lo digital. Actualmente se generan a diario y por medio de la red comunidades religiosas cuya única unión, en la mayoría de los casos, es el medio digital, convertido en una plataforma de comunión entre los miembros de las religiones. *Rezando voy* es una aplicación de la Compañía de Jesús que permite descargar la oración diaria con las consiguientes reflexiones.[64] Según muestra un diario local de Valladolid (Amo, 2016), esta plataforma constituye una comunidad de orantes formada por 350 000 descargas diarias de 150 países. En el caso islámico, nos encontramos con *Islam Crew*, un espacio creado por el joven español Nader a raíz de los atentados de 2015 de París y que ha generado con sus comentarios y reacciones una suerte de comunidad por la paz por medio de las redes sociales; una manera de visibilizar por medio de la red al importante sector de la población musulmana que se sitúa en contra de la violencia. En definitiva, en esta nueva constitución de la comunidad en medio de un entorno digital podemos observar variaciones significativas de la

63 Véase el caso de SM Dani, http://smdani.com
64 hhttp://rezandovoy.org/

concepción de estructura religiosa. Si la parroquia, entre otras funciones, cumplía la labor de ser la institución encargada de la gestión de los tiempos, espacios y personas sagradas, ahora contemplamos la irrupción de toda una serie de comunidades que surgen mediatizadas por el fenómeno digital: instantáneas, mucho más opcionales, con un sentido más horizontal y más marcadas por la fugacidad. Y, de este modo, el Papa con su cuenta de twitter *Pontifex* aparece como un *twittero* más (sometido a las normas de popularidad de la aplicación concreta). Todos estos cambios favorecen la adaptación de lo religioso a la concepción social horizontal que potencian los medios digitales. Como señala Byung-Chul Han (2014):

> El medio digital liquida toda clase sacerdotal. La desmediatización general pone fin a la época de la representación. Hoy cada uno quiere estar presente él mismo y presentar su opinión sin ningún intermediario. La representación cede paso a la presencia, o a la copresentación. (pp. 34-35)

En un tercer nivel, más profundo, rastreamos cómo la propia vivencia digital puede ser experimentada como una conexión con la misma divinidad. Las comentadas adoraciones eucarísticas vía digital pueden suponer un ejemplo claro. Sin embargo, existe una religiosidad concreta, el *Psytrance*, cuya base es la conexión con una experiencia extática lograda por medio de macrofestivales, en los que la música digital, las sustancias tóxicas y los espectáculos de luz y color brindados por las nuevas tecnologías se convierten en una suerte de sacramento de unión con lo sagrado (Bozano, 2016). La máquina se convierte en la apertura a este nuevo mundo, como sucede en la Iglesia Hillsong, una iglesia cristiana que reúne cada domingo a miles de fieles, concentrados en celebraciones en las que lo digital posee un lugar central para la creación de una atmósfera propicia para en encuentro con lo sagrado.

El último punto comentado conecta de pleno con una última cuestión: la posibilidad de conversión de lo digital en religioso. Las narrativas del eterno aumento del progreso y de la *deificación* de la técnica, herencias de la modernidad, encuentran en el mundo digital un amplio espectro de generación mítica (Davis, 1998). Y es que, al invadir prácticamente todos los aspectos de la vida ordinaria, esta relación mítica con la digitalidad puede variar profundamente en los distintos individuos; desde la confianza ciega en que nuestra memoria y recursos quedan almacenados en lo digital hasta el transhumanismo que aspira a la constitución del *Homo-Cyber*, en el que lo cibernético pasa de ser un hábitat para convertirse en un verdadero "bios" (con

las consecuencias que puede tener en la constitución del biopoder foucaultiano) y que ha sido analizado en la popular obra *Homo Deus* (Noah Harari, 2016) o con el término *cyber-religions* dentro del estudio de las *hyper-real religions* (Possamai y Lee, 2011). Entre estas realidades, encontramos a una multitud de adolescentes que quedan absorbidos en las narrativas de *League of Legends*, haciendo suyo el relato mítico expresado tras las pantallas y engrosando una comunidad que alcanzó la cifra de 64 millones de jugadores en 2014 (Fernández, 2014).

Nos hallamos ante un nuevo tiempo, que ya no es el tiempo litúrgico que impregnaba la vida de los pueblos de Europa; pero tampoco el presente de las utopías terrenas de la modernidad, sino la inmediatez posmoderna y digital que favorece la experiencia extática desde el sentimiento y la afectividad. Se trata también de un nuevo espacio, lo digital, que permite la sensación de perfección y de infinitud de posibilidades frente a lo real: las velas que se encienden en la iglesia se consumen, las de las capillas virtuales no. En definitiva, nos encontramos ante una nueva condición que crea y recrea lo religioso. Paradójicamente estas características de la religión en los medios digitales nos recogen buena parte de la vivencia religiosa posmoderna actual, retroalimentándose mutuamente. El sociólogo José María Mardones (2005), hablando de la religión en la posmodernidad, señala sus rasgos fundamentales "Individualidad, la subjetividad y emocionalidad de los individuos"; "El eclecticismo de las tradiciones y cultos"; "Una pertenencia institucional flexible e incluso difusa"; "Un pragmatismo en el modo de considerar la salvación, tendente a unos efectos palpables por el individuo en el aquí y ahora" y, por último, "Una conciencia de determinados problemas de nuestro mundo y sociedad, desde la ecología hasta las cuestiones nacionales, sociales o científicas" (pp.47-48).

El elenco reseñado de lo religioso y lo posmoderno está en una clara sintonía con las implicaciones del mundo digital: lo global y lo digital retroalimentan el eclecticismo en los cultos y las tradiciones, el pragmatismo de lo tecnológico se liga a un pragmatismo a la hora de concebir lo religioso y la flexibilidad de las redes condiciona la propia percepción de la comunidad religiosa.

Mientras se efectúa este cambio en las coordenadas, el análisis de lo religioso en la prensa cotidiana continúa anclado en parámetros invariables como la asistencia a los oficios religiosos. Sin embargo "La decadencia de la religión en la esfera individual […] no implica

necesariamente la caída de la religiosidad (creencia en Dios, experiencia religiosa, etc.)" (Pérez-Agote, 2010, p. 316). Entre estas dos realidades, creencia en Dios y práctica religiosa, existe todo un espacio diferencial en el que tanto la 'descomposición de lo religioso' como su recomposición son factores clave para continuar reflexionando sobre la religiosidad más allá de la era secular y en el contexto digital.

Referencias

Alonso, L.E. (2005). La era del consumo. Madrid: Siglo XXI.

Amo, L. (3 de marzo de 2016). "Rezandovoy" suma 350.000 descargas de oraciones diarias. Diario de Valladolid. Recuperado de Recuperado de Recuperado de http://www.eldiadevalladolid.com/noticia/Z3ADD3C01-C237-1ADA-893EB2D12A7ABB92/20160303/rezandovoy/suma/350000/descargas/oraciones/diarias

Arendt, H. (2012). La condición humana. Paidós: Barcelona.

Asad, T. (2003). Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press.

Beck, U. (2009). El Dios personal. La individualización de la religión y el "espíritu del cosmopolitismo". Barcelona: Paidós.

Bozano, J.I. (2016). Espiritualidad holística y tecnochamanismo: la centralidad del uso de psicoactivos en el movimiento global "psytrance". Religión, espiritualidad y animalidad. Simposio llevado a cabo en el II Congreso de Antropólogos Iberoamericanos en Red (AIBR), Barcelona.

Castells, M. (1997). La era de la información. Vol. I. La sociedad Red. Madrid: Alianza Editorial.

Davis, E. (1998). Techgnosis. myth, magic and mysticism in the age of information. London: Serpent's Tail.

Delumeau, J. (2000). Historia del paraíso, Vol. 3: ¿Qué queda del paraíso? Madrid: Taurus.

Dickens, C. (2004). Tiempos difíciles. Recuperado de https://goo.gl/bkNEDZ

Fernández, A. (24 de octubre de 2014). Cómo League of Legends puede convertirse en una droga. TecnoSlave. Recuperado de https://goo.gl/Lmb7Fi

Ferry, L., y Gauchet, M. (2007). Lo religioso después de la religión. Barcelona: Anthropos.

Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? Barcelona: Paidós, 1999.

Gauchet, M. (2005). El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión. Madrid: Trotta.

Gaytán, F. (2010). La incierta mirada hacia lo sagrado sociedad moderna, individuo y religión. En D. Gutiérrez (Ed.). Religiosidades y creencias contemporáneas. México: El Colegio Mexiquense.
Guzmán, J. (16 julio de 2016). Profanación en nombre de los Pokémon. El País.
Recuperado de https://goo.gl/DPN6LV
Habermas, J. (1990). Pensamiento Postmetafísico. Madrid: Taurus.
Han, B.C. (2014). En el enjambre. Barcelona: Herder.
Hervieu-Léger, D. (2005). La religión hilo de memoria. Barcelona: Herder.
Koselleck, R. (2003). Aceleración, prognosis y secularización. Valencia: Pre-textos.
Mardones, J.M. (2005). ¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y Postsecularización. México: Cuadernos de fe y cultura.
Monod, J.C. (2015). La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg. Buenos Aires: Amorrortu.
Noah Harari, Y. (2016). Homo Deus. Breve historia del mañana. Madrid: Debate.
Pereda, C., Urbina, F., y De Prada, M.A. (1983). Cambio de actitudes religiosas y secularización de comportamientos en la situación española actual. Madrid: Colectivo IOÉ. Intervención sociológica y análisis grupal.
Pérez-Agote, A. (2010). Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría. En J. Beriain e I. Sánchez de la Yncera (Eds.). Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
Possamai, A., y Lee, M. (2011). Hyper-real religions. Fear, anxiety and late-modern religious innovation. Journal of Sociology. The Australian Sociological Association, 1–16. doi:10.1177/1440783311408967
Poveda, O. (2014). Greening Religion in Facebook: Can Digital Media Bridge the Gap Between Religion and Modernity? Journal of Religion, Media and Digital Culture, 3(2), 57-81.
Ricoeur, P. (2009). Tiempo y narración III. El tiempo narrado. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
Sbardelotto, M. (2014). The sacred in bits and pixels: An analysis of the interactional interface in Brazilian Catholic online rituals. Journal of Religion, Media and Digital Culture 3(2), 82-115.
Taylor, C. (2014). La Era Secular. Tomo I, Barcelona: Gedisa.

Bienestar subjetivo y espiritualidad autonormativa en el Chile contemporáneo: hacia una institucionalización del Yo

Fabián Bravo Vega

La discusión sobre el Bienestar subjetivo se enmarca en un contexto mayor acerca de las demandas en algunas cuestiones propias de las sociedades contemporáneas y sobre todo de los grupos medios, principalmente solicitudes relacionadas con "integración al consumo, de reconocimiento y respeto de la diversidad, de individualización" entre otros valores posmateriales y de la autoexpresión (PNUD, 2012, p. 33). Asociado a la noción de Calidad de vida, el Bienestar subjetivo "se refiere a lo que las personas piensan y sienten acerca de sus vidas y a las conclusiones cognoscitivas y afectivas que ellos alcanzan cuando evalúan su existencia" (Cuadra y Florenzano, 2003, p. 85) .

Más aún, las crisis propias de esta fase de la modernidad exigen un nivel de reflexividad tal que opere como un mecanismo de contención frente a una automatización sistémica que provoque consecuencias adversas para la vida de los individuos (PNUD, 2012, p. 34), de allí que el centro de análisis se encuentre en este último.

En este contexto, la siguiente ponencia busca establecer una reflexión sobre ciertas prácticas de espiritualidad en el Chile contemporáneo y relacionarlos con algunos resultados evidenciados, principalmente, en dos informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) -2002 y 2012-.

Las preguntas que articulan este trabajo se expresan de la siguiente manera: ¿De qué manera se vincula la noción de Bienestar subjetivo con cierto tipo de espiritualidad *New Age*? y ¿Cómo se configura una institucionalidad del Yo desde dicha espiritualidad? De esta manera, el trabajo se divide en una primera parte donde se introduce la individualización de lo religioso en la sociedad contemporánea, caracterizada por la radicalización de determinadas formas de desarraigo y alineación, luego hace mención específica al contexto de religiosidad chilena. Posteriormente, la investigación desarrolla los principales aspectos de la espiritualidad individualista proveniente del movimiento *New Age*, enmarcado en una lógica capitalista en su fase neoliberal. Finalmente se establece una aproximación de dichos aspectos con el concepto de Bienestar subjetivo, analizado especialmente en el informe PNUD del año 2012.

La individualización de lo religioso en la sociedad contemporánea

La modernidad como proyecto enarboló un discurso de carácter emancipatorio que puso énfasis en la libertad como máximo valor fundamentado en la razón humana (Wagner, 1997), sin embargo, al instaurarse como orden social, fue generando sus propios mecanismos de alienación, desarraigo, anomia, descentración, etc., lo que se ha materializado en distintas formas de crisis de sentido e identidad. En líneas generales, es posible agrupar las consecuencias en dos grandes grupos: Por un lado, la autonomización y tecnificación de las relaciones sociales producto de la racionalidad instrumental y, por otro lado, las formas de alienación generadas por el liberalismo económico (Lipovetsky y Charles, 2014).

Considerando lo anterior, para efectos de esta investigación, es necesario adoptar un diagnóstico concreto sobre las sociedades contemporáneas, la cual entenderá esta fase de la modernidad como hipermoderna. Es la época donde las estructuras prescritas ya no operan con la misma efectividad que bajo el paradigma disciplinar, es la continuación de la era del vacío, de la era del culto al presente (Lipovetsky y Charles, 2014).

El consumo como lógica hegemónica es el símbolo de la entrada a esta fase hipermoderna donde el individuo narcisista y hedonista –arquetipo de la posmodernidad- da paso a uno que intenta ser más responsable y reflexivo para asegurar su sobrevivencia en una sociedad que se ha tornado fluida, insegura, riesgosa y donde los grandes sistemas configuradores de sentidos son reemplazados por la moda y el consumo (Lipovetsky y Charles, 2014). Bajo este orden, el individuo hipermoderno debe hacer frente a nuevas formas de desarraigo ante la comercialización del Mundo de la Vida. En este sentido, Touraine (1997) afirma: "Sociedad de consumo y defensa del sujeto son los actores opuestos cuyo conflicto define la forma social tomada por una sociedad posindustrial que en modo alguno es posmoderna, sino que, por el contrario, es hipermoderna" (p. 249).

El carácter individualista en la religiosidad chilena actual

Con respecto a la religiosidad chilena contemporánea conviene indicar que, existiendo un fuerte componente de individualidad en la sociedad, ésta se ha caracterizado en los últimos años por evidenciar un crecimiento en la capacidad, por parte de los individuos, de elegir, seleccionar y organizar su sistema de creencia en detrimento de las directrices institucionales (PNUD, 2002). En

general, este aspecto de subjetivación y privatización de lo religioso complejiza su rastreo ya que, necesariamente, implica adentrarse en la esfera de la vida privada de los mismos.

> En un contexto de individualización ella tiende a ser una fuente de sentido subjetivo que cada persona elige, selecciona y organiza de manera más o menos arbitraria para otorgar orientación a sus proyectos personales. En la medida en que la religión se subjetiva y privatiza, su regulación y expresión social e institucional pierde importancia (PNUD, 2002, p. 239).

Una de las principales críticas a estas formas privatizadas de religiosidad es la ausencia de alusión a un proyecto colectivo mayor, esta ha sido, históricamente, una de las principales funciones sociológicas de la religión tradicional: la de proveer de un sentido comunitario a través de una experiencia colectiva con lo divino (Durkheim, 2012). De esta manera, se configura un sistema de creencia en donde la praxis religiosa solamente adquiere sentido dentro de los límites del microcosmos personal de cada individuo, esto es lo que caracteriza principalmente las espiritualidades contemporáneas de raíz *New Age* o Nueva Era (Bravo, 2016). Dichas espiritualidades derivadas del contexto *New Age*, pero al mismo tiempo con un matiz derechamente individualista y capaces de articular dualidades dísimiles como por ejemplo la individuación/desindividuación del individuo en el budismo occidentalizado practicado en el mundo de los negocios.

Del proyecto colectivista *New Age* al giro individualista de la Autoayuda

Algunos de los principales ideales de la *New Age* han encontrado un espacio de difusión y desarrollo en la industria editorial, a saber, la literatura de Autoayuda. Para Hanegraaff (como se citó en Merlo, 2007) dicha expresión forma parte de la dimensión psico-terapéutica de este amplio movimiento, la cual tiene sus orígenes en los trabajos de C.G. Jung. El mérito de este autor consistió en presentar una versión esotérica en clave psicológica, es decir una psicologización del esoterismo y, al mismo tiempo, una sacralización de la psicología.

Concretamente, dicha dimensión psico-terapéutica desarrolla terapias alternativas a la medicina alópata tradicional occidental. Su propuesta remite a una concepción de la enfermedad entendida como un desequilibrio del cuerpo, pero que a su vez sugiere una oportunidad de crecimiento personal ya que hace necesario indagar en su significado. Así, de esta manera, salvación y salud encuentran

un espacio de imbricación (Merlo, 2007). En este sentido, un aspecto fundamental que desarrolla la literatura de Autoayuda se centra en un proceso de transformación dirigido únicamente a escala individual, prescindiendo de un proyecto universal, tal como caracterizó a la *New Age* norteamericana, es decir, al movimiento contracultural de la década de los sesenta. De allí su alto nivel de afinidad con las distintas formas de espiritualidad derivadas de esta fase hipermoderna.

Ahora bien, este giro individualista ha sido enmarcado en lo que Charles Taylor (2003) ha denominado individualismo "expresivo". Aunque ya presente en el romanticismo, adquiere ahora una resignificación gracias a la revolución del consumo y la llamada "cultura de la autenticidad" (p. 92). Esta expresión del individualismo construye una nueva subjetivación por encima de la gestión y directriz de una institución o tradición. Implica un posicionamiento del individuo a través de la búsqueda de la felicidad inmediata, no conformista y personal, a través de la expresión de sus gustos y preferencias. Una búsqueda del Yo que ha hallado en las filosofías y religiosidades orientales un vehículo de difusión preciso y efectivo, tal como es posible apreciar en un famoso *best sellers* de Autoayuda cuyo autor es Bhagwan Shree Rajneesh, más conocido como Osho (2013):

> Recuerda ser fiel a ti mismo ¿Cómo? (…) nunca escuches a nadie que pretenda decirte lo que debes ser, escucha siempre tu voz interior, lo que te gustaría ser. De lo contrario desperdiciarás toda tu vida (…) no uses máscaras, sé auténtico a toda costa (…). Sé sincero con el presente, porque entonces serás auténtico. Estar en el aquí y el ahora es ser auténtico. (pp. 62-65).

Dicha pretensión de felicidad se encuentra basada en una ética de libertad, tolerancia y beneficio mutuo en la medida que no se critique la forma de vivir de nadie. Este nuevo propósito dirigido hacia la autorrealización ha sido posible gracias a la mejora en las condiciones de vida y los altos niveles de seguridad material experimentados a partir de la posguerra (Taylor, 2003).

Es en este contexto donde se desarrolla la literatura de Autoayuda, la cual se considera un género propio de la cultura masiva, presenta rasgos como la serialidad en la reproducción y estereotipación de contenidos simbólicos (Papalini, 2010). Su función es utilitaria, apelando a un universo cotidiano en el cual se ofrece recetas orientadas a la búsqueda y concreción de la felicidad. Asimismo, pretende empoderar y entronar a su consumidor como el único agente y responsable de su propia transformación.

Este tipo de subjetividad, es decir, esta forma de *ser* y *estar* en el mundo, Lipovetsky la ha denominado una "existencia a la carta" (Lipovetsky, 2003, p. 19), lo que en otras palabras quiere decir la reducción de las relaciones mediadas por la autoridad tradicional modelando un "proceso sistemático de personalización" (Lipovetsky, 2003, p. 6) en base a lógicas de consumo.

La condición ambivalente de la espiritualidad autonormativa

El Bienestar subjetivo expresado simplemente como felicidad se instala en forma de "mandato social" (PNUD, 2012, p. 69), valor supremo que opera como un marco orientador de la conducta individual. Este ideal será el propósito principal de la literatura de Autoayuda, la cual articula una serie de prácticas autonormativas herederas del denominado cultivo del *self* (Lash, 1999). Asimismo, al apelar al autoconocimiento como condición de posibilidad de un estado de equilibrio, guardarán vinculación con la noción grecorromana del Cuidado de sí (Foucault, 2000).

En este contexto, este trabajo plantea considerar la Autoayuda como un dispositivo industrial de felicidad con una capacidad ambivalente, tanto como mecanismo de emancipación, como también, de alienación. Esto es el resultado de una configuración denominada psicopolítica, un régimen de permanente autoexplotación. Así, el personaje símbolo de este escenario de libertad plena es el emprendedor, él es su propio jefe, ya no hay organización colectiva que catalice el descontento contra el sistema como en la era industrial -obreros versus burgueses-. Este sujeto de rendimiento es el único responsable de su realización personal y asimismo es el único responsable de su fracaso. De esta manera, la frustración se redirecciona hacia sí mismo, generando una ansiedad permanente por no poder rendir lo suficiente, estableciendo ideales que nunca se pueden concretar, dando como resultado un agotamiento constante y desarrollando patologías de orden psiconeurológico como por ejemplo la depresión (Han, 2012; 2014).

Bajo esta lógica, la *New Age* se presenta acaso como una religiosidad desencantada. Si consideramos la tesis del exceso de positividad que opera en la sociedad actual (Han, 2012), la lógica de lo palpable se expresa como un agente desmitificador, que pone al alcance de la mano de cualquier texto de autoayuda con influencias esotéricas. Este es el giro espiritual de la *New Age*: lo que por siglos se preservó y cultivó como un conocimiento hermético, solamente

reservado para algunos iniciados, hoy es posible adquirirlo en cualquier librería: el ejemplo más claro es la increíble paradoja de "El Secreto", que precisamente es conocido de forma masiva como conocimiento desclasificado y revelado. Simplificada y reducida a una experiencia sensorial pragmática, palpable, consumible, en suma, mercantilizada.

Lo interesante de este tipo de religiosidad es que representa una ruptura con la noción tradicional de la mística. Constituye un claro ejemplo de cómo el paradigma de la transparencia (Han, 2013) suprime todo obstáculo entre lo profano y sagrado, carente de cualquier narrativa que exprese dicho tránsito. En otras palabras, desfigura uno de los fundamentos que articulan la noción de lo sagrado, a saber, lo prohibido (Solari, 2010).

Bienestar subjetivo e institucionalización del Yo

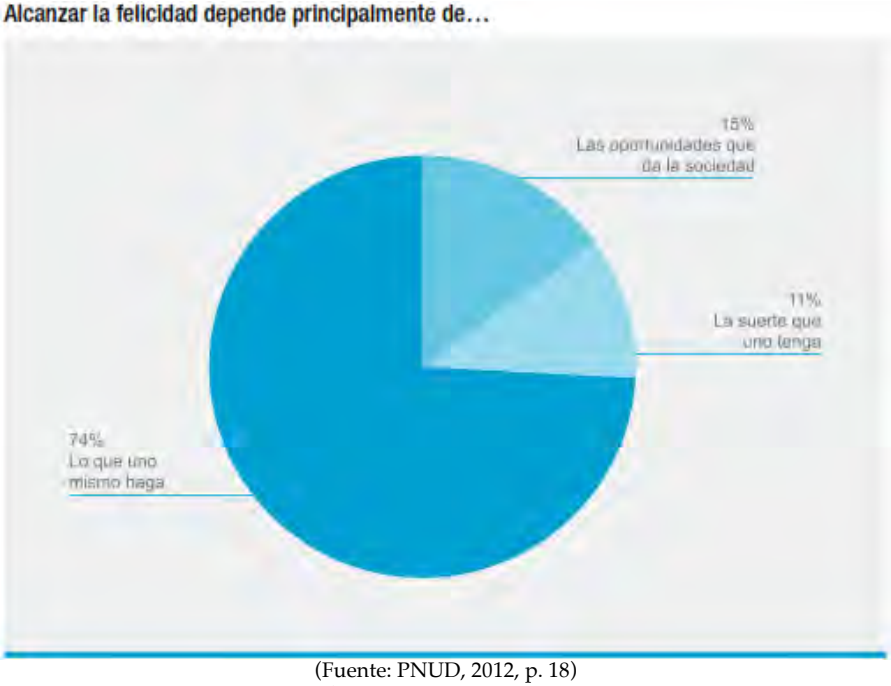
Es importante recalcar que la búsqueda de Bienestar subjetivo –entendido en la *doxa* común como felicidad- se ha entronizado como un ideal obsesivo dentro de las sociedades contemporáneas. De tal manera, ha posibilitado la emergencia de una serie de terapias alternativas que permiten una articulación de "placeres, bienestar, cuidado personal y vida saludable. En mayor o en menor medida, los individuos son interpelados por los imperativos culturales de la expansión personal y la autorrealización como sinónimos de vida saludable" (Borda, 2015, p. 141).

En este mandato cultural prima una necesidad de goce insaciable que instala una algofobia, es decir, una verdadera fobia a la percepción de la más leve dolencia. Un ejemplo de esta baja tolerancia al dolor, se aprecia en la permanente medicalización de la vida cotidiana como forma de evasión de una realidad que se vuelve adversa para la consecución de dichos mandatos.

En este contexto, la noción de felicidad entendida como un "fin último" representa una de las dimensiones abordadas por el concepto de Bienestar subjetivo, su importancia radica en la presencia cada vez mayor dentro de las "políticas de desarrollo" (PNUD, 2012, p, 35). Es por ello que, en términos generales, algunos de los resultados más relevantes del PNUD 2012, para efectos de esta investigación, dicen relación con una disociación entre satisfacción personal y un descontento hacia la sociedad. Es posible resumir esta paradoja con la siguiente cita: "Satisfechos consigo mismo pero molestos con la sociedad" (PNUD, 2012, p. 295). Esto significa una concepción de la

felicidad como una finalidad que debe ser conseguida como el producto de un trabajo personal, un proceso que opera fuera de la sociedad, inclusive como una forma de defensa ante el entorno, tal como se aprecia en el siguiente gráfico:

Gráfico 1



(Fuente: PNUD, 2012, p. 18)

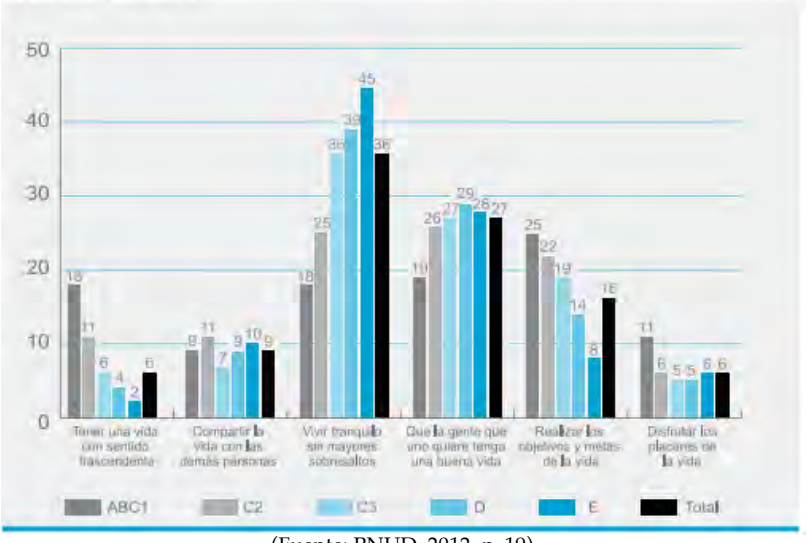
Esta cuestión resulta sumamente significativa, ya que guarda relación con una actitud observada por G. Simmel (2005) a principios del siglo XX, donde hacía hincapié en el problema en torno a las sociabilidades emergidas a raíz de la hegemonía de las lógicas monetarias y la división del trabajo, las cuales provocaban un estado de alienación. Como respuesta a aquello se produce un repliegue hacia la esfera privada, hacia el mundo interior por parte de cada individuo. A esto se añade lo que Elias (como se citó en Zabludovsky, 2013) menciona sobre la tendencia hacia la introspección, el anonimato y la sensación de soledad como resultado de las condiciones de la vida de la metrópoli y el proceso de civilización de las costumbres. Con todo lo anterior, es pertinente considerar que el ámbito íntimo, constituye el lugar de cultivo del espíritu (PNUD,

2012), es el espacio por antonomasia para el desarrollo de una espiritualidad subjetiva verdadera (Béjar, 1995). Es en este punto donde el discurso de la felicidad puede ser reificado y transformado en una mercancía: una industria de la felicidad, en donde la literatura de Autoayuda se esgrime como una de las más importantes representantes de dicha producción.

Asimismo, al reflexionar sobre las condiciones que permiten alcanzar una vida feliz se obtienen los siguientes resultados:

Gráfico 2

Pensando en lo que para usted es una vida feliz y asumiendo que todas estas alternativas pueden ser importantes, para usted, ¿qué es lo más importante para tener una vida feliz?, según GSE (porcentaje)



(Fuente: PNUD, 2012, p. 19).

En relación al análisis anterior, un autor como A. Touraine (1997) postula una idea similar en su diagnóstico sobre la sociedad contemporánea, la cual denomina Baja Modernidad: Constituye, por un lado, una desarticulación entre la dimensión de la racionalidad instrumental y, por el otro, la dimensión de la subjetividad. Para dicho autor el sujeto es el único actor capaz de rearticular estos dos dominios los cuales ejemplifica con la economía global neoliberal (dimensión de la racionalidad instrumental) que ponen en peligro a las construcciones identitarias individuales y colectivas, originando formas extremas de comunitarismo como por ejemplo los

movimientos nacionalistas o los fundamentalismos religiosos (dimensiones de los universos simbólicos de las culturas).

Es por esto que, el individuo, al no encontrar marcos generadores de sentido y acción en la institucionalidad social, se proponga él mismo generar su propia lógica institucional a partir de su subjetividad. Se puede plantear también como un reposicionamiento institucional, en donde la institución se traslada e instaura en el mismo individuo, para que éste perfile sus dominios de acción (Bravo, 2016). Configurando sus propias prácticas de autocontrol disciplinario, siendo en este caso la dimensión psicoterapéutica –y más específicamente la literatura de Autoayuda- un conjunto de dispositivos que tienen directa relación con el tratamiento de los cuerpos en pro de un bienestar físico, psíquico y espiritual. Esto constituye un proceso de institucionalización del Yo, ya que el individuo mismo va trazando sus fronteras normativas apelando siempre a un ideal de autonomía y autenticidad. Es por esta misma razón que se acentúa la disociación sujeto-sistema, es decir, el paradójico diagnóstico que los informes del PNUD analizados presentan.

Este proceso entraña un elevado costo para el individuo, ya que la búsqueda de Bienestar subjetivo a través de esta clase de espiritualidad, conlleva a un estado de compleja ambivalencia. Es decir, se busca felicidad, pero entendida como un tipo de realización personal la cual termina siendo una apología al *status quo* del cual pretenden emanciparse.

Conclusiones

La articulación entre la noción de Bienestar subjetivo y espiritualidad *New Age* (Autoayuda) debe enmarcarse en un contexto en donde la sociedad chilena ha alcanzado altos niveles de crecimiento económico pero que, sin embargo, no asegura la realización personal ni colectiva de sus habitantes. Esto ya se hace visible en un informe PNUD previo a los analizados, titulado "Las paradojas de la modernización" (PNUD, 1998).

En este sentido, los informes del PNUD constituyen una herramienta fundamental para el análisis de la sociedad contemporánea, en donde fundamentalmente se aprecia una disociación entre individuo y sociedad. Desde la dimensión individual se articula un discurso de la felicidad que ha sido conceptualizado como Bienestar subjetivo. Su importancia radica en

la presencia cada mayor en las discusiones sobre políticas públicas, pero al mismo tiempo se instala como un precepto social.

El proceso de revalorización de la prosperidad material como reflejo de un estado de iluminación que caracteriza a algunas corrientes dentro de la *New Age* constituye un elemento fundamental para comprender el lugar que ocupan actualmente las espiritualidades que orientan la búsqueda del Bienestar subjetivo.

En este contexto, las nociones de Cuidado de sí (Foucault, 2000) y el cultivo del *self* (Lasch, 1999) poseen una utilidad en tanto evidencian una pretensión presente durante toda la historia de occidente, consistente en la articulación de diversas prácticas libertarias con un sustrato valórico conducentes a la construcción de una ética del sujeto. Pretensión que se manifiesta en la actualidad a través de esta sensibilidad conducente a la concreción de la felicidad entendida como Bienestar subjetivo.

En la búsqueda de este último se ha desarrollado una abundante religiosidad individualista con lógicas propiamente neoliberales. Este fenómeno debe ser comprendido al mismo tiempo como un intento de generar pautas autonormativas que brindan límites y definen determinados dominios de acción. Esto formaría parte de un proceso mayor que alude a una institucionalización del Yo. De esta manera, la fórmula de la felicidad presentada por la literatura de Autoayuda se encuadra en un contexto societal sumamente complejo, donde el nivel de autonomía y autodeterminación de los individuos es tal que se construye la férrea convicción de que él es único causante tanto de sus éxitos, así como también de sus fracasos, lo que ha llevado a la generación de diversas patologías de orden psiconeuronal.

Este giro hipermoderno, individualista y también narcisista representa uno de los aspectos más interesantes para la comprensión de la religiosidad contemporánea, que desafía al investigador a sondear las transformaciones y mutaciones al interior de un movimiento tan heterogéneo y heterodoxo como la *New Age*. Al mismo tiempo, lo obliga a tensionar las clásicas nociones y fronteras de lo sagrado y lo profano, como por ejemplo reflexionar sobre la posibilidad de la técnica como mediadora en el tratamiento de la corporalidad y la gestión de la espiritualidad.

Referencias

Béjar, H. (1995). El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad. Madrid, España: Alianza Universidad.

Borda, P. (2015). El cuidado de sí y la búsqueda de bienestar en la diversificación psicoterapéutica contemporánea. Argumentos. Revista de Crítica Social, (17), 121-149.

Bravo, F. (2016, noviembre). Religiosidad y formas de poder desde la perspectiva de la New Age y la "espiritualidad contemporánea": una sociología del individuo. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR (ACSRM). (34), 4-14. Recuperado de https://goo.gl/MuvDcP

Cuadra, H. y Florenzano, R. (2003). El Bienestar Subjetivo: Hacia una Psicología Positiva. Revista de Psicología de la Universidad de Chile, 13(1), 83-96.

Durkheim, E. (2012). Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia y otros escritos sobre religión y conocimiento. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2000). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad (diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller 20 de enero de 1984). Nombres. Revista de Filosofía, 10 (15), 257-280.

Han, B. (2012). La sociedad del cansancio. Barcelona, España: Herder.

Han, B. (2013). La sociedad de la transparencia. Barcelona, España: Herder.

Han, B. (2014). Psicopolítica. Barcelona, España: Herder.

Lasch, C. (1999). La cultura del narcisismo. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.

Lipovetsky, G. (2003). La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. Barcelona, España: Anagrama.

Lipovetsky, G. y Charles (2014). Los tiempos hipermodernos. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Merlo, V. (2007). La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica. Barcelona, España: Kairós.

Osho (2013). El equilibrio cuerpo-mente. Relajarse para aliviar las molestias relacionadas con el estrés y el dolor. Santiago, Chile: Debolsillo.

PNUD (1998). Informe sobre Desarrollo Humano: Las paradojas de la modernización. Recuperado de: https://goo.gl/A7xdMD

PNUD (2002). Informe sobre Desarrollo Humano: Nosotros los chilenos: un desafío cultural. Recuperado de: https://goo.gl/taQ2LA
PNUD (2012). Informe sobre Desarrollo Humano: Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo. Recuperado de: https://goo.gl/gb14nw
Simmel, G. (2005). La metrópoli y la vida mental. Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos. (4), 1-10.
Solari, E. (2010). La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión. Santiago, Chile: RIL editores.
Touraine, A. (1997). ¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la Aldea Global. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
Taylor, C. (2003). Las variedades de la religión hoy. Barcelona, España: Paidós.
Zabludovsky, G. (2012). La individualización en la obra de Norbert Elias. En Charry, C. A. y Rojas Pedemonte, N. (Eds.), La era de los individuos. Actores, política y teoría en la sociedad actual (23-50). Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Contra la "ideología de género": dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México

Hedilberto Aguilar de la Cruz[65]

Este trabajo refiere al involucramiento en la esfera pública de algunas de las iglesias evangélicas conocidas como megaiglesias, especialmente en la Ciudad de México y Lima, en contra de lo que ellos han denominado "ideología de género".[66] Esto significa, en términos políticos, la lucha en contra de la dupla equidad, identidad y perspectiva de género / derechos sexuales y reproductivos, en políticas públicas, particularmente la legislación civil y la educación básica. En concreto, rechazo a cualquier ley o reforma a la legislación que favorezca el aborto, matrimonios entre parejas del mismo sexo, adopción por parte de parejas homoparentales, cambio de identidad basada en el género, educación sexual temprana y con enfoque de género en la educación.

La última década ha sido muy activa en torno a este tipo de debates en el continente. Algunos sectores de la Iglesia Católica son quienes tradicionalmente toman la batuta para confrontar al Estado con respecto a estas temáticas, pero ha sorprendido la incursión pública reciente de muchas iglesias evangélicas en alianza o en paralelo con la iglesia que antes fue su peor enemiga. El connotado investigador del pentecostalismo, Carlos Garma, comentó[67] la sorpresa que le causó darse cuenta que las minorías religiosas –específicamente las evangélicas- quienes antes y aun actualmente son discriminadas y sufren de intolerancia religiosa en México, también fueran ahora los intolerantes y se uniesen con sus antiguos enemigos para oponerse a otras minorías: las sexuales.

La hipótesis de este trabajo es que una buena proporción de las iglesias evangélicas están abandonando el complejo de minoría, incursionando en la política institucional, guiadas por dirigentes de

65 Agradezco al Conacyt y a la UNAM por el apoyo económico, así como a la PUCP por haberme hospedado un año como investigador afiliado en Lima, durante el año 2015.

66 Este término parece haber sido acuñado por Juan Pablo II, pero su popularización se gesta en años recientes y refiere a una crítica contra los estudios y perspectiva de género, utilizando "ideología" en un sentido negativo. Un recorrido general de la historia del término "ideología de género" se muestra en Campoy (2016).

67 Diez de febrero de 2017 en el Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

megaiglesias, que basados en la teología del "reino ya" o dominionismo (Stoll, 1993), ahora pretenden, cristianizar al Estado en una versión evangélica constantiniana. Dicha forma de involucrarse en lo político no es unánime, ni uniforme, pero son las megaiglesias las que han tomado el protagonismo en esta incursión, ya que cuentan con recursos, agenda política, redes internacionales y con ello cuentan con la facultad de influir en iglesias evangélicas pequeñas e independientes. La agenda contra los derechos sexuales y reproductivos es la punta de lanza de una estrategia por incursionar en la política institucional de forma cada vez más directa. Esto tiene implicaciones directas con el tipo de Estado laico constituido en Perú y México.

Entiendo por mega iglesias, aquellas instituciones religiosas evangélicas que tienen un modelo de crecimiento basado en el crecimiento constante de miembros, por medio de discursos enfocados en la afirmación del "yo" moderno en el capitalismo actual (Semán, 2005),[68] así como ocupan técnicas mercadotécnicas y modelos de negocios empresariales (Ihrke-Buchroth, 2014). El concepto viene de las estrategias de seminarios como el Fuller en California conocidas como Iglecrecimiento y que en la actualidad manifiesta diversas formas de expansión como los Grupos de 12 (G12), crecimiento celular, etc. Si bien la mayoría de mega iglesias son neopentecostales,[69] no todas tienen un énfasis en los dones del Espíritu Santo, algunas son bautistas o pentecostales tradicionales o derivadas de éstas como la *Calvary Chapel*. Las mega iglesias se ubican en sectores de renta media y alta pues su público objetivo se encuentra en esos sectores y generalmente se adhieren a la teología de la prosperidad y al dominionismo. De acuerdo a Araica y Aguirre (2010), en su recorrido por mega iglesias de Managua, lo que caracteriza a este tipo de iglesias es la independencia institucional y financiera de las denominaciones previas a las que generalmente pertenecieron sus dirigentes (Asambleas de Dios, Metodista, Renovación Carismática, etc.), buscan posicionarse como líderes de opinión, se sirven de los *mass media* y las TIC's, procuran un rápido crecimiento numérico y tienen misiones transculturales. A eso, se suman sus conexiones políticas y

68 Los temas predominantes son el éxito, la prosperidad económica, la influencia.

69 De acuerdo a Silveira (2000), la distinción entre los pentecostales clásicos y los neopentecostales estriba, en que éstos redujeron el énfasis en la experiencia estática, glosolalia e intensa expectativa por la segunda venida de Cristo, por "una predicación centralizada en la cura divina, prosperidad material y exorcismo de demonios"

empresariales, que les brindan la posibilidad de potenciar las características antes descritas por los autores.

A continuación, se presentan las transformaciones de las iglesias evangélicas, a partir de su incursión en la esfera pública y su involucramiento político en relación con la laicidad, la problemática del matrimonio homosexual en México y el enfoque de género en el currículo educativo del Perú. Finalmente, se realiza una evaluación de los retos teóricos que implica el análisis académico, más allá de términos cliché como "fundamentalismo", que permitan entender las lógicas de acción colectiva de estos grupos religiosos. Si bien el artículo se centra en México y Perú, es más específico decir la Ciudad de México y Lima, las cuales, por el centralismo predominante de sus respectivos países, son los puntos geográficos donde el debate toma mayores proporciones en la agenda pública.

Laicidad e iglesias evangélicas

Alrededor de las últimas dos décadas, muchas iglesias evangélicas en Latinoamérica han salido del replegamiento político o "huelga social" que se habían auto impuesto con la idea de la "apoliticidad" (Lalive d'Epinay, 1968). Este sentido "apolítico" provino de una teología y estrategia misionera desde Estados Unidos, con lo cual los conversos podían dedicar su "tiempo libre" para los "asuntos del Señor" y la iglesia; por otro lado, les permitía a los misioneros extranjeros y a los conversos enfrentar problemas de intolerancia religiosa, al presentarse ante los gobiernos autoritarios, no como enemigos, sino como potenciales aliados. El panorama comenzó a cambiar, según cuenta Stoll (1993), en los años ochenta, cuya primera expresión pública tuvo lugar en el gobierno del genocida evangélico, Efraín Ríos Montt, con el apoyo abierto de las primeras megaiglesias del continente, en específico, de Guatemala (Cantón, 2004).

Si Bastian (1994) presenta un protestantismo temprano, a fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, con una ideología liberal, el cuadro cambia con el auge de la corriente evangélica conservadora y la explosión de los pentecostalismos, ambos herederos del pietismo. Este cambio en el panorama protestante marca el actual predominio del protestantismo evangélico, de origen anglosajón y con una marcada oposición ante el "liberalismo teológico" y un apego por los *fundamentals*. No obstante, el crecimiento numérico que han experimentado las iglesias evangélicas, junto con el derrumbe del

socialismo real y el mejoramiento socioeconómico experimentado por segundas y terceras generaciones de evangélicos, ha implicado un cambio del apocalipticismo catastrofista hacia un reposicionamiento teológico de involucramiento sociopolítico. La pregunta es qué tipo de laicismo constituye el contexto y qué tipo de participación política generan.

En los casos de estudio, el tipo de laicidad es distinto en ambos países. Mientras que México experimentó una laicidad de separación formal entre el Estado y la Iglesia Católica entre 1857 y 1992, el Perú fue un Estado confesional hasta 1979 y en 1980 firmó un concordato que se mantiene vigente. Blancarte (2013) menciona –siguiendo a Baubérot y Milot- que existen distintos tipos de laicidad (ellos distinguen seis) y esta condición cambia según las circunstancias y lugares, siempre en pugna con la Iglesia Católica en su intento por interferir directamente en el Estado.[70] No son categorías estáticas, sino cambiantes. El México actual, nos dice el autor, obedece simultáneamente a tres categorías: laicidad de separación, anticlerical y de reconocimiento.[71] El Perú obedece a una *laicidad de colaboración*, en la cual, el Estado se supone autónomo pero recurre a la colaboración de grupos religiosos, en diversas áreas, afectando el principio de igualdad.[72]

En México, a partir de 1992, con el reinicio formal de las relaciones Iglesia(s)-Estado y el descrédito de las autoridades civiles, la Iglesia Católica se ha hecho cada vez más presente en la arena pública, especialmente con los gobiernos del Partido Acción Nacional[73] de origen católico. Pero no han sido los únicos, también las iglesias evangélicas han hecho lo propio a través de candidatos evangélicos y grupos de apoyo a gobiernos de distinto signo. Si alguna vez el

70 Dicha impugnación al Estado laico ahora entra en competencia con varias megaiglesias evangélicas.

71 La laicidad separatista indica que la separación es una finalidad en sí, pero en la práctica afecta principalmente a las religiones minoritarias; la anticlerical en donde la religión se excluye del espacio público; y la de reconocimiento implica que garantizar la libertad del individuo se convierte en la tarea principal del Estado.

72 Es lo que algunos han denominado "laicidad positiva" en que el Estado colabora con una o varias instituciones religiosas para promover la equidad, la identidad u otros elementos. Con ello se vulnera el principio de neutralidad e igualdad de trato (Marciani, 2015).

73 PAN por sus siglas. Partido que rigió durante el periodo denominado de transición a la democracia, entre el año 2000 y 2012.

Partido Revolucionario Institucional[74] fue el partido por el cual votaban casi todos los evangélicos, ya que de acuerdo a la narrativa del grupo y del partido, este era el único capaz de garantizarles la libertad de credo, en el año 2000 dicho cuadro se resquebraja. El PAN -que por años fue considerado anatema para los evangélicos- ahora se convertía en aliado y hasta se participaba en él. Particularmente, son los dirigentes de megaiglesias (casi todas neopentecostales, pero no exclusivamente) quienes comienzan a incidir directamente en la política partidista. Una derivación de esto es que en 2015 se autoriza la existencia del partido de origen evangélico, PES (Partido Encuentro Social), por primera vez en la vida institucional de México.[75]

En el Perú, el inicio de la incursión pública de los grupos evangélicos comienza en 1990 con la bancada evangélica que llevó a Fujimori a la presidencia, en su primer periodo, con Cambio 90. Después, con más o menos altibajos, han estado presentes en varios partidos, particularmente con Fuerza Popular, el partido de los Fujimori. Durante varias décadas, la mayoría de los evangélicos se identificaron con el APRA (Alianza Popular Revolucionaria de América), pero con Fujimori el cuadro cambió y ahora, aunque hay una participación dividida, el fujimorismo se ha alimentado en buena medida de los votos y participaciones evangélicas que impulsan dirigentes entusiastas de las megaiglesias. Un grupo importante de dirigentes evangélicos no busca una mayor separación entre la Iglesia Católica y el Estado, sino aspira a participar del presupuesto que se destina para educación, asistencia y salarios de religiosos católico. En este sentido, desean que se amplíe la "colaboración" del Estado a la Iglesia Católica hacia las iglesias evangélicas.

La incursión política está centrada, no en toda la gama de participación que han tenido los evangélicos en los últimos años,[76] sino específicamente aquella en la cual han tenido el mayor impacto mediático y político, que es en la política de oposición a los derechos sexuales y reproductivos. La historia del laicismo en ambos países difiere radicalmente, pero la forma en cómo unos y otros procuran insertarse en el ámbito público y los objetivos que persiguen, son muy semejantes, con muy pocas variaciones. Esto es lo que Boholavsky

74 PRI por sus siglas. Es el partido dominante que gobernó de 1929 al 2000 y de 2012 a 2018.

75 No es la primera agrupación política evangélica, pero sí la primera en obtener un registro oficial (Véase Masferrer, 2004)

76 Como pueden ser los evangélicos de izquierda o que participan en organizaciones políticas y sociales de base.

(2013: 34) menciona como la alianza de los sectores más conservadores de la jerarquía católica con *think tanks* internacionales y con iglesias pentecostales que persiguen los mismos fines de la política "pro familia". Estas iglesias evangélicas son las que tienen lazos con la *Christian Coalition*[77] de Estados Unidos cuyo fin es instaurar un Estado cristiano. En América Latina, buscan, por lo tanto, una pluriconfesionalidad estatal (Huaco, 2013).

Cabe aclarar que las diferencias del peso político y social de los evangélicos "por la familia" puede ser mucho más poderoso y amplio en el Perú que en México; en éste último, hasta la fecha, muchos evangélicos aún son entusiastas del laicismo anticlerical. Una de las fechas más importantes del calendario laico, que durante varias décadas celebraron los evangélicos, fue el natalicio de Benito Juárez, el 21 de marzo.[78] En esta fecha, una de las pocas que lograba concentrar a evangélicos de distintas denominaciones, se rinden honores cívicos en las plazas públicas más importantes del país y posteriormente se realizan actividades de convivencia y evangelización. Actualmente sólo unos pocos grupos evangélicos celebran esta fecha y en la Ciudad de México tiene más peso numérico La Marcha de Gloria,[79] realizada el sábado de gloria en Semana Santa, en el Zócalo de la ciudad.[80] Esta marcha tiene un objetivo ceremonial y simbólico de apropiación de "México para Cristo", que es el programa político de las megaiglesias. Ha tenido, entre sus animadores, a políticos de México y otros países que "defienden la vida desde la concepción" y "el matrimonio sólo entre hombre y mujer".[81] Si en décadas pasadas hubo una posición más o menos unánime, entre los evangélicos, por defender el Estado laico, en la actualidad ya no es así.

77 Fundada por el famoso tele-evangelista Pat Robertson en 1989, participante también de la Mayoría Moral y cuya presencia mediática continental se deja ver en El Club de los 700 y Enlace TBN.

78 Se celebra desde 1950 para festejar la Libertad de Culto promulgada en 1860 como consecuencia de la Reforma de 1857. Cada vez tiene menor peso y muchos de los nuevos grupos evangélicos no lo celebran, ni le dan importancia alguna (Garma y Méndez, 2012)

79 Esta marcha se celebra desde 1996 y reúne principalmente iglesias neopentecostales y pentecostales independientes.

80 Actualmente se realiza en el Monumento a la Revolución debido a que el Gobierno de la Ciudad de México ha decidido no dejar el espacio libre para evitar especialmente las manifestaciones y huelgas contra cualquiera de los órdenes de gobierno.

81 Verbalizaciones tomadas del autor en campo; 2016.

En el Perú no existe alguna expresión semejante que celebre el derecho a la libertad religiosa, promulgado en 1915[82] debido a la presión que hicieron evangélicos, adventistas y liberales por el encarcelamiento del misionero metodista Francisco Penzotti y el ataque contra una escuela adventista, ordenado por el Obispo de Puno. El tema de la libertad religiosa, sin embargo, convocó a la unidad de los evangélicos en 2009, para que la propuesta de ley que enviaron fuera aprobada por el Congreso (Noticia Cristiana, 2009). El episcopado peruano ha organizado desde 2007 la Marcha por la Vida, a la cual se han ido sumando algunos evangélicos con motivos puntuales como el aborto. En 2011 se realizó en Lima un intento de revocatoria de la alcaldesa Susana Villarán, que se definió en un plebiscito, y un grupo de evangélicos apuntó que ella era gay y tenía una agenda pro gay, por lo cual apoyaron su revocatoria con el "no" a Susana. Al mismo tiempo, otro grupo de evangélicos se sumó al "sí" a Susana, para contrarrestar lo que consideraron oportunismo político de los fujimoristas evangélicos.

En 2014 católicos y evangélicos peruanos se opusieron a una propuesta de aprobar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Es decir, lentamente un grupo de evangélicos se ha ido sumando a esta agenda pública. El 4 de marzo de 2017 se realizó la marcha más concurrida que los evangélicos hayan convocado en Lima con el colectivo "Con mis hijos no te metas". Todas las marchas de los últimos siete años en donde han participado públicamente los evangélicos corresponden a una agenda contra los derechos sexuales y reproductivos.

En el caso mexicano la agenda ha estado virando, de hacer realidad la libertad de cultos y procurar un Estado laico, hacia la interferencia directa en asuntos de derechos sexuales y reproductivos, con lo cual se está pasando a combatir el Estado laico. En el caso peruano se ha pasado del intento para ampliar la igualdad religiosa a los grupos evangélicos, hacia el mismo objetivo que en el caso mexicano, que, en suma, es combatir el Estado laico. En la práctica implica llevar a la confesionalidad del Estado, aunque ellos no reconozcan este argumento. Lo paradójico, para los evangélicos, es que en México la libertad de religión no es plena en muchas zonas

82 Si bien el Estado peruano se mantuvo confesional

rurales e indígenas[83] y que, en el Perú, el trato igualitario a las minorías religiosas está lejos de ser una realidad.

La "Marcha por la vida y la familia" (México) y "Con mis hijos no te metas" (Perú)

Los dos eventos de los que aquí se hablan, no son los primeros que generan una expresión pública de los evangélicos –como ya se observó- y, menos aún, en temas referentes a la restricción que pretenden generar hacia los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, por su convocatoria y presencia mediática se les puede destacar como casos ejemplares de la política de las megaiglesias. De esta manera, se acota el grupo específico de evangélicos que dirigen dicha participación pública, pues, aunque son acompañados por otras iglesias, los protagonistas públicos son estos dirigentes.

La "Marcha por la Vida y la Familia" en México, el 1 de septiembre de 2016, tuvo la finalidad de llevar aproximadamente 320,000 firmas para presentar una iniciativa de ley a favor de la familia "tradicional" y el matrimonio heterosexual, como norma constitucional, contrapuesta a la iniciativa presidencial ya mencionada. Las actividades fueron financiadas por el partido evangélico PES y se le denominó "Iniciativa ciudadana por la vida y la familia". La propuesta fue entregada el día de la marcha a 48 diputados de todos los partidos. De acuerdo a las estimaciones de los organizadores, la iniciativa fue entregada por más de 30,000 personas, pero los cálculos oficiales fueron de unas 4,000 personas (Iniciativa ciudadana por la vida y la familia, 2016; Grupo Fórmula, 2016), muchas de ellas provenientes de otros estados del país y pocos capitalinos. La iniciativa religiosa desea establecer constitucionalmente el inicio de la vida desde la concepción e incluir a la pareja heterosexual como el fundamento de la familia, que es la única que debe llevar el nombre de "matrimonio". En este caso, sólo los heterosexuales tendrían la facultad de adoptar. Adicionalmente, se

83 De acuerdo al Informe Pew sobre restricciones a la religión en el mundo, México es el único país americano que registra un alto nivel de hostilidades sociales contra minorías religiosas (2011: 57). La organización evangélica Puertas Abiertas (2017), basada en un estudio del International Institute for Religious Freedom, indica que en 2017 México es el país con más hostilidades contra "cristianos" (evangélicos) en el continente, en el lugar 41 del mundo, pero en el lugar 8 del mundo en cuanto a casos violentos.

señaló que se debe evitar la "ideología de género" en cualquier contenido educativo.[84]

El Frente Nacional por la Familia, el organismo de la Iglesia Católica que tiene la misma agenda que la evangélica, patrocinado por varios obispos y el cual se presenta como "institución de la sociedad civil organizada", quiso convocar a los pastores para tener una sola iniciativa[85] y una sola marcha. Sin embargo, al final los dirigentes evangélicos que participaron decidieron realizar su propia iniciativa y su propia marcha porque "ya sabemos que ellos nos llaman y luego nos dejan botados, tienen su propia agenda y ya nos ha pasado que sólo nos han utilizado, por eso fuimos por la nuestra".[86] El Frente católico organizó dos marchas, el 10 y el 24 de septiembre, denominadas "Marcha por la familia", a la cual se sumaron varios evangélicos. En el caso de los católicos, destacó que muchos venían del bastión del catolicismo mexicano, del Bajío. En los dos casos, la participación de evangélicos y católicos capitalinos no convocó a tantos creyentes como hubieran querido. Especialmente, la marcha del 24 de septiembre, congregó, según sus propios datos, a 400,000 personas –pero cálculos oficiales dicen que fueron 20,000 personas-.

Uno de los principales patrocinadores –con recursos públicos de su partido-, tras bambalinas, es el fundador y dirigente del PES, Hugo Eric Flores, quien es de origen pentecostal, ligado a la política desde el gobierno del expresidente Ernesto Zedillo. Desde entonces ha estado vinculado con megaiglesias, principalmente carismáticas, pero también conoce el lenguaje de las históricas y pentecostales tradicionales. El coordinador de la iniciativa es un miembro del PES, el conferencista para "recuperar los valores", Aarón Lara Sánchez, ligado a movimientos apostólicos, quien ha escrito el libro "Profesión de fe en el Estado laico" y dirige la asociación Concertación que entrega el libro "Semillas de vida" en escuelas de todo tipo.[87]

---

84 Circuló en redes sociales un falso material de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en el cual se enseñaba desde preescolar, material explícito sobre las relaciones sexuales heterosexuales y homosexuales.

85 En realidad, ya habían presentado su iniciativa antes de la propuesta presidencial el 23 de febrero de 2016 con 240,000 firmas: http://frentenacional.mx/que-pedimos/

86 Conversación personal con un pastor presbiteriano que trabaja en una agencia interdenominacional (13 de agosto de 2016).

87 Es cercano de la pareja Alejandro Orozco y Rosy Orozco, dirigentes de Casa sobre la Roca –con estrecho contacto con el G12 o Misión Carismática Internacional de Colombia, ligado al uribismo-, movimiento carismático que fue cercano al PAN y al presidente Felipe Calderón. Esta organización está registrada como Asociación Civil

Organizaciones como Casa sobre la Roca, Centro Familiar Cristiano de Benjamín Rivera, los organizadores de la Marcha de Gloria, Redes Apostólicas, entre otros, son quienes en muchos casos, al provenir de iglesias históricas y pentecostales tradicionales, llevan la batuta en la agenda "pro familia". Son ellos quienes poseen los recursos y los medios para transmitir, en una técnica de dispersión por influencia, sus políticas a las iglesias de menor tamaño.

En el caso del Perú, "Con mis hijos no te metas", la protesta contra la perspectiva de género en el currículo educativo, propuesta por el Ministerio de Educación, suscitó, durante 2016 y 2017, una serie de protestas contra lo que una congresista colombiana ha llamado "colonización homosexual". La protesta con mayor convocatoria fue el 4 de marzo de 2017, en la Plaza San Martín, aglutinando, según los organizadores, a medio millón de manifestantes –cifra exagerada-, pero que sí tuvo una muy considerable participación de alrededor de 25,000 personas según fuentes policiales (RPP, 2017). Los colores de las pancartas de protesta son el rosa y el azul, y retoman una campaña de 1977, en Estados Unidos, llamada *Save our Children,* que se oponía a una ordenanza en contra de la discriminación por razones de orientación sexual en un municipio de Florida. El modelo fue exitoso en Estados Unidos y ha incidido en políticas públicas, cuyos promotores más notables son los intelectuales de la *Liberty University* que dirigió Jerry Falwell (Bedoya, 2017).

Christian Rosas -hijo del otrora congresista fujimorista, pastor de la Alianza Cristiana y Misionera, y fiel partidario de las políticas "pro vida"-, miembro de la Coordinadora Nacional Pro Familia y promotor del colectivo "Con mis hijos no te metas", es politólogo de la Liberty University,[88] y uno de los principales protagonistas de esta historia, sólo superado por el controvertido pastor de origen cubano, Rodolfo González, fundador del Movimiento Misionero Mundial. Las megaiglesias que avalan este movimiento, desde su institucionalidad, son Agua Viva, el Movimiento Misionero Mundial, Casa del Padre, Camino de Vida, entre las más destacadas. Sus declaraciones, si se comparan con la mesura de sus pares mexicanos, son verbalmente agresivas: **"**Si encuentran dos mujeres teniendo sexo, maten a las

y no religiosa para poder participar directamente en política y tener mayor margen de financiamiento exento de impuestos (Montes, 2011)

88 La universidad fundada por otro tele evangelista, Jerry Falwell en 1972 y promotora del liberalismo económico, teología de la prosperidad y conservadurismo político. Christian Rosas ha hecho públicas sus simpatías por el presidente estadounidense Donald Trump.

dos. Si encuentran a una mujer teniendo sexo con un animal, mátenla a ella y maten al animal, sea un perro o cualquier otro animal, en el nombre de Jesús. Hay poder en Jesús y en la sangre de Cristo" (La República, 2017).

En Perú, a diferencia de México, sólo existen dos entidades que agrupan a las organizaciones evangélicas, el Conep (Concilio Nacional Evangélico del Perú) que agrupa a las iglesias históricas y pentecostales tradicionales y la Unicep (Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú) que está integrada por iglesias neopentecostales y megaiglesias. El Conep no aceptó la protesta contra la reforma al currículo educativo y la evidenció como una campaña de desinformación por parte de sectores interesados en obtener prebendas políticas.

Hasta el momento no se pueden considerar los dos casos, respecto a sus logros por sí mismos, sino en conjunto con la jerarquía católica –particularmente el Opus Dei-. Desde el momento en que deciden expresarse de forma pública ya tienen un impacto mediático. Esto les da la posibilidad de trascender sus propios medios de comunicación y les abre la oportunidad del espectáculo mediático en los canales más populares de televisión de ambos países. En el Perú, la caída o cesión del ministro de educación, Jaime Saavedra, se debe en parte a la oposición de los fujimoristas y al apoyo de los grupos que se oponen a la denominada "ideología de género". En México, diputados de todos los partidos políticos tomaron la serie de demandas de los religiosos como "algo personal" y dieron marcha atrás a la reforma que pretendía actualizar el código civil para los derechos a las minorías sexuales, que en 2009, la Suprema Corte ya había validado (p. ej. el matrimonio entre parejas del mismo sexo y la posibilidad de adopción por parte de las mismas). El Partido Revolucionario Institucional (PRI), el mismo del presidente, adjudicó sus derrotas en las elecciones de algunos estados a la propuesta de Enrique Peña Nieto y es una de las pocas, si no la única reforma, que le han negado al presidente. En todo esto, los sectores religiosos han encontrado una puerta abierta en los intereses electorales de los partidos. Los colectivos LGTBI, los grupos por la laicidad, y algunas iglesias y representantes religiosos, han señalado que esta injerencia de colectivos como "Con mis hijos no te metas" y "Frente Nacional por la Familia", están minando al Estado laico.

En el Perú, de hecho los congresistas evangélicos de distintos partidos han formado una "bancada" que pretende incidir cada vez

más, con valores cristianos, en la política del país andino. Si bien el Estado laico peruano nunca ha tenido una clara separación de esferas político-religiosas, parece que los evangélicos están buscando la forma de legitimar su incursión en el orden político institucional. Algunas iglesias evangélicas y el Conep, han hecho una campaña para apoyar la perspectiva de género en el currículo educativo y el presidente Pedro Pablo Kucsynski, quien es hijo de alemanes luteranos, tiene apoyo en ellos y en los jesuitas.

En México, no existe una bancada evangélica, aunque como ya se mencionó, por primera vez en su historia, se presenta un partido de orientación evangélica en el congreso. En este caso, las iglesias evangélicas, generalmente apoyan la oposición a la garantía de los derechos sexuales y reproductivos o han callado respecto al tema. Al no existir un frente amplio de evangélicos, sino muchos, es poco lo que pueden hacer las múltiples asociaciones que pretenden representar a los evangélicos.

Retos teóricos para definir el conservadurismo evangélico

Los evangélicos tienen un *habitus* que los identifica en torno a los valores de la sexualidad y la reproducción, pero no todos están dispuestos a participar en marchas, firmas y oposiciones institucionales contra los derechos sexuales y reproductivos de otras minorías. Las razones por las que se oponen a un frente común son diversas, desde quienes apelan al fin del mundo y con ello al necesario derrumbe de los valores y las sociedades, hasta quienes señalan que todos los grupos sociales tienen derechos y, por tanto, las iglesias no deberían limitarlos. Pero, qué hace que hayan saltado a la escena pública quienes están participando en estas manifestaciones sociales: esa es la pregunta.

Los evangélicos, como fuerza colectiva, en pocas ocasiones han manifestado un interés por incidir en la política pública. Ante los grandes problemas de corrupción, violencia y pobreza, pocas veces han tenido un papel relevante, salvo el rol que jugaron varias fuerzas evangélicas en el Perú, a favor de los derechos humanos, durante los años de la guerra interna (1980-1992), no sin oposición dentro de las mismas iglesias evangélicas (Comisión de la Verdad y la Reconciliación [CVR], 2003; López, 2004). La lucha contra los derechos sexuales y reproductivos, llama la atención por ser uno de los primeros temas que unifica a evangélicos de distintas corrientes y no por qué todos participen en ella, sino que detrás de los líderes de las

megaiglesias, actores de iglesias bautistas, presbiterianas, pentecostales e independientes, se han aglutinado. Ningún otro tema suscitó la acción pública de los evangélicos, sino los temas de género y reproducción humana.

Autores como Fediakova (2004) ha señalado, para el caso chileno, que los evangélicos manifiestan dos formas de acción política, que son diferentes desde su origen y estructura social, los pentecostales tradicionales y los neopentecostales. Los primeros, por ser generalmente de clase media baja y baja, actúan en lo que se conoce como "democracia participativa desde abajo", mientras los segundos, de nivel medio y medio alto, procuran un activismo en la política institucional. Esta distinción que también se percibe en otros países como Perú y México, nos puede ayudar a entender que la dinámica de llegar al Estado proviene de los actores que son dirigentes de megaiglesias.

Si bien la actitud política y social de los dirigentes de las megaiglesias denota prepotencia, en su relación con sus feligreses y otros evangélicos de menor estatus, éstos no permanecen aislados del resto de las iglesias. Lo que explica que una organización como la Unicep, que aglutina a megaiglesias neopentecostales, haya aceptado al Movimiento Misionero Mundial (MMM), de corte pentecostal tradicional y con población mayoritariamente andina de los sectores populares, ya que éste tiene un poder de convocatoria que no llegan a tener los demás integrantes del organismo. El MMM es una organización totalmente vertical y centrada en la capacidad carismática de Rodolfo Gonzales y los miembros de su organización, al asumirse como la iglesia más fiel a la verdad cristiana, toman la palabra del líder como verdad. El liderazgo del MMM no puede ser cuestionado públicamente so pena de disciplina y posterior expulsión. Esto le da una capacidad de movilización pública que otras megaiglesias –por la poca afiliación de miembros efectivamente pertenecientes a la organización- tienen.[89]

En México, los convocantes dirigentes de megaiglesias suelen llamar a las diversas iglesias evangélicas que no son o no tienen la estructura de megaiglesias, para actividades políticas o que requieren llenar eventos multitudinarios. La pareja Rosi y Alejandro Orozco (2012), fundadores de Casa sobre la Roca, han escrito un libro de la famosa editorial Grupo Nelson para ampliar su convocatoria y

89 Para conocer la dinámica de las megaiglesias en Lima, ver el trabajo de Ihrke-Buchroth (2014).

justificar su política. Para ello, estos grupos se favorecen de alianzas con políticos evangélicos o simpatizantes de los evangélicos en partidos políticos de distinto signo.

Los aliados de las megaiglesias no actúan en todos los aspectos de la misma manera. Por ello, el concepto de fundamentalismo no es suficiente para explicar toda la acción social de los evangélicos. Muchos de ellos pueden estar en contra de los derechos sexuales y reproductivos como un aspecto de su formación religiosa, pero no todos están dispuestos a oponerse a las reformas políticas. Más aún, las fricciones y fisuras al interior de los protestantes evangélicos pronto salen a relucir y se suele adjudicar el protagonismo de los dirigentes "pro-familia" a su sed de poder político. Esto es lo ha señalado, por ejemplo, el dirigente de Confraternice (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas), Arturo Farela en diversos foros y en su facebook. También algo de esto sugiere el pastor Pedro Arana, a nombre de una iglesia presbiteriana y el Conep en gran medida lo denota.[90]

Así como la jerarquía católica suele utilizar sus alianzas temporales con los evangélicos, también los dirigentes de las megaiglesias usan a los demás evangélicos para su posicionamiento político. Dicha posición proviene de una doctrina de derecha conocida como dominionismo, que es una teología reformada de la doctrina tomista de la soberanía del poder eclesial sobre el político. Si el pecado corrompe toda la política, ésta debe ser redimida por hombres y mujeres (en esto a veces sí son inclusivos) de Dios, no por hijos del diablo. Es más, los dirigentes de las megaiglesias saben que el trabajo religioso de base lo hacen las iglesias pequeñas, que la extensión de sus iglesias depende en buena medida de capturar al público que sale de las pequeñas iglesias y aspiran a un escalamiento socioeconómico.

Por lo tanto, no es casual el acercamiento de los dirigentes de las megaiglesias a las pequeñas iglesias para retomar un tema en el que se comparte el *habitus*, aunque se pelee por la legitimidad y la hegemonía del campo religioso (Bourdieu, 1988). Es más, muchas de estas pequeñas iglesias, en otros temas como justicia social y política económica, pueden estar en franco desacuerdo con los dirigentes de las megaiglesias (que en Perú suelen apostar por el fujimorismo y en

90 La Iglesia Presbiteriana Pueblo Libre y el Conep, por separado, publicaron un comunicado en donde mencionan que no todos los evangélicos están en el movimiento "Con mis hijos no te metas" y además aprueban el currículo con perspectiva de género, por ayudar a limitar la violencia contra las mujeres.

México por el PAN y ahora el PES). Asignar el atributo "fundamentalismo" no hace justicia a la diversidad con que actúan los actores religioso-políticos de los evangélicos, pues distan de ser un frente unido. Pero quienes hacen ruido, lo hacen bastante bien y con mucho tacto en una sociedad mediática como la actual.

Las megaiglesias con estructuras bastante verticales y poco abiertas al cuestionamiento, se asumen como vehículos de Dios para la sociedad actual, a la espera del retorno de Cristo. A diferencia de hace tres décadas ya no se espera el fin del mundo, sino que ahora se procura la aceleración del reino de Dios, imbuyendo al campo político de la moralidad cristiana eurocéntrica y buscando legitimidad, por medio del conservadurismo moral, no sólo de los evangélicos, sino de una buena parte de las sociedades nacionales que se sienten en riesgo frente a la globalización y el pluralismo social.

Referencias

Aguirre, Carlos y Araica, Alberto (2010). Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua, Managua, Casa Giordano Bruno.

Bastian, Jean-Pierre (1990). Historia del protestantismo en América Latina, México, CUPSA.

Bedoya, Carlos (2017). ¿Quiénes son #ConMisHijosNoTeMetas? Recuperado de: https://bit.ly/2ianFea

Blancarte, Roberto (2013). Laicidad en México, México, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo", Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Bohoslavsky, Ernesto (2013). Laicidad y América Latina, México, Colección de Cuadernos "Jorge Carpizo", Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Bourdieu, Pierre (1988). Cosas dichas, Barcelona, Gedisa.

Campoy, Ana (2016). A conspiracy theory about sex and gender is being peddled around the world by the far right. Recuperado de https://goo.gl/ENkyd9

Cantón Delgado, Manuela (2004). Religiones globales, estrategias locales: usos políticos de las conversiones en Guatemala, en Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Junio, Vol. X, no. 19, Universidad de Colima.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003). La Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica, Tomo III, Capítulo 3, Sección 3.3., Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Lima.

Fediakova, Evgenia (2004). "Somos parte de esta sociedad". Evangélicos y política en el Chile post autoritario, en Política, no. 43, primavera, Universidad de Chile, pp. 253-284.
Garma, Carlos y Méndez, Raúl (2012). ¡Viva Cristo, viva Juárez! La marcha evangélica del natalicio de Juárez. En P. Fournier, C. Mondragón y W. Wiesheu (ed.), "Peregrinaciones de ayer y hoy: arqueología y antropología de las religiones" (pp. 181-210). México: Colmex.
Grupo Fórmula (2016). Alrededor de 4 mil personas marchan "Por la vida y la familia". Ciudad de México, México. Recuperado en: https://goo.gl/GkUCZD
Huaco Palomino, Marco A. (2013). Procesos constituyentes y discursos contrahegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia, Buenos Aires, Clacso
Ihrke-Buchroth, Uta (2014). Religious mobility and social contexts within neopentecostal mega-churches in Lima, Peru, Tesis de Doctorado en Sociología, Lima, PUCP.
Iniciativa ciudadana por la vida y la familia (2016). Historia. Ciudad de México, México. Recuperado en: http://iniciativaciudadanaporlavida.org/historia/
La República (2017). Pastor Rodolfo Gonzales: Empezó en un cine de mala muerte y ahora encabeza un imperio. Lima, Perú: Diario La República. Recuperado en: https://goo.gl/NFCkDa
Lalive d'Epinay, Christian (1968). El refugio de las masas: estudio sociológico del pentecostalismo chileno, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico.
Lara Sánchez, Aarón (2012). Profesión de fe en el Estado laico mexicano, México, Centro de Orientación Civil y Concertación.
López Rodríguez, Darío (2004). La seducción del poder, Lima, Ediciones Puma.
Marciani Burgos, Betzabé (2015). Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano, en Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho, No. 38, PUCP, pp. 237-262.
Masferrer, Elio (2004). ¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso, México, Plaza y Valdes.
Noticia Cristiana (2009). Más de 15 mil cristianos evangélicos salieron a las calles para pedir Igualdad Religiosa. Recuperado de: https://goo.gl/NDZQah
Orozco, Rosi y Alejandro (2012). Transformaciones México. Los cristianos unidos haremos la diferencia, Nashville TN, Grupo Nelson.

Pew Research Institute (2011). Rising restrictions on religion. One-third of the world's population experiences an increase, Washington, Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life.
Puertas Abiertas (2017). Lista mundial de la persecución, Madrid, España. Recuperado de: https://www.puertasabiertas.org/4816676/4816680/LMP2017MapaJPG
RPP Noticias (2017). La marcha 'Con mis hijos no te metas' convocó a 25 mil personas en Lima. Lima, Perú. Recuperado en https://goo.gl/D5LHfE
Semán, Pablo (2005). ¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers, en Desacatos, núm. 18, mayo-agosto, México, Ciesas, 2005, pp. 71-86.
Stoll, David (1993). ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico, Quito, Abya-Yala.

Entre humanos, santos y antepasados: Interacciones y construcción de personalidades en la religiosidad de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca

Paola García Souza

Los pueblos huaves, distribuidos en tres municipios (San Mateo, San Dionisio y San Francisco del Mar), se localizan en la franja meridional del litoral del Istmo de Tehuantepec, en su porción oaxaqueña. Las distintas poblaciones, divididas en cabeceras, localidades y rancherías, bordean un extenso sistema lagunar que se extiende a lo largo de más de 100 mil hectáreas, enmarcadas por amplias extensiones de manglares y de selva baja caducifolia. La ocupación de este entorno desde la época prehispánica ha permitido que los huaves se especialicen en el aprovechamiento de los recursos costeros, haciendo de la pesca su principal medio de subsistencia. Saberes, territorios y técnicas compartidos, abrevan en la lluvia, los vientos, las mareas, el océano y las lagunas, para definir una cosmovisión eminentemente lagunar.

Las particularidades del entorno costero donde se asientan los municipios huaves han quedado íntimamente impresas en la cosmovisión. La fragilidad del ecosistema, cuyos niveles de productividad dependen del intercambio de nutrientes contenidos en las aguas dulces y saladas que provienen de los ríos, las lluvias y el mar, lleva a los huaves a prestar particular atención a la regularidad del ciclo pluvial y a la trayectoria de los vientos, siendo los del sur quienes propician la formación de las nubes cargadas de lluvia y los del norte los que garantizan con su potencia la circulación entre el agua interior y la oceánica.

El análisis que aquí se presenta corresponde al municipio de San Mateo del Mar, el cual muestra el mayor número de rasgos que caracterizan a la cultura huave en su forma tradicional.[91] A diferencia de San Dionisio y San Francisco del Mar, en San Mateo se mantienen vigentes los sistemas de cargos y mayordomías, el ciclo ritual orientado por una temática pluvial y una nosología en cuya definición intervienen las relaciones entre humanos, naguales, divinidades y

91 San Mateo es el municipio donde se concentra el mayor número de pobladores, con poco más de 14 mil habitantes, y donde el huave sigue siendo la lengua mayoritaria, con una proporción de 98% de hablantes.

difuntos. La interrelación entre estas unidades de pensamiento nos permite indagar la manera en la que se construye, a través de los discursos y las prácticas, un mecanismo para gestionar los recursos y las relaciones involucrando entidades que rebasan el campo de lo humano. En efecto, la organización interna y la subsistencia del grupo dependen de la labor coordinada de una serie de elementos que se desprenden de su origen natural para convertirse en personajes sociales con capacidad de acción. En este sentido, por ejemplo, los vientos, las lluvias y los astros no sólo se presentan como fenómenos atmosféricos sino que también se personifican como naguales, divinidades y difuntos que se insertan en un sistema de intercambios a través del cual se mantiene en funcionamiento la procuración de los bienes necesarios para la subsistencia comunitaria.

Es importante señalar que dicha estructura de pensamiento está estrechamente vinculada con la organización social tradicional y la religiosidad católica en su expresión local. Es por ello que, aunque hasta hace algunas décadas era compartida por la mayoría de los pobladores, actualmente coexiste con otras adscripciones religiosas, tendencias políticas e inquietudes generacionales. La proliferación de iglesias evangélicas, que congregan al 15% de la población, así como el creciente esfuerzo de jóvenes y mujeres por ganar espacios de participación política, aunados a la presión que ejercen los partidos políticos para insertarse en la estructura de gobierno, han generado una serie de transformaciones y ajustes al sistema en su totalidad. En este sentido, los principios que aquí describimos forman parte del sistema tradicional que, aunque es conocido por amplios sectores de la población, se sostiene principalmente por los adultos y las personas de mayor edad.

A lo largo de este trabajo nos proponemos abordar las relaciones sociales como medios de construcción de las corporalidades, entendidas no sólo en términos de fisicalidad, sino también de personalidad. En este sentido, nos interesa entender, dentro de la cosmovisión huave, la manera en la que distintas entidades que son reconocidas como parte del universo social (humanos, divinidades, difuntos, seres sobrenaturales) adquieren presencia y significación a partir de las relaciones en las que se insertan, atravesando los ámbitos del parentesco, el servicio comunitario y el ritual.

Dentro de este análisis, consideramos que las distintas formas de interacción, que se dan en términos de cooperación, intercambio y

afinidad, otorgan a quienes en ellas se adscriben el rango de persona, así como una estructura corporal específica cuyas características son definidas por el tipo de relación que establecen con los otros. Esto nos permitirá entender tanto a las personas como a los cuerpos como categorías mutables, ni permanentes ni absolutas, determinadas por las propias dinámicas sociales. Esta perspectiva favorece la comprensión de un contexto en el que las transformaciones son una constante y las relaciones el marco común de referencia entre los distintos seres. Humanos que comparten una corporalidad animal, fenómenos naturales que se personifican, entidades que transitan entre estados etéreos y materiales nos muestran un entorno en constante movimiento en el que las interacciones constituyen la clave de la definición y la adscripción comunitaria.

Cabe señalar que en este documento se aborda la correspondencia entre dos categorías: la de persona y la de cuerpo, ambas entendidas desde su naturaleza social y relacional. Esta doble naturaleza los ubica de lleno en el ámbito de la regulación, que determina las conductas y las formas corporales colectivamente adecuadas y reconocidas. De esta manera, se afirma que la definición de ambas categorías está determinada no por propiedades inherentes sino por cualidades *ejercidas* y constatadas a través de las interacciones sociales. Dicha condición permite en el contexto huave asociar entidades que pueden estar ontológicamente diferenciadas, ya que su equivalencia no depende de la identidad biológica de la especie, sino de sus condiciones de existencia en términos relacionales, es decir, de su capacidad para generar eventos, inducir en los otros relaciones específicas y responder adecuadamente a las conductas de los demás.

La condición de persona opera como un mecanismo de clasificación social que a la vez que homologa a sus miembros bajo una misma categoría, establece diferencias de rango entre ellos, mismas que complejizan al tiempo que coordinan el orden social a partir de las relaciones que cada uno ejerce, previstas por un código social regulatorio. Al no otorgarse de manera generalizada a todos los sujetos y entidades, condiciona la adscripción no sólo a la suma de características somáticas sino también al ejercicio de vínculos específicos que permiten reconocer a los otros como semejantes o equivalentes -aunque no necesariamente iguales-, aún cuando no pertenezcan a condiciones de existencia análogas, en virtud de desempeñar interacciones normatizadas. Este es el caso, por ejemplo de animales, santos y antepasados, a quienes los huaves confieren

atributos que les permiten ser considerados como personas e incluidos en tipos específicos de socialización.

La naturaleza social de la persona hace indispensable la posibilidad de constatar sus cualidades mediante la ejecución de acciones concretas, pero también a través de la imputación de dos tipos de propiedades corporales que, en términos de Descola (2012), corresponden a una interioridad (estado de conciencia, alma o esencia, etc.) y a una fisicalidad (materialidad). Mientras la interioridad se expresa como el mecanismo que faculta las acciones y las relaciones, la fisicalidad es el terreno donde éstas se materializan. En efecto, la condición de persona, en sus distintos grados de acepción, se plasma en el cuerpo, cuya forma y estructura están definidas por un conjunto de atributos, conductas y actitudes. De esta manera, la persona rebasa el campo de la "idea" o la denominación para adquirir una forma concreta reconocida socialmente, la cual otorga marcas de distinción a quienes la detentan: las actitudes, el conjunto de técnicas, hábitos y conductas sancionadas, la prescripción o prohibición de un tipo particular de alimentación, son sólo algunas de las rúbricas corporales legibles y visibles en cualquier contexto social.

Al asumir que las relaciones se inscriben en el cuerpo y que éstas están puntualmente reguladas, se reconoce que las formas corporales responden a parámetros precisos de identificación y pertenencia. En este sentido, la categoría de "persona" supone la definición de tipos corporales que se integran no sólo por la forma, sino por la cualidad de constituirse y transformarse a través de las relaciones que los atraviesan. Así, por ejemplo, cobran relevancia las diferencias corporales que imprimen los rangos de edad, los cuales mantienen, en términos sociales, una correspondencia con una capacidad agentiva diferencial: los miembros de un mismo rango son reconocidos, en términos ideales, como actores de acciones específicas. Es decir que, además de la capacidad agentiva que distingue a todo aquel que es reconocido como persona, se establecen clases, rangos o categorías sociales que determinan tipos concretos de acción.

Siguiendo la argumentación hasta ahora expuesta, se propone la formulación de las siguientes hipótesis de trabajo: por un lado, que la categoría de persona está asociada al ejercicio de relaciones de tipo social (es decir, normadas); por otro lado, que el desempeño de dichas relaciones sitúa a las personas en posiciones sociales –identificadas como rangos, papeles o roles- que responden a fórmulas precisas de

interacción (específicamente de intercambio y reciprocidad); finalmente, la forma que adquieren las relaciones ejercidas determina grados de adscripción socialmente definidos, al tiempo que otorga tipos corporales socialmente reconocibles.

La corporalidad en el pensamiento huave

En el pensamiento huave, la corporalidad es una categoría que atraviesa los ámbitos social, mítico y ritual no sólo como un modelo que permite describir estructuras de tipos tan diversos como la casa, las embarcaciones y la disposición espacial del pueblo,[92] sino sobre todo como un referente de unidades que están compuestas por una serie de elementos o atributos que provienen de conjuntos más amplios, haciendo de la interacción entre ellos una condición necesaria. En este sentido, lejos de ser un conjunto cerrado, el modelo corporal es un sistema de interacción que conjuga fracciones de unidades diversas; la morfología y el funcionamiento corporal operan como un mecanismo *de* relación y *para* la acción. De esta manera, la corporalidad resulta un concepto paradigmático para los huaves no sólo porque permite caracterizar a las entidades que integran el universo de lo social, entre las que se cuentan tanto aquellas de naturaleza humana como las no humanas, operando como una categoría descriptiva que permite identificarlas, sino también por ser una condición facultativa de relaciones. Con esto se pretende afirmar que el cuerpo no se reduce a la suma de las partes que lo conforman, sino que remite fundamentalmente a su potencialidad en cuanto a la propiciación de interacciones, mismas que a su vez determinan su forma y sentido. La corporalidad se entiende entonces como un referente, como un principio general que adquiere sus particularidades a partir de su puesta en relación con otras corporalidades. La descripción anatómica deviene entonces en el despliegue del conjunto de las dinámicas esenciales que constituyen a los seres, mismas que se replican más allá del ámbito biológico para participar en la conformación de la lógica social.

92 Como señala Cardona (1991), el cuerpo humano es un referente básico que se proyecta en múltiples estructuras como la casa, las embarcaciones y el pueblo. La casa se compone por una cabeza (el techo), el vientre y los órganos sexuales (las paredes), la boca (la puerta) y las piernas (los horcones que sostienen el techo). Por su parte, la proa de la canoa se denomina *osïng* ("nariz"), la popa *owil* ("ano"), la parte inferior *opec* ("lomo") y su borde *ombeay* ("boca"). El pueblo a su vez tiene una parte delantera (*ombas*), una trasera (*opec*), una nuca (*wah*) y una boca (*ombeay*).

Dada su naturaleza relacional, los distintos elementos que participan de una estructura corporal sólo pueden ser definidos en función de esas otras unidades, externas y relativamente distantes, que los constituyen, de tal forma que un cuerpo, ya sea de naturaleza humana o sobrenatural, sólo puede ser entendido a partir de las porciones de aquellos otros cuerpos que en él participan.

Para los huaves, cada persona cuenta con un *alter ego* o entidad compañera con la que se establece un vínculo de identidad desde el momento del nacimiento (García y Oseguera, 2001, p.75). Dentro del repertorio de especies asociadas se encuentran distintos animales que pueblan el entorno lagunar, tales como lagartos, tiburones, serpientes y aves; como describe un anciano pescador, "la persona y su nagual se conocen uno al otro, se pueden ver; antes los antepasados se miraban en el agua del mar vivo y veían su cara, pero la de su nagual; ahí se ve si es tortuga, tiburón o cualquier animal. Pero desde que llegó el sacerdote ya no vieron a sus naguales, sólo algunos pueden soñar con ellos". Sin embargo, mientras que los animales son considerados como "naguales" potenciales del común de los humanos, existen dos fenómenos naturales, el rayo y el viento del sur, que operan como las proyecciones corporales alternas de un conjunto restringido de miembros de la comunidad. El poder conferido a estas dos entidades, de acuerdo con su capacidad para producir la lluvia, sustenta una distribución jerárquica de los naguales que opera al nivel social facultando a unos y a otros a ocupar posiciones diferenciales en el sistema de gobierno local (García y Oseguera, 2001, p. 76).

Las personas que detentan un *alter ego* rayo o viento del sur integran una categoría denominada *neombasoic*, "cuerpo nube", la cual denota una condición corporal diferencial. Si bien los naguales del primer tipo se caracterizan por su origen animal, homologando a las especies en el plano social, los del segundo tipo aproximan a seres ontológicamente diferenciados pero vinculados por un principio de parentesco mítico. El rayo (*monteoc*) y el viento del sur (*ncherrec*) son reconocidos como los antecesores de los huaves, los *montaweal*, con quienes la distancia espacial (en términos de los planos del cosmos que cada uno ocupa) que supuso la creación de la actual humanidad se reduce mediante el vínculo que se establece a través del nagual de ciertas personas, las cuales adquieren cualidades de sus titulares que se expresan particularmente en rasgos de la personalidad, tales como la solemnidad, la modestia, la prudencia y la dedicación al servicio

comunitario. Como menciona un rezandero en una de las entrevistas aplicadas:

> Los *monbasoic* son de antiguo, son naguales; ellos saben si son *monteoc*, si son *müm ncherrec*. Toda la gente tiene nagual, no sólo de acá, sino alrededor del mundo. Pero no a todos les dio licencia nuestro padre Dios para saber cuál es. Sólo los *monbasoic* ya saben (diario de campo personal).

A diferencia de los animales compañeros, con quienes se establece una comunión de destinos, el lazo corporal con los antepasados otorga la posibilidad de establecer acciones coordinadas y orientadas a la consecución de un bienestar colectivo, al tiempo que enfatiza rasgos de una naturaleza compartida, más que un vínculo personalizado.[93]

Tener un nagual rayo (*monteoc*) o viento del sur (*ncherrec*) conlleva la posibilidad de adquirir un nexo sobrenatural expuesto y activo a partir de la revelación de su identidad, proceso que depende del cumplimiento de una serie de servicios dirigidos tanto a los *montaweal* como a los santos y a la colectividad humana, previstos en los distintos cargos de la jerarquía cívico-religiosa. Esta revelación ocurre de manera paulatina y sólo es posible mediante el desempeño de cargos y mayordomías dedicadas a los santos, que culminan con el acceso al escalafón superior de la jerarquía de gobierno (integrado por los alcaldes), haciendo así explícita la identidad del nagual y la respectiva condición de *neombasoic*. De manera reiterativa, se afirma que sólo los *monbasoic,* plural de *neombasoic*, son aptos para desempeñar los puestos de alcalde primero y segundo, ya que en ellos recae la responsabilidad de sostener relaciones regulares, a través de las peticiones anuales de lluvia, con sus homólogos sobrenaturales, destinadas a garantizar el abastecimiento de bienes y la subsistencia comunitaria (García y Oseguera, 2001, p.77). El *alter ego* se convierte en este caso en un instrumental corpóreo que faculta la cooperación con la contraparte sobrenatural.

Mientras el animal compañero y el individuo nacen juntos, es decir, integran una misma corporalidad que se extiende en dos planos distantes de la existencia, en el caso de los *monbasoic* lo que prima es una relación de parentesco directo, siendo los humanos que se adscriben a esta categoría descendientes que han heredado ciertos

93 Así como entre las personas y los animales la relación es entre dos individuos diferenciados del resto de la especie, quienes tienen como nagual al rayo o al viento del sur no establecen una correspondencia con un *montaweal* en particular, sino que comparten con el conjunto ciertas cualidades.

aspectos y cualidades de los antepasados, como una conducta mesurada, una memoria destacada y un evidente apego a la tradición. Lo que en el primer caso se entiende como una distancia espacial y genérica, en el segundo se representa como una cercanía congénita.

Si bien la naturaleza de *neombasoic* aporta las condiciones necesarias para el desempeño de una trayectoria ascendente, su cumplimiento es limitado, pues no todos los *neombasoic* se avocarán a su conclusión. Sin embargo, aquellos que por elección cubren la totalidad de los cargos, se inscriben en un proceso de transformación corporal que progresivamente expone los rasgos de su *alter ego*. Esta nueva corporalidad se designa con el término *montang ombas*, que literalmente se traduce como "los que tienen el cuerpo grande" o "a quienes les ha crecido el cuerpo", cuya característica es una reducción de la distancia con su contraparte sobrenatural (Millán y García, 2003, p. 84). La proximidad de los *montang ombas* con su *alter ego* supone a la vez un distanciamiento con el cuerpo material y propiamente humano, a través de una serie de restricciones alimenticias, sexuales y laborales; es decir, reduciendo las acciones propiamente mecánicas del cuerpo u *ombas*, lo cual los homologa con los antiguos *monbasoic* quienes, cuando desempeñaban algún "trabajo", hacían "muchos sacrificios, ayunan, no tocaban a sus mujeres" (Ramírez, 1987, p. 52).

Al considerar que los *montaweal* son seres que se mantienen en constante transformación, cuya exterioridad puede alternar entre su aspecto antropomorfo y el del fenómeno natural correspondiente, podemos suponer que la persona que adquiere la condición de *montang ombas* alcanza también la conformación de un cuerpo cuyos bordes y formas pierden importancia a favor de su proximidad con el *alter ego*. Las restricciones alimenticias y sexuales, así como las limitaciones para el desempeño de actividades mecánicas que caracterizan a los *montang ombas* son la expresión de la merma de una exterioridad limitante. Si la condición humana regular supone la duplicación a distancia de un cuerpo material apto para la ejecución de acciones mecánicas, su contracción supone para los *montang ombas* una reducción de las formas y una expansión de las facultades de la interioridad. Las acciones de los *montang ombas* reducen sus expresiones para potencializar las que atañen al ámbito del pensamiento, particularmente la memoria, siendo ésta uno de los atributos más valorados.

Las corporalidades son producto de una construcción que integra dos procesos vinculados entre sí: el flujo de sustancias

exógenas que son absorbidas y transformadas, así como la integración de relaciones de tipo parental o con miembros de otras especies. Si bien la producción del cuerpo en el vientre materno es el resultado de la combinación de sustancias de origen masculino y femenino, su formación se extiende a lo largo de la vida del individuo, interviniendo en adelante la circulación tanto de alimentos como de relaciones. En este sentido, el crecimiento no es entendido solamente como el incremento de la masa corporal, sino como la extensión progresiva de relaciones cuyo núcleo lo conforman los progenitores y el animal compañero, y sus ramificaciones distintas colectividades como los santos, los grupos ceremoniales, las asociaciones de barrio y los cargos; estas relaciones de segundo orden no forman parte del núcleo original, sino que dependen de la trayectoria que cada individuo elija seguir. Cada una de estas tramas de relación que intervienen en la confección de las corporalidades, está marcada a su vez por la provisión alimenticia.

El cuerpo humano es entendido como "incompleto" y debe consumarse mediante el establecimiento de relaciones sociales. Esta condición se explica a partir de la separación entre la actual humanidad y los antiguos huaves o *montaweal*, quienes detentaban una corporalidad unificada. Estos seres de "cuerpo-nube" (*neombasoic*) tenían la facultad de pasar indistintamente de una forma a otra, adoptando el aspecto más adecuado para la actividad que necesitaran desempeñar, de tal manera que, para desplazarse a gran velocidad por el cielo, proveerse de bienes y producir la lluvia mutaban la forma humana por la de rayo y viento del sur. Una anciana partera describe en entrevista las acciones de la gente antigua:

> Los antiguos se convertían en sus naguales para ir a la pesca en un lugar de la laguna donde pasa el agua del mar. Ahí espantaban los peces para poderlos agarrar. Como ya sabían que entró el pescado, empiezan a poner las redes. Ahí van sacando los pescados; los limpian, les ponen sal y a los tres días regresan a su pueblo. Entonces llevan el pescado a vender a Oaxaca; pero ellos no iban a pasar caminando, sino volando, porque son naguales (diario de campo personal).

Sin embargo, la llegada del primer párroco a la localidad supuso una ruptura espacial y corporal que devino en la creación de la humanidad contemporánea separada desde entonces de sus antecesores, asignándoles un cuerpo escindido entre dos materialidades que ahora aparecerían distantes. Como narra un versado pescador:

> Dios hizo al mundo con todas sus cosas, pero vio que no le salió bien y mandó a que la mar saliera y todo se inundara. Entonces lo quiso hacer de nuevo; hizo plantas nuevas y animales nuevos. Sólo dejó de antiguo a los hombres, pero con otros corazones. Entonces vino el párroco, y la gente ya no vio a su nagual. Los nuevos hombres ya no conocen a su nagual, ya no tienen poderes, sólo saben soñar y todos los años tienen que pedir perdón por su pueblo, tienen que pedir a los *montioc* que viven en Cerro Bernal para que venga la lluvia, para que haya peces, para que crezca el camarón (diario de campo personal).

La separación de la población entre "antiguos" y "humanos" dio origen a los segmentos territoriales, asignando a cada uno su ámbito de pertenencia, al tiempo que condicionó a los hombres a valerse de procedimientos sociales y relacionales para completar su cuerpo fragmentado. La construcción del cuerpo requiere la activación de relaciones previstas ya sea por la propia composición corporal o por la estructura social. En este sentido, la forma y las cualidades del cuerpo se afinan a través de las acciones coordinadas, es decir, aquellas en las que interviene la interacción con los otros, para definir gradualmente a la persona. Dichas acciones coordinadas se asientan en núcleos de relación que incluyen al matrimonio, la procreación, los cargos públicos, los grupos ceremoniales y las mayordomías, en cada uno de los cuales intervienen distintos tipos de seres. El cuerpo se inserta así en la estructura de la sociedad, la cual dispone de los mecanismos para su confección.

Bajo la noción de "completar" el cuerpo, se da cuenta de un proceso de transformación paulatina de las formas y los atributos, que define las características de cada persona y perfila sus mecanismos y esferas de relación. En este sentido, la confección progresiva del cuerpo transcurre a la par de una gradual definición de la persona, de acuerdo con los rasgos de conducta y personalidad que adquiere, así como de la proliferación de sus campos de relación. El cuerpo y la persona no son condiciones innatas, sino que se van adquiriendo a lo largo de la vida, desde la formación del individuo en el vientre materno. En efecto, a partir la gestación están presentes distinciones que resultan significativas en el lenguaje social, ya que formulan la posibilidad –y la necesidad- de vinculación entre los elementos complementarios. Este proceso inicia cuando las sustancias fecundantes femenina ("secreción de la vulva") y masculina ("secreción del pene") se mezclan por completo y se insertan en el óvulo (Rita, 1991, p. 271).

Así como se afirma que las mujeres se forman paulatinamente durante el embarazo, los varones tienen una estructura corporal definida desde el inicio de la gestación, proceso que se invierte a lo largo de la vida social, ya que son los hombres quienes se insertan en una trayectoria de consolidación de un cuerpo que si bien pareciera orgánicamente íntegro desde el nacimiento, su formación se extiende hasta muy avanzada la edad adulta, mediante el ejercicio de los cargos de la jerarquía cívico-religiosa y su desempeño en el ámbito ritual. La diferencia entre el desarrollo femenino y masculino se hace evidente en la fórmula de respeto que se aplica a las ancianas, *natang ombas müm najtaj* (*natang ombas*, "cuerpo grande o principal"; *müm najtaj*, "anciana"), cuyo equivalente masculino sólo puede ser utilizado una vez que la persona ha cumplido con sus cargos, servicios y mayordomías obligatorias.[94] Así como para las mujeres el ámbito del parentesco, a través del matrimonio y la procreación, constituye el medio de confección corporal, para los hombres se extiende a otras esferas del servicio comunitario que, en la medida en que se complejizan sus funciones, incluyen actores de naturaleza distinta a la humana, como los antiguos y los santos.

La combinación de las relaciones internas que le dan expresión al cuerpo con las relaciones externas que lo personalizan es lo que permite la objetivación de la persona. El cuerpo tiene la facultad de escindirse en unidades menores para participar de diversas relaciones así como de integrar elementos externos para su propia conformación. En este sentido, toda interacción o intercambio se expresa como un medio de personificación del cuerpo a través de distintas formas de replicación. Esta capacidad de generar y expandir relaciones responde a una doble cualidad corporal: su capacidad de propagación a través de las sustancias y su facultad de replicarse bajo soportes análogos. En el primer caso, las sustancias se expresan como unidades en las que se condensa la totalidad de las cualidades de la persona; al ser transmisibles y combinables, pueden dar origen a nuevas corporalidades o integrarse a otras ya constituidas para imprimirles sus caracteres y modificar su composición. En este sentido, la circulación de alimentos que enmarca las relaciones parentales y ceremoniales (a través de las mayordomías, los grupos ceremoniales, y la jerarquía cívico-religiosa) aporta un contorno corporal situacional al conjunto de partes que, en otros contextos, conforman otras tantas

94 Los varones que adquieren la categoría de *natang ombas* son también considerados *montanombas*.

unidades. Por ejemplo, la red de parentesco ampliada se activa durante el periodo festivo haciendo explícita la estructura corporal familiar (*nacualaatsaran*) a través de la labor conjunta de producción y distribución de alimentos; asimismo, los servicios y las prestaciones alimenticias son los medios de expresión de una corporalidad colectiva contenida en el término *ombas* que designa y precede a los grupos ceremoniales (García y Oseguera, 2001; García, 2004).

Las mayordomías, las peticiones de lluvia, los nacimientos, los matrimonios y las curaciones, son algunos de los contextos rituales en donde los cuerpos pueden ser reproducidos bajo soportes alternativos que ejercen la misma función relacional. Las flores y las velas, que integran a las ofrendas, operan como medios de relación en clave corporal. La fórmula básica de las ofrendas, que se entregan a los santos, a los *montaweal* y a los difuntos está compuesta por el binomio de flores y velas, el cual representa dos aspectos tangibles del cuerpo: el humano y terrenal, y el celeste que se manifiesta tras la muerte en forma de estrella (García, 2000). Asimismo, ambos elementos expresan relaciones, como las que se adquieren mediante el matrimonio, el padrinazgo y las mayordomías, en las cuales se encienden las velas y se entregan flores a los santos como mecanismo de consolidación del vínculo. En este sentido, las acciones rituales "crean personas" de un tipo específico, dotando a los cuerpos de una forma moldeada por la relación en la que se insertan. La circulación de sustancias a través de las prestaciones alimenticias y de soportes corporales a través de las ofrendas permiten la creación de nuevas corporalidades que sólo tienen sentido dentro del marco situacional.

Las ocasiones rituales son en este sentido activadoras de relaciones, tanto parentales como sobrenaturales. Mediante el intercambio de bienes,[95] se logra articular numerosas unidades domésticas que se encuentran emparentadas entre sí por relaciones de filiación, alianza o compadrazgo y cuyos vínculos adquieren un sentido que casi nunca se expresa fuera de la esfera ritual (García y Oseguera, 2001). Al mismo tiempo, se logra evidenciar el vínculo de afinidad con los antepasados y los santos, que deviene en la ejecución de acciones coordinadas que, a través de la producción de lluvias, la

95 En cada contexto ceremonial la familia ampliada es convocada para contribuir con una serie de bienes (maíz, cacao, dinero) y servicios que deberán retribuirse posteriormente en los mismos términos en los que fueron recibidos por el mayordomo o jefe de familia.

proliferación de los bienes de consumo y el cuidado de los miembros de la comunidad, se expresan en un bienestar compartido.

Las atribuciones de los antepasados y de los santos están claramente diferenciadas, determinando el tipo de relación que los humanos establecen con cada sector. Mediante sus acciones, los *monteoc* y las *ncherrec* modifican cíclicamente el entorno medio ambiental, trastocando un paisaje de amplias extensiones arenosas en un conjunto de nutridos cuerpos de agua donde se reproducen las especies que dan sustento a la población humana. El agua salada del mar (*najtix yow*) se convierte en el líquido dulce que alimenta las lagunas mermadas durante la larga temporada de sequía (*nawaag nüt*), garantizando el equilibrio de salinidad requerido por los peces y camarones que en ellas habitan, aportando también las condiciones favorables para el cultivo de la tierra. En este sentido, la filiación que tienen los humanos con la comunidad de los *monteoc* y las *ncherrec* al ser reconocidos como *montaweal* o antecesores, se traduce en una relación de aprovisionamiento de bienes sustentada además por su capacidad creadora.

A diferencia de los *montaweal*, cuya apariencia corporal puede mutar entre la humana y la del fenómeno natural que los caracteriza, los santos están constreñidos en una materialidad fija y definitiva, exenta de transformación y de deterioro. Sin embargo, algunos de ellos, considerados como los más poderosos, participan de un vínculo esencial con los antepasados a través de su *alter ego* (García, 2004). Asimismo, la naturaleza de su nagual los hace análogos a los *montang ombas*, ya que al ser reconocidos como *monteoc* o *ncherrec* logran intervenir en la mediación con las divinidades vernáculas para asegurar el aprovisionamiento de bienes.

Los santos están anclados a su materialidad, por lo que no pueden realizar tránsitos ni acciones fuera de ésta; la exterioridad equivale entonces a su presencia, único medio para ejercer su potencia, la cual se expresa en términos de protección y cuidado humano: son los protectores familiares y comunitarios, y juegan un papel destacado en los procesos curativos, participando como ayudantes del especialista ritual. Una mujer de la comunidad, en entrevista, menciona que "los santos son de antiguo, tienen poder, por eso no les pasa nada. Ahí está cada uno en su lugar, para que les lleven las santas flores, las santas velas, el santo rosario, para que cuiden a sus hijos del pueblo" (diario de campo personal). Esta vocación los convierte en receptores de las ofrendas que cotidianamente se les

deben entregar en la iglesia y en los altares domésticos, a través de las cuales se mantiene la continuidad de la relación.

Así como se reconoce a los *montaweal* como los antiguos huaves, siendo además entidades creadoras tanto del entorno medioambiental como de los medios que garantizan el sustento humano, los santos son considerados fundadores del territorio social, lo que incluye tanto el asentamiento poblacional de los diversos municipios en torno a una iglesia, como el establecimiento de una organización de tipo jerárquico que no existía con anterioridad (García, 2004). En efecto, en la población de los antiguos *neombasoic* no existían diferencias entre sus miembros, compartían las mismas facultades y cooperaban para el mantenimiento común. Sin embargo, con la fundación de la iglesia, los nuevos hombres quedaron sujetos a un mecanismo de organización sustentado en la distinción entre sus miembros, delimitando un conjunto de funciones y trayectorias. Esta organización jerárquica es la misma que priva entre los santos, quienes se distribuyen entre "mayores" y "menores" de acuerdo con sus atributos corporales y el grado de poder que éstos le confieren (García, 2004). Como entre los humanos, el nagual es el elemento corporal que establece la diferencia entre unos y otros, ya que del conjunto de santos, sólo un segmento es portador de un *alter ego*, dentro del cual se distingue un sector más reducido reconocido por su identidad de rayo o viento del sur. Este sector constituye una cúpula de poder que mantiene relaciones directas con las autoridades humanas y con las divinidades vernáculas, jugando un papel destacado en las peticiones anuales de lluvia. De acuerdo con la distinción de género, las vírgenes de la Candelaria, de la Natividad y del Rosario, son consideradas *müm ncherrec* ("madre viento del sur"), compartiendo San Mateo Apóstol y San Juan Bautista la identidad de *teat monteoc* ("padre rayo"), cuya incidencia es trascendental para lograr buenas cosechas, próspera pesca y buena salud (García, 2004). De ellos se dice que "son naguales, como la gente antigua". En lo que respecta a la producción, los santos intervienen como mediadores y facilitadores, ya que acompañan a los alcaldes en las procesiones colectivas al mar para solicitar la lluvia a las divinidades vernáculas y apoyan, cuando se les requiere, a las personas en sus labores productivas facilitándoles la pesca o resguardando el crecimiento de sus milpas.

Conclusiones

De acuerdo con los datos y el análisis hasta ahora expuestos, es posible afirmar que "ser persona" es no sólo una condición que se define en términos sociales, sino que requiere también el ejercicio de relaciones previstas e instituidas por la norma, ya que se trata de interacciones fundamentales para la existencia de la vida comunitaria. En la medida en que se establecen parámetros de pertenencia, se hace posible que los sujetos se identifiquen significando tanto sus conductas como las de los otros, avalándolas retrospectiva y prospectivamente. Dichos parámetros sustraen al comportamiento del plano de lo aleatorio para generar un sentido de adscripción, continuidad y responsabilidad que otorga a las relaciones un carácter de obligatoriedad. Las acciones se insertan así en una cadena de respuestas socialmente previstas que determinan los mecanismos de adscripción de las distintas entidades en tanto personas, haciendo de ésta una categoría *prescriptiva* antes que descriptiva. La categoría de persona resulta así restrictiva en su ejercicio, pero ontológicamente incluyente, acotando su constitución al ejercicio de relaciones sancionadas, es decir, socializadas.

Referencias

Cardona, G. R. (1991). Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave. En I. Signorini, Los huaves de San Mateo del Mar (pp. 315-349). México: Instituto Nacional Indigenista.

García, P. (2000). Ofrenda e intercambio en la tradición religiosa mesoamericana. Antropología. Nueva Época. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol.62, pp. 45-50.

García, P. y Oseguera, A. (2001). Tiempos ceremoniales. Ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca (tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

García, P. (2004). Santos y transformaciones. Las imágenes y su representación simbólica entre los huaves de San Mateo del Mar (tesina de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Millán, S. y García, P. (2003). Lagunas del tiempo: representaciones del agua entre los huaves del Istmo de Tehuantepec. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ramírez, E. (1987). El fin de los monteocs. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rita, C. (1991). Concepción y nacimiento. En I. Signorini, Los huaves de San Mateo del Mar (pp. 263-314). México: Instituto Nacional Indigenista.

Encuentro en Cuba: Rusia y Occidente. Un análisis casuístico del Ecumenismo Católico–Ortodoxo Ruso, desde la óptica de las Relaciones Internacionales

Hans F. Reske

La Real Academia de la Lengua Española define al Ecumenismo como la "Tendencia o movimiento que intenta la restauración de la unidad entre todas las Iglesias cristianas" (Real Academia de la Lengua Española [RAE], s.f.), etimológicamente proviniendo del griego οἰκουμένη "*oikouménē*" que significa "El mundo entero". Por otro lado, la página Catholic.net (2009) define al ecumenismo como:

> "El movimiento surgido, por la gracia del Espíritu Santo, para restablecer la unidad de todos los cristianos. Participan en él los que invocan al Dios Uno y Trino y confiesan que Jesús es el Señor y Salvador. Casi todos, aunque de distinta manera, aspiran a una Iglesia de Dios única y visible. (…) Surgió en un ambiente protestante y en un contexto misionero, por la necesidad de presentar un frente unido en los países paganos".

Debemos diferenciarlo de otro fenómeno, igualmente importante (o incluso más importante), en el desarrollo de las relaciones internacionales: El diálogo interreligioso, que es el encuentro y conversación entre líderes, expertos o fieles de distintas religiones, no tendiente ya a la unidad sino más bien a la búsqueda del entendimiento y la pacífica y enriquecedora convivencia. Aunque al diálogo interreligioso se le ha diferenciado del ecumenismo por ser "entre personas de distinta religión" (Catholic.net, 2008), es decir entre cristianos y personas pertenecientes a religiones no cristianas (como musulmanes o budistas), el elemento central de la diferencia es que el ecumenismo tiende no sólo al diálogo, si no que a la unidad, en cumplimiento del mandato bíblico "*Que todos sean uno como Tú, Padre, están en Mi y Yo en Ti. Sean también uno en nosotros: así el mundo creerá que Tú me has enviado.*" Juan 17:21, por lo que sólo es posible entre personas e iglesias cristianas, donde la unión en torno a elementos centrales como el Dios Hebreo, Jesucristo, la Biblia y otros la hacen posible.

Si bien se reconoce al diálogo interreligioso como elemento importantísimo en el desarrollo de las relaciones internacionales y la paz mundial (lo que acontece hoy en Medio Oriente o el conflicto irlandés son ejemplos de ello) y que de hecho es una constante preocupación de la Organización de las Naciones Unidas (ver a modo

de ejemplo las políticas al respecto de la UNESCO)[96] debemos, para el análisis del caso en el presente proyecto, centrar nuestra atención en el ecumenismo.

El ecumenismo nace no sólo del mandato bíblico anteriormente citado, sino que, de la realidad misma, urgido en estos tiempos por el fenómeno de la globalización: una primera realidad es la existencia de un pluralismo teológico dentro de la cristiandad. Un pluralismo que no sólo existe, sino que además aparece como insuperable de facto y de iure, "no basta para suprimirlo, ni el esfuerzo de comprensión ni el trabajo de complementación que pudiera realizar un numeroso equipo de teólogos" (Viver, 1979, p. 70). Las siguientes realidades a enfrentar, sobre todo desde la Ilustración y particularmente desde la segunda mitad del siglo XX, es la creciente secularización de la sociedad y el consiguiente cuestionamiento de los cánones morales y teológicos, además de procesos de acercamiento de la población occidental a religiones y místicas orientales como el yoga y el hinduismo, o la meditación zen y el budismo; dos desafíos a los que la cristiandad quizás deba hacer frente común. Reconociendo estas realidades, es que nace el ecumenismo para responder a la primera, y el llamado postecumenismo para responder a las segundas. Como este trabajo se refiere a estos procesos ecuménicos modernos, no se tratará de los Concilios y otras instancias ecuménicas de la Edad Media, intentos de la cristiandad por volver a unificarse cuando aún sangraban las heridas de sus cismas.

Pese a que fuentes católicas señalan que el ecumenismo actual nace al mismo tiempo en instancias católicas y protestantes (Catholic.net, 2008), lo cierto es que el actual movimiento ecuménico comienza en 1910 con la celebración de la Conferencia Mundial Misionera reunida por las Iglesias Protestantes en Edimburgo, reconociendo la necesidad de al menos, un frente común en diversas materias. Diversas iniciativas surgidas desde el mundo protestante como son la organización *Life and Work* del Obispo luterano Söderblom o el movimiento *Faith and Order*, organizan entre 1918 y 1948 diversos congresos en la materia que terminan con la fusión de todas estas organizaciones en el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Recién en 1960 la Iglesia Católica, temerosa inicialmente que este movimiento favorecería "un relativismo y un sincretismo

96 Cf. http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/interreligious-dialogue/

incompatibles con su firmeza dogmática" (Viver, 1979, p.74), inició un acercamiento al ecumenismo. Expresiones de ello son el Decreto *VNITATIS REDINTEGRATIO y* la Constitución *GAVDIVM ET SPES* del Concilio Vaticano II.

El acercamiento entre el catolicismo romano y la ortodoxia si bien se ha suscitado en diversos concilios y otras reuniones más pequeñas desde el Gran Cisma –la mutua excomunión– en 1054, como son el Segundo Concilio de Lyon en 1274 y el Concilio de Basilea en 1439, el verdadero trabajo ecuménico y diálogo fraterno entre ambas Iglesias parte durante el papado de Juan XXIII con la convocatoria del Concilio Vaticano II (al que asistieron como observadores delegados de varios patriarcados ortodoxos) y la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos justamente con el hecho opuesto, el levantamiento de la Excomunión en 1965 por el Papa Pablo VI y el Patriarca Ecuménico Atenágoras, en una declaración conjunta, buscando "cancelar de la memoria de la iglesia la sentencia de excomunión que había sido pronunciada" (BBC.com, 2016), excomunión que duró nada menos que 911 años.

Desde entonces, los Papas católicos se han reunido con los Patriarcas de las diversas iglesias ortodoxas en un afán conciliador y muchas veces abiertamente ecuménico. Sin embargo, las relaciones con la Iglesia Ortodoxa Rusa y particularmente con el Patriarcado moscovita no han sido tan fáciles.

Relación histórica entre el catolicismo y la ortodoxia rusa

En realidad, la relación misma entre Rusia y el Occidente nunca ha sido fácil. Rusia es geopolíticamente una nación sui generis, a medio camino entre Oriente y Occidente. Aunque los rusos son un país cristiano, nunca han sido cristianos occidentales. Rusia no fue convertida al cristianismo por Roma o sus vasallos, si no que por misioneros enviados desde Constantinopla; e impuesto el cristianismo por el Príncipe Vladimiro ya muy adelantado el siglo X, el Obispo Metropolita de Kiev quedó ligado a todos los efectos al Patriarca Ecuménico de Constantinopla, quien entonces arrastró a Kiev al Cisma de 1054.

Como con despecho de su origen común cristiano, estas cristiandades occidentales y orientales han sido extrañas la una con la otra y con frecuencia antipáticas y hostiles, como Rusia y Occidente (particularmente Estados Unidos y Europa) hoy, pese a que en estos

tiempos de secularización los dos se hallan en lo que podemos llamar la fase "post-cristiana" de su historia. (Toynbee, 1958, p.19)

Las desavenencias del gigante de los Urales con Europa comenzaron en el siglo XIII con las invasiones tártaras. Como la dominación de los tártaros sobre Rusia fue breve, las pérdidas rusas no fueron en provecho de sus invasores, sino que, en beneficio de los reinos occidentales, quienes aprovecharon estos momentos de debilidad para dividirla y anexionar al cristianismo occidental las fronteras occidentales de la Gran Rusia en la llamada Rusa Blanca (el actual Belarus), y la mitad occidental de Ucrania. No fue hasta 1945, con las conquistas del Ejército Rojo, que el mundo ruso pudo recuperar estos territorios.

La pérdida de estos territorios fue uno de los factores que indujo a los rusos a someterse al régimen de la autocracia moscovita, pues solo esta podía imponer la unidad política y centralizadora que necesitaba este Estado para sobrevivir. Por ello, desde tiempos de los Zares, pasando por el poder comunista y hasta hoy, los rusos han aprendido a tolerarla, "en parte por la fuerza de la costumbre, pero también, sin duda, porque la han considerado un mal menor que el destino alternativo de ser conquistados por agresivos vecinos" (Toynbee, 1958, p. 12), pues Moscú –un poderoso Moscú- siempre iba a estar por su ubicación geográfica en el camino de cualquier invasor occidental.

En el siglo XV, fracasa el intento Occidental de imponer el cristianismo romano sobre Rusia. En 1439, en el Concilio de Basilea, en reuniones celebradas en la ciudad de Florencia, los representantes de la Iglesia Ortodoxa reconocen de mala gana la supremacía eclesiástica de Roma con las esperanzas de salvar a Constantinopla de una inminente invasión turca. Isidoro de Kiev, Arzobispo metropolitano ruso, votó del mismo modo que los otros representantes ortodoxos, pero cuando regresó a Rusia, su reconocimiento de la supremacía papal fue repudiado y fue depuesto por el Príncipe Basilio II de Moscú.

Ya a mediados del siglo XV se constituyó en Iglesia Autocéfala, desligándose de la obediencia al Patriarca Ecuménico al negarse este a reconocer como Patriarca Moscovita al obispo Jonás de Riasau, elegido para ello por un Concilio Ortodoxo celebrado en Moscú en 1448 (ApologéticaCatólica.com, 1999).

Según el profesor Johannes Grohe de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, se puede hablar propiamente de "Patriarcas de

Moscú" solo a partir del año 1589, cuando se erige un Patriarcado independiente del de Constantinopla (Iglesiaendirecto.com, 2016).

Cuando más de 200 años más tarde, Pedro el Grande, viaja a Occidente a aprender los secretos del desarrollo tecnológico y económico, en un intento de emular a este hemisferio para protegerse de él, no existía entre estos "secretos" la necesidad que Rusia adoptase el cristianismo occidental como "precio" por su acceso al desarrollo técnico occidental. Ya Occidente había vivido una violenta reacción contra la religión, a consecuencia en gran parte no solo de ideas humanistas o racionalista, si no que un cansancio por sus propias guerras religiosas domésticas (Toynbee, 1958, p.16). A esos tiempos el mundo occidental era ya bastante irreligioso, y entonces aquella aristocracia rusa que oficiaba de agente occidentalizador mantuvo un tibio cristianismo ruso, sin necesidad de adoptar ninguna forma occidental de cristianismo. Toynbee (1958) postula que fue recién con el comunismo que "Rusia violaba sus tradiciones al admitir un credo occidental por primera vez en su historia" (p. 20).

El germen de las relaciones entre ambas iglesias lo encontramos en tiempos soviéticos, con las Comisiones Mixtas constituidas tras el Concilio Vaticano II y en las Delegaciones enviadas por la Santa Sede al Milenario del Bautismo de la Rus (lo que se entiende como la fundación de la Iglesia Ortodoxa Rusa) en 1989 en Kiev y en 1990 en Moscú, visitas que fueron agradecidas al Papa Juan Pablo II mediante una carta suscrita por el Patriarca Pimem. Sin embargo, a la muerte de este, cuando en 1989 el ex premier soviético Gorbachov invitó al Papa a la URSS, su sucesor, el Patriarca Alejo II, vetó cualquier intento de viaje a Moscú. Desde entonces, y pese a los intentos de Juan Pablo II y luego de Benedicto XVI por obtener un acercamiento, y a las relaciones particulares entre miembros de ambas iglesias, este Patriarca mantuvo siempre una actitud desconfiada ante el catolicismo, frustrando un encuentro entre ambas Santidades en 1997 en Viena. Ejemplos de ello:

- En una reunión ecuménica celebrada en Graz, Austria, el Patriarca Alejo II interviene con un discurso que el catolicismo interpretó como "acusatorio y victimista" (ApologéticaCatólica.com, 1999), respecto a lo que él llamo un proselitismo católico e injerencia en los asuntos internos de la Iglesia Ortodoxa, al referirse a las actuaciones de la Santa Sede para recuperar los bienes de las Iglesias Grecolatinas.

- La intervención del Patriarca Alejo II para impedir el viaje del Papa a Rumania.
- Sus gestiones para suprimir la asistencia de Delegados Ortodoxos a las Fiestas de San Pedro y San Pablo en Roma.
- Sus esfuerzos para conseguir que la Duma (Parlamento) Rusa, aprobase una ley de Libertades Religiosas claramente discriminatoria a convenientes ojos católicos, pues declaraba a la Iglesia Ortodoxa como religión oficial y árbitro de las demás confesiones cristianas. La tensión entre los obispos de Roma y Moscú aumentó cuando Juan Pablo II pidió al presidente Boris Yeltsin que vetase esta ley, porque podría excluir a la Iglesia Católica.
- Las tres condiciones que puso para admitir un eventual viaje del Papa Juan Pablo II a Moscú:
  1) Renunciar al proselitismo.
  2) Cesar en la ocupación de las iglesias ortodoxas.
  3) Reconocer que los "Uniatas" constituyen una herida sangrante en la Iglesia Ortodoxa.

UNIATAS: La polémica en torno a los Grecocatólicos

Uno de los más grandes problemas que se han suscitado entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, particularmente la Iglesia Ortodoxa Rusa, es el de las Iglesias Grecolatinas, grecocatólicas, o más oficialmente las Iglesias Católicas del Rito Oriental.

Estas tienen su origen en la Unión de Brest, el año 1596, cuando un gran número de Obispos residentes en los territorios de las actuales Ucrania, Bielorrusia y Rumania, acuerdan desligarse del Patriarcado Moscovita y de la Ortodoxia toda, para volver a la obediencia del Papa Romano.

Así, podemos definir el uniatismo –tal cual emana de la misma Declaración Conjunta del Papa Francisco y el Patriarca Kiril- como la "unidad de una comunidad con otra separándola de su Iglesia" y que en la misma declaración estiman como un "pasado método" que "no es un modo que consiente restaurar la unidad" (Declaración Conjunta del Papa Francisco y del Patriarca Kiril de Moscú y de Todas las Rusias, 12 de febrero de 2016).

Hasta 1946, las Iglesias Grecolatinas pudieron vivir en paz, manteniendo sus ritos y liturgias orientales, en comunión con la Sede Apostólica Romana, con una alternancia entre la molestia, la tolerancia o incluso la simpatía de los Patriarcas de Moscú. Pero ese año, tras el dominio del Ejército Rojo sobre gran parte de Europa del Este, y su unificación en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el gobierno de Stalin suprimió por Decreto la Iglesia Grecolatina, que fue duramente reprimida por el Estado, y entregó sus bienes, iglesias y edificios a la Iglesia Ortodoxa Rusa, cuyos Obispos ahora debían contar con el visto bueno del Partido Comunista. La Iglesia Ortodoxa Rusa entonces, en decir católico "no puso reparo en quedarse con los templos y edificios a aquella requisados, ni emitió protesta alguna ante el martirio o la deportación de cuantos no se avinieron a los deseos de Stalin" (ApologéticaCatólica.com, 1999).

Pero el 1° de octubre de 1990, tras la caída de la Cortina de Hierro, inicia su vigencia una nueva Ley de Libertad Religiosa promulgada por Gorbachov para toda la URSS, y las Iglesias Católicas de Rito Oriental recuperaron la libertad de culto, y su personalidad jurídica arrebatada. Entonces sus fieles y jerarcas, otrora obligados a ocultarse en la ortodoxia, reclamaron sus templos, edificios y lugares de culto, surgiendo entonces el conflicto con el Patriarcado, que consideraba propio "lo que a sus dueños legítimos les fue expropiado" (ApologéticaCatólica, 1999). Crea entonces el Papa Juan Pablo II diócesis católicas en Rusia y otros territorios de la vieja URSS, lo que genera cierta inquietud en Moscú que lo considera como "intentos expansionistas del catolicismo en Rusia", afirma Philip Goyret, Vicerrector de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma (BBC.com, 2016).

Para solucionarlo, en 1993 se reúnen en la ciudad de Balamand en el Líbano, representantes de ambas Iglesias y elaboran un documento de carácter disciplinar llamado *"El Uniatismo: Método de unión del pasado y la búsqueda actual de Plena Comunión"*. Pese a que el Pontífice Romano lo llamó "un nuevo paso en el camino a la unidad" tuvo una muy pobre aceptación entre ambas Iglesias. "Aceptado, más por obediencia que por devoción por los Grecocatólicos, el texto fue malinterpretado o incluso rechazado por la Iglesia Ortodoxa, que retrasó un año su publicación" (ApologéticaCatólica.com, 1999). Posteriormente se constituyó en 1999 una Comisión Cuadripartita conformada por representantes de Ortodoxos, Grecocatólicos, Patriarcado y Vaticano.

Un gran problema del último tiempo entre los Grecocatólicos y los Ortodoxos se suscitó en Ucrania y la crisis posterior al Euromaidán, cuando ambas iglesias resultaron el apoyo espiritual de los bandos contendientes, acusando Moscú a la Iglesia Católica de Ucrania de tener posturas pro- occidentales y anti-rusas (BBC.com, 2016).

Aires de acercamiento entre Roma y Moscú

Los principales esfuerzos durante la década de 1990, de parte del Papa Juan Pablo II, esfuerzos que no fueron del todo correspondidos por el entonces Patriarca Alejo II, por los entendibles motivos de desconfianza anteriormente expuestos. Entre ellos podemos contar la entrega de la Basílica de San Basilio en Roma para que pueda ser utilizada por la Iglesia Ortodoxa Rusa, las visitas reiteradas de delegados vaticanos, las repetidas explicaciones de la Santa Sede sobre su postura y finalidad en el nombramiento de obispos para los católicos dispersos por la antigua URSS y la Carta Apostólica EVNES IN MVNDO con motivo del milenario del cristianismo en Rusia, y la Encíclica UT UNNUM SINT (ApologéticaCatólica.com, 1999).

Los principales cambios tienen lugar con la sucesión de Alejo II por el actual Patriarca Kiril, quien recién asumido en septiembre del 2009, da un paso muy importante en la relación interecclesial al enviar al Arzobispo Hilarión de Volokolamsk a visitar al Papa Benedicto XVI en la Residencia de Castel Gandolfo.

Luego de más de 2 años de reuniones muy discretas (BBC.com, 2016), el 5 de febrero de 2016 se hace un anuncio simultáneo en Roma y Moscú, de la intención de reunirse Sus Santidades el Papa Francisco de la Iglesia Católica, y el Patriarca Kiril de Moscú y toda Rusia.

El 12 de febrero se celebra en el Aeropuerto José Martí de La Habana, la histórica reunión entre los líderes religiosos de las dos iglesias cristianas con mayor número de fieles, nunca reunidos en la Historia.

Dicha reunión culminó con la firma de una Declaración Conjunta, el pronunciamiento de sendos discursos por ambas autoridades eclesiásticas y el saludo de las delegaciones de ambas iglesias.

Naturaleza y contenido de la declaración conjunta

La Declaración Conjunta, en palabras del mismo Papa Francisco, "No es una declaración política, no es una declaración sociológica. Es una declaración pastoral (…) refleja el sentir de dos obispos que se encuentran con preocupaciones pastorales" (Iglesiaendirecto.com, 2016). No es entonces una declaración jurídica, ni produce efectos jurídicos en el Derecho Canónico, por su rol como líderes religiosos, ni en el Derecho Internacional, por el carácter de Francisco de Jefe de Estado Vaticano.

Pese a que el Papa diga que no es una declaración política, su contenido y los efectos históricos y sociales que produce son innegables, y sin duda también repercutirá en materias de política internacional, como dilucidaremos al hacer el análisis desde las relaciones internacionales del casus.

En cuanto al contenido de la Declaración podemos identificar 30 párrafos, con una invocación ecuménica inicial. En estos 30 párrafos identificamos dos grandes llamamientos:

I. Dar testimonio común de la verdad en aquellas áreas, en las que es posible y necesario:

Es decir, volviendo a uno de los motivos de origen del ecumenismo, el hacer frente común como cristiandad a ciertos temas, es que se hace un llamamiento de posición y acción a los cristianos, especialmente a los fieles de ambas iglesias, en los siguientes temas relativos a las relaciones internacionales:

1. La Persecución de los Cristianos: Sin duda el tema principal de la reunión, en diversos comunicados la Iglesia Ortodoxa llegó a calificar esta persecución de "Genocidio" (Elmundo.es, 2016).
2. La Paz en Medio Oriente.
3. Fin al terrorismo.
4. Europa y sus raíces cristianas: Ambos obispos coinciden en que la convivencia sana con otras religiones no puede hacer olvidar a Europa su base cristiana.
5. Combate a la pobreza extrema (un tema importante, al que sin embargo dedica muy pocas líneas).
6. Migrantes y Refugiados (también le dedica pocas líneas).
7. Ucrania: Un tema delicado, debido a que ha sido en el conflicto derivado del Euromaidán que fieles de

ambas iglesias han tomado posiciones contradictorias (los Católicos de Rito Oriental de Ucrania mucho más cercanos a Occidente y los ortodoxos más afines a los sectores pro-rusos).

También encontramos un llamado a posicionarse a sus fieles, con un corte profundamente conservador (el que, según dice el Obispo Juan de Caracas de la ROCOR, es una de las influencias más notorias de la delegación ortodoxa rusa) en los temas de:

1) Familia y Matrimonio.
2) Derecho a la Vida (Aborto y Eutanasia).
3) Juventud Cristiana.

En materias religiosas, interecclesiales y de relación Estado – Iglesia, trata los siguientes temas:

1. Diálogo Interreligioso.
2. Libertad Religiosa y Secularización.

II. Un llamado a la unidad entre católicos y ortodoxos, con una referencia a la Tradición Común del Primer Milenio, referencias a las creencias comunes y un párrafo especialmente dedicado a la situación de los Grecocatólicos y el Uniatismo.

Sujetos internacionales que intervienen

Iglesia Católica: La Santa, Una, Iglesia Católica Apostólica Romana. Si bien tiene una organización universal, se discute en doctrina si es un sujeto de Derecho Internacional o no.

Quienes sostienen que sí lo es, estiman que es un sujeto especialísimo de Derecho Internacional por su organización y fines, y porque actúa como tal (Gamboa Serazzi, 2003, p.195).

Otros (Congreve Trabucco, 2012), sostienen que no es así, porque solo actúa a través de su cabeza visible, el Papa, o a través de la Santa Sede, entidad reconocida internacionalmente que alude al territorio jurisdiccional que éste gobierna como autoridad eclesiástica, ostentando el título de Primado de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, Sumo Pontífice y Obispo de Roma, su sede episcopal.

La Santa Sede es entonces, el Gobierno Central de la Iglesia Católica, una institución que, según el Derecho Canónico y la praxis internacional, tiene una personalidad jurídica que le permite firmar

tratados y enviar y recibir representantes diplomáticos de la misma manera que lo hace un Estado.

Por otro lado, la Ciudad del Vaticano no se discute en su carácter de Estado, pero esta vez en un plano más temporal y básicamente para relacionarse con el Estado italiano, ya que con el resto de las naciones del orbe se relaciona la Santa Sede, que actúa en el plano internacional con dos títulos: El de Órgano Supremo de la Iglesia Católica Romana, encabezado por el Papa, y el de órgano supremos de la Ciudad Estado del Vaticano, con el Papa como Jefe de Estado. (Congreve Trabucco, 2012, p.36)

Iglesia Ortodoxa Rusa: La Santa, Una, Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa, no comparte esta compleja estructura jurídico-internacional de su contraparte católica, pareciendo únicamente como una entidad religiosa, sujeto de las relaciones internacionales con un carácter sui generis, aunque según el profesor de Derecho Internacional de la Universidad de Concepción, Erwin Eschmann -consultado personalmente en su oficina-, podríamos incluirla entre los llamados "Sujetos de facto", un tipo de "asociación que no encuentra su fuente en Tratados, sino que son agrupaciones informales, como las llamadas organizaciones no gubernamentales y que actúan por encima o al margen de los Estados persiguiendo objetivos internacionales de muy distinta significación y alcance" (2016).

La Iglesia Ortodoxa Rusa es una Iglesia cristiana autocéfala integrada en la comunidad ortodoxa.

Para el 19 y 20 de junio, la Iglesia Ortodoxa tenía pretendido hacer historia con la celebración de un Concilio que reuniese por primera vez en cientos de años a todas las Iglesias pertenecientes a la Comunión. Sin embargo, el Obispo Juan de Caracas y toda Sudamérica de la Iglesia Ortodoxa Rusa Fuera de Rusia, en entrevista exclusiva para este trabajo durante su visita a la Iglesia Ortodoxa San Siluán de Chiguayante en el marco de su gira por las Iglesias Ortodoxas Rusas en Chile, comentó que Moscú había solicitado el aplazamiento del Concilio, y si esto no era concedido, no participarían. Esta era una oportunidad para que la Iglesia Ortodoxa lograse conciliar una sola voz en el Patriarca Ecuménico para efectos de su diálogo con el Papa, proceso que la Ortodoxia Rusa mira con algo de desconfianza.

Los Actores Internacionales de la Declaración, el Papa Francisco y el Patriarca Kiril, actuaron como jefes de estos dos sujetos muy sui generis en las Relaciones Internacionales: Las dos iglesias.

Actores internacionales

1. Papa Francisco: De nombre secular Jorge Bergoglio, Arzobispo de Buenos Aires, miembro de la Compañía de Jesús. Ha sido un Papa innovador en muchas materias, pero manteniendo un férreo conservatismo en otras. En cuanto al ecumenismo con la Ortodoxia, hay que destacar que a su toma de posesión como Papa acudió por primera vez el Patriarca Ecuménico de Constantinopla. Aprovechando las actitudes del nuevo Patriarca Kiril, lo llama por teléfono tras su regreso de un viaja a Estambul en noviembre de 2014, manifestándole su interés en reunirse: "Iré adonde quieras. Llámame y yo voy". (BBC.com, 2016)
2. Patriarca Kiril: De nombre secular Vladímir Mijáilovich Gundiáyev, ha sido el Primado Ruso que mejor ha impulsado el contacto con la Iglesia Católica, al enviar al Arzobispo Hilarión de Volokolamsk a visitar al Papa Benedicto XVI en la Residencia de Castel Gandolfo; y también por acceder a una reunión histórica con el Papa Católico durante su visita a Cuba.

Intereses internacionales: Cuba

En lugar de reunirse en Roma o Moscú, el Papa y el Patriarca acordaron reunirse en Cuba ¿Por qué?

1. Motivos prácticos: El Patriarca Ruso tenía previsto viajar a Cuba, al tiempo que el Papa Francisco iba a México (BBC.com, 2016).
2. Es un Territorio Neutral: Europa está muy cargada de la Historia de ambas iglesias y episodios negativos y dramáticos de su relación (Elmundo.es, 2016), en cambio Cuba tiene una triple característica. La primera es que, en Cuba, la religión estuvo marginada por tres décadas, considerada "el opio de los pueblos", por lo que es percibido como un país mayoritariamente secular. La segunda característica, es que no obstante aquello, históricamente la religión mayoritaria es el catolicismo, con una comunidad minoritaria ortodoxa en La Habana. Ello se contrarresta con la tercera característica, y es que Cuba ha sido el principal aliado de Rusia en el continente, y la Iglesia Ortodoxa Rusa siempre ha sido muy cercana a los gobiernos rusos. Por estas tres características es que la reunión

en Cuba no podría interpretarse como una victoria ni del Papa, ni del Patriarca, sino que es un lugar donde ambos se sienten cómodos.

El gran ganador de este encuentro es el Estado Cubano y su presidente Raúl Castro:

1. Se posiciona a La Habana como un "mediador entre Occidente y Rusia" lo que permite a Cuba aparecer como un agente conciliador diplomático y neutral en el plano internacional, tal como ha hecho con las conversaciones de paz entre Colombia y las FARC.
2. La visita del Papa Francisco ayuda a mejorar la imagen de Cuba en el exterior, sobre todo si él no hace mención a problemáticas internas de la isla, como la democracia o los Derechos Humanos.
3. La Habana logra encontrar nuevas formas de captar la atención internacional, pues desde que su principal socio Venezuela se ha debilitado, su situación económica decae día a día, por lo que necesita diversificar sus vínculos con otros países. Necesita pues, "reconstruir su capital en el extranjero ahora que ya no puede limitarse a quejarse de Estados Unidos" (Bermúdez, 2016).

Conclusiones

Es posible contribuir al estudio científico de las religiones desde las Relaciones Internacionales o el Derecho Internacional. Aunque estas disciplinas no puedan hundirse en el profundo análisis del plano espiritual de las religiones (a menos que logremos una conexión con ciencias como la Filosofía del Derecho o la Hermenéutica Jurídica, sobre todo en Estados Integristas) si pueden analizar el plano temporal y terreno de estas, aspectos en la praxis muchas veces más delicados de cuestionar. La relación entre el Estado y las religiones, la influencia innegable que las religiones y sus líderes tienen en el desarrollo de las relaciones internacionales, la inmensa cantidad de organizaciones internacionales fundadas por religiones en pos de diversos intereses, incluidas aquellas que están dedicadas al diálogo y la convivencia entre las distintas religiones, o al ecumenismo, como las mencionadas en el primer apartado de este trabajo.

El caso analizado sin duda tiene gran importancia. Por un lado, es un punto culmine de la historia del ecumenismo. Dos líderes

religiosos de dos Iglesias que nunca se habían encontrado, que habían tenido graves desavenencias en el pasado y que buscaban recuperar, logran reunirse y firmar una Declaración Conjunta, que como se analizó pese a no tener mayor importancia jurídica, si tiene un valor histórico, social e incluso político muy destacable.

Por otro lado, permite descubrir la interrelación entre religión e intereses internacionales. Detrás de la desconfianza rusa ante el catolicismo, detrás de los intentos occidentales de integrar a la ortodoxia, y detrás de hechos aparentemente al azar, hay una red de intereses internacionales de diversa naturaleza. Así, las relaciones entre las diversas religiones – en este caso entre las Iglesias Ortodoxa y Católica Romana- son en verdad una maraña de inter relaciones entre sus aspectos espirituales o teológicos y sus aspectos temporales y políticos.

Así, es como eventos históricos como este, analizados de manera holística e interdisciplinaria nos permiten tener esperanzas en un futuro mejor, de paz, fraternidad y tolerancia entre las diversas expresiones espirituales del ser humano, animal consciente y trascendente.

Cierro el trabajo, citando al genial y eterno Profesor Jirafales, al enseñarle Historia a sus estudiantes en la inmortal serie "El Chavo del Ocho" de ese genio que fue el gran Chespirito:

> "Debemos estudiar la Historia sin generar sentimientos de odio, sin espíritu de venganza. No para empeorar las cosas, sino para mejorarlas. En una palabra: con Amor".

Referencias

Apologética Católica. (1999). Apologética Católica. Recuperado de https://goo.gl/eKjxch

Ayude, R. (12 de febrero de 2016). Cinco Claves Históricas del Encuentro entre el Papa Francisco y Kiril, Patriarca Ortodoxo de Moscú. Iglesia en Directo. Roma, Italia. Recuperado de https://goo.gl/EcW5v5

Bermúdez, Á. (13 de febrero de 2016). Por qué el Papa Francisco y el Patriarca Ruso Kiril mantuvieron su histórica reunión en Cuba. BBC Mundo. Recuperado de https://goo.gl/EdQfpJ

Catholic.net. (2008). ¿Qué es el Ecumenismo? Recuperado de https://goo.gl/gsr22n

Congreve Trabucco, J. (2012). Naturaleza de los sujetos de Derecho Internacional vinculados a la Iglesia Católica Apostólica Romana.

Revista de Derecho - Universidad Católica de la Santísima Concepción (26), 45 - 56. doi: ISSN 0717 - 0599
Declaración Conjunta del Papa Francisco y del Patriarca Kiril de Moscú y de Todas las Rusias. (12 de febrero de 2016)., (pág. 7/9). Aeropuerto Internacional José Martí de La Habana, Cuba. Recuperado de https://goo.gl/w93bmL
Eschmann, E. (10 de junio de 2016). Consulta Académica. (H. Reske, Entrevistador)
Gamboa Serazzi, F. (2003). Tratado de Derecho Internacional Público (Séptima ed.). Santiago: Editorial Lexis Nexis.
García, D. (11 de febrero de 2016). Cuáles son las causas de los 1000 años de enemistad entre católicos y ortodoxos. BBC Mundo. Recuperado de https://goo.gl/xMGDYD
González, Á. (11 de febrero de 2016). El Papa en Cuba. El Mundo. La Habana, Cuba. Recuperado de www.elmundo.es/internacional/2016/02/1156bccc1d22601ded188b45e7
Iglesia en directo. (13 de febrero de 2016). El Papa explica cómo vivió el encuentro con el Patriarca Kiril. Roma, Italia. Recuperado de https://goo.gl/6qnqZ1
Real Academia de la Lengua Española [RAE]. (s.f.). Sitio Web Oficial de la RAE. Obtenido de Diccionario de la Lengua Española: http://dle.rae.es/?w=ecumenismo
Toynbee, A. (1958). El Mundo y Occidente (Cuarta ed.). Madrid: Editorial Aguilar.
Viver, R. (1979). Las Religiones en el Mundo Actual - Enciclopedia Salvat de Grandes Temas (Vol.36). Barcelona: Salvat Editores S.A.

* El día 13 de junio de 2016, a las 13:00, el autor del trabajo logró entrevistarse con Su Excelencia, Vladika Juan, Obispo de Caracas y toda Sudamérica de la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia (ROCOR), con quien se conversaron muchos de los temas aquí tratados. Monseñor Juan se hallaba en visita protocolar a la Iglesia Ortodoxa San Siluán del Monte Athos en Chiguayante, Región del Bio Bio, Chile. La entrevista se encuentra grabada en formato digital. Sin embargo, a solicitud del mismo Obispo, esta no fue consignada íntegramente por escrito y sólo se usó para aportar información al trabajo.

Religiões de matriz africana e sofrimento: notas sobre o deslocamento e a zona de não-ser[97]

Morgane Laure Reina
Márcio Henrique de Carvalho

Tomando o panorama religioso no Brasil, propomos o seguinte questionamento: por que certas religiões brasileiras, principalmente as evangélicas, conseguem engendrar grande mobilização da população negra, enquanto que religiões de matriz africana, não? Qual é o motivo que faz com que a mobilização negra em seus núcleos históricos (religião e movimento negro) seja ainda tão insipiente?

As possíveis respostas trazem consigo marcas do passado histórico e da formação brasileira enquanto nação; vinculam-se às condições de sentido que fazem com que a questão negra e as religiões de matriz africana sejam vistas com maus olhos, inclusive pelos próprios negros que não se reconhecem nelas.

Uma discussão sobre o tema está presente em Fanon (1952). O autor aponta que o negro não é homem: ele é homem negro, mas não é homem de fato. Ele habita uma zona de não-ser, posto nela por sua condição colonial. O desejo que esse homem tem de ser branco se vincula ao desejo que ele tem de ser digno do reconhecimento da sua condição humana, da sua existência. Não há uma existência ontológica do negro, o que por fim leva esse indivíduo a uma recusa de se entender como negro. Assim, ao assumir as práticas religiosas do branco, como o protestantismo evangélico, por exemplo, ele busca sair dessa região de não-ser e entrar na zona de ser, porém é constantemente confrontado com esse intento que nunca se realiza.

Bourdieu (2004) analisa as formas de classificação e de diferenciação que praticamos no dia a dia. Para além de produzirem formas de conhecimento e um padrão estipulado, elas produzem também formas de reconhecimento, que, por sua vez, levam às ratificações de posições. Nesse sentido, para o autor, ao classificar *o outro* nos classificamos também. A classificação, desse modo, não

97 Algumas partes deste capítulo retomam certas análises do artigo Reina, M. L. (2017). Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275

apenas reconhece o outro como diferente, mas também o posiciona hierarquicamente em relação a nós como superior, ou simétrico, ou inferior.

Neste cenário, pode-se verificar que se operam formas distintas de diferenciação e classificação social para a população negra, que, por sua vez, levam a diferentes formas de ordenação desses grupos postos à margem. Embora essa ordenação seja negada no discurso oficial, ela se dá de forma tanto institucional, como também está presente nos costumes. No caso de algumas religiões evangélicas, por exemplo, ao marcar sua posição e suas especificidades, elas se posicionam como superiores, como a única forma possível de transcendência, relegando as religiões de matriz africana ao obscurantismo das coisas impuras e demonizadas.

A partir da contribuição de Bourdieu (2004) sobre as classificações e hierarquizações, e tomando o caso brasileiro como exemplo, que tem por padrão a violência contra as outras formas de existir, podemos nos perguntar como nossa história permanece viabilizando e fomentando essas histórias de exclusão? Como continuamos na condição de subalternos, apreendendo e ratificando a classificação que nos impõe como diferente?

Epistemicídio e racismo

Para nós, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados (Carneiro, 2005), um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p.97).

Nessa mesma linha de pensamento, Theodoro (2016) argumenta que, no Brasil, o epistemicídio praticado contra as formas

não hegemônicas de pensar se constitui de forma estrutural e institucional, tem no próprio Estado o motor e o reprodutor das desigualdades. Nesse sentido, para o autor, a população negra não apresentaria ou receberia a mesma qualidade de atendimento público que a população branca, por exemplo, seja referente à educação, à saúde, à segurança e à justiça, apresentando a tese de que há no país duas formas societárias em que as estruturas institucionais são desiguais. Teríamos assim duas formas distintas de cidadania, duas formas distintas de justiça, duas formas distintas de se relacionar socialmente; tendo no racismo e na desigualdade os elementos estruturantes da sociedade brasileira.

Bell Hooks (1995) propõe questionamentos sobre como poderemos transformar o imaginário que se tem sobre a negritude. Como poderiam os conceitos de uma sociedade patriarcal racista avaliar suas próprias formas de agir? Com efeito, para a autora, as ferramentas de manutenção do *status quo* da casa do Senhor jamais desmantelarão essa casa do Senhor. Faz-se necessário então buscar por outros instrumentos e formas de reflexão para que se possa desestabilizar e alterar essa situação. Um modo de se começar talvez seja rever alguns pressupostos e definições que fundam o que é ser branco e ser negro em nosso país, como os apresentados a seguir.

Para Theodoro (2016), a clivagem social (a desigualdade) realizada no Brasil tem seu ponto de partida na raça e não na classe. Para o autor, a sociedade brasileira tem o racismo como ideologia presente e moldadora de suas relações sociais-tendo no (a) negro (a) um ser inferior, um (a) cidadã (o) de segunda classe. No entanto, há um silêncio em torno da raça. Para Bento (2002), no Brasil, raça é apenas vista como diferença e não como fator diferenciador e hierárquico. Embora na sociedade brasileira a pobreza e a riqueza tenham cores bem definidas, sempre quando se tratam de bairros habitacionais, por exemplo, sempre se diz bairros de ricos e bairros de pobres, ao invés de se dizer bairro branco e bairro negro. Para a autora, as fronteiras entre os brancos e negros sempre foram contraditórias, com a característica de que ser branco no Brasil lhe possibilita não ter de pensar ou refletir sobre sua branquitude e os ganhos sociais e simbólicos que tal condição acarreta. Para a autora, quando brancos são confrontados com tal realidade se sentem desconfortáveis (Bento, 2002).

Deslocamento da fé e preconceito

Em seu estudo sobre as instituições, Durkheim (1893) analisa a importância que essas têm sobre a existência dos indivíduos e suas contribuições para a coesão social. Para o autor, são as instituições que mediam a relação dos indivíduos com o todo social. São anteriores, externas e coercitivas a eles. Podem ser utilizadas tanto como instrumentos de opressão, mas também podem operar como instrumentos de resistência e mudança frente à opressão. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que podem dominar, elas podem também ser o freio moral frente à dominação. São elas, e apenas elas, que vêm ao auxílio dos indivíduos.

Tomando as ideias de Durkheim e Mauss (1898) sobre as instituições religiosas, por exemplo, para o bem ou para o mal, elas são entendidas como fatos sociais, se encontram consolidadas, são externas e coercitivas aos indivíduos, com a capacidade de agir de forma objetiva sobre o campo subjetivo, a saber, das vontades e paixões individuais, ao mesmo tempo em que fazem parte do ideário da salvação, carregando em seu bojo as marcas da transcendência.

A religião é, pois, para os autores, uma coisa eminentemente social, possuidora de uma notável força de coesão social, que estimula o desprendimento e o altruísmo. Nesse sentido, os autores compreendem as representações religiosas como representações coletivas, que exprimem as realidades coletivas. Os ritos, desse modo, se configuram como maneiras de agir e de pensar que surgem unicamente do seio dos grupos reunidos e que se destinam suscitar, manter, ou refazer certos estados mentais desses grupos.

No caso aqui analisado da questão negra, para além do epistemicídio praticado em relação ao seu pensamento, suas formas religiosas nunca puderam ser consolidadas de fato no Brasil: nem pelas leis, nem pelos costumes. Não há uma instituição religiosa negra presente no Estado brasileiro, seja política ou ideologicamente, que venha intervir pelo povo negro, como ocorre no caso das religiões católica e evangélicas. Existe, então, um deslocamento das religiões tradicionalmente negras para o cristianismo, e principalmente, hoje em dia, o protestantismo, devido a um forte apelo das religiões evangélicas.[98] Com efeito, em termos absolutos, os números evidenciam que "há mais evangélicos negros do que praticantes das

98 Apesar do termo *evangélico* designar, de maneira abrangente, todos os protestantes, neste trabalho, o termo será usado para designar, na maior parte dos casos, os protestantes pentecostais e neopentecostais.

religiões afrobrasileiras e as religiões evangélicas são as que mais crescem no Brasil das últimas décadas" (Silva, 2011, p.298).

Portanto, a partir do panorama que vislumbramos, é razoável pensar que, em primeiro lugar, os negros, embaixo da hierarquia social e cuja identidade é constantemente desprezada e oprimida, podem ver na conversão a uma religião cristã -mas particularmente evangélica-,[99] uma possibilidade de ascender socialmente e sair da zona de não-ser à qual eles vivem relegados. No entanto, apesar de serem aceitos, os negros não deixam de viver o preconceito, o racismo e a discriminação[100] dentro da igreja evangélica. Por um lado, a liturgia universal do protestantismo-tanto histórico quanto pentecostal-leva ao acolhimento de todos. Por outro lado, porém, a igreja é o cenário de discriminações que, por muito tempo, são expressas de maneira explícita, por meio da separação física dos fiéis.

Durante o culto, os brancos sentam na nave central enquanto os negros ocupam, as galerias ou o fundo da igreja. Aos poucos, os usos e costumes mudam e os negros não entram "mais pela porta lateral" como nota Roger Bastide (1960, p.493). Contudo, o preconceito e o racismo persistentes tornam a discriminação mais sutil. Deste modo, à luz da obra de Bastide, entendemos a proposta universalizante das religiões evangélicas como uma máscara de suposta igualdade, enquanto as práticas de preconceito, discriminação e racismo continuam vivas dentro da igreja e assumem outras modalidades. Nesta perspectiva, a teoria da *assimilação*[101] do

99 Por ser próxima dos cultos afro-brasileiros, como veremos mais adiante.

100 A título de nosso trabalho, entenderemos os conceitos de preconceito, discriminação e racismo conforme definidos por Hélio Santos (2001). O preconceito racial é uma opinião pré-formada, sem fundamento, que, a partir dos padrões do próprio grupo racial, constrói uma imagem de inferiorização sobre outro grupo. O racismo constitui um modo de ver que pressupõe a superioridade racial de um grupo sobre outro. Enfim, a discriminação consiste na externalização de uma atitude racista ou preconceituosa, por meio de uma ação que visa a prejudicar.

101 Neste trabalho, não adotamos a visão clássica do conceito de *assimilação*-como fez a escola de Chicago por exemplo-que vê nela um processo natural, inelutável e inconsciente onde ocorre uma harmonização dos valores e atitudes. Alinhamo-nos ao uso feito por Roger Bastide, como mostraremos no argumento a seguir. Ademais, recorremos à definição de Adbelmalek Sayad (1994) que-ao pensar o papel do sistema republicano francês de integração em contexto de imigração argelina-vê na assimilação a primazia do contrato social e da tradição francesa sobre outras ligações culturais e étnicas. O autor criticou vivamente seu aspecto universalista e imperialista, anteriormente ressaltado por Abdias do Nascimento (1978) ao citar o herói da libertação de Guiné-Bissau, Amílcar Cabral: « [...] a dominação colonial tem procurado criar teorias, as quais, de fato, são apenas grosseiras formulações de

autor[102] ainda mostra sua pertinência para estudar as igrejas evangélicas no país. Assim, a assimilação do negro ao protestantismo no Brasil leva à asfixia da sua identidade e herança cultural.

Com efeito, no Brasil, o protestantismo negro-facilitado por predicadores negros e igrejas exclusivamente negras que tornaram possível a preservação de traços culturais africanos nos Estados Unidos-, não existe. Não há um protestantismo negro análogo: o protestantismo negro não é diferente do dos brancos (Bastide, 1995: 494). Em outras palavras, compreendemos que não são os fiéis negros que reinterpretam ou se apropriam do protestantismo, senão os negros que se tornam unicamente protestantes. Verifica-se a adesão e, portanto, a assimilação dos negros a um projeto religioso que se diz universal, porém, é um projeto europeu e branco. Nas palavras de Abdias Nascimento (1978), esse processo consiste no embranquecimento da raça e da cultura negra. A assimilação corresponde, então, ao que o autor chama de genocídio negro no Brasil como sendo um processo de "racismo mascarado" mas real e violento na sociedade brasileira.

Em segundo lugar, as próprias religiões de matriz africana, por exemplo, no imaginário coletivo-e principalmente no imaginário pentecostal e neopentecostal-não são entendidas ou encaradas como religião. São tidas como seitas, constantemente difamadas, tolhidas e postas no obscurantismo das coisas que não podem ser ditas, nem feitas. A demonização das religiões de matriz africana, como estudaremos a seguir, pode ser entendida como outro motivo de deslocamento religioso.

Intolerância religiosa

Hoje, existe uma verdadeira demonização da cultura africana e das religiões de matriz africana por parte das instituições evangélicas no Brasil. Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus considera que "a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os principais canais de atuação dos demônios" (Macedo, 1987, p.113). Como mostra Silva (2007) em uma tipologia das práticas de demonização, esta última se concretiza

racismo. [...] Este, por exemplo é o caso da chamada Teoria da Assimilação Progressiva das Populações Nativas, o que acaba sendo unicamente uma mais ou menos violenta tentativa de negar a cultura dos povos em questão » (p.94-95).

102 Teoria pertinente do autor, apesar de uma reafirmação e difusão de certos preconceitos nos seus escritos, ao usar o termo depreciativo e racista "nègre" em francês, por exemplo.

de várias maneiras. Em primeiro lugar, e na maioria dos casos, são ataques discursivos que assumem a forma de agressões verbais durante o culto ou durante o discurso prosélito dos pastores, missionários ou fiéis das igrejas evangélicas.

No entanto, também ocorrem agressões físicas contra terreiros ou "cerimônias religiosas afro-brasileiras", assim como ataques "decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos" (p.216). Com a eleição de cada vez mais representantes evangélicos, o autor observa a cada vez maior representação política destes interesses e a articulação dos políticos evangélicos para impedir a realização dos cultos, tentando proibir, por exemplo, o sacrifício animal no Código Estadual de Proteção das Animais do Rio Grande do Sul (Silva, 2007, p.220). Deste modo, organiza-se uma *institucionalização* dos princípios cristãos, que tenta-através de instrumentos legais-legitimar a demonização de religiões de matriz africana.

Assim, parte da literatura existente que explora a questão da demonização dos cultos afro-brasileiros pelas igrejas evangélicas, a analisa em termos de uma disputa no mesmo mercado religioso. Por um lado, a análise sócioestrutural dos ataques às religiões de matriz africana vê uma luta simbólica na competição, pigmentada de discriminação. Nesse sentido, Ari Pedro Oro (1997) a qualifica de "concorrência religiosa entre iguais" pois são "expressões religiosas que disputam fiéis que compartilham além do mesmo nível social, dos mesmos códigos e cognitivos" (p.16-17). Em uma perspectiva análoga, a observação de Silva (2007) aponta que um dos primeiros motivos de combate à essas religiões afros seria "uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico; extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão" (p.12). Se Ricardo Mariano (1999) também vê a disputa como uma concorrência mercadológica, porém, o autor se aproxima de uma leitura weberiana do conceito de mercado religioso. No espaço onde circulam os bens de salvação, onde ocorre uma luta para a conquista de legitimidade e novos devotos, em um jogo de soma zero, a necessidade dos evangélicos entrarem em competição com as religiões de matriz africana tem uma explicação. Com efeito, os cultos afro-brasileiros seriam "os maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população" (p.108-109). Entretanto, de modo geral, os diferentes autores percebem essa

rejeição como uma forma das igrejas evangélicas conquistarem um público mais amplo.

A lógica da concorrência se torna muito mais relevante ao perceber que as religiões evangélicas dialogam com as religiões de matriz africana. Como explica Soares (1990), a fim de captar novos fiéis, as igrejas evangélicas neopentecostais devem reconhecer os cultos afro-brasileiros e aceitar a herança africana para poder atacá-los de maneira mais eficiente:

> [...] os pastores "acatam" todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. Seria bastante ineficaz chegar para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas [...]. Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-las mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova inconteste de sua força, expulsá-las (p.87).

Sem dúvidas, as igrejas evangélicas são instituições historicamente sectárias que buscam seu reconhecimento na negação de outras religiões. Contudo, apesar do discurso evangélico hostilizar todas as religiões, nos aparece mais difícil atacar com tanta força o catolicismo, por ser a primeira religião do país-mesmo que em declínio (IBGE, 2010). Como vimos, após os trabalhos de Roger Bastide, a literatura que estuda a opressão dos cultos afro-brasileiros não reconhece mais abertamente que a discriminação se fundamenta no racismo-motivo, muitas vezes, tido como óbvio ou esquecido-até Mariano (1999), que busca salientar a perseguição que também decorria da existência, nos séculos passados e no início deste, da extensa série de práticas, discursos e saberes elitistas fundamentados no racismo, no positivismo, no etnocentrismo, no evolucionismo e em preconceitos culturais variados que pressupunham e afirmavam a inferioridade racial e intelectual do negro e, por conseguinte, de sua cultura religiosa (p.117).

Por sua vez, Silva (2007, 2011, 2014), reintroduz mais explicitamente esta variável, e faz desta, o pressuposto da sua análise. Ademais, a literatura sociológica que estuda as relações e as desigualdades raciais nos permite aprofundar o olhar. As religiões de matriz africana ou, de maneira mais sutil, os traços da cultura africana não são só discriminados por motivos estratégicos. Como afirma Nascimento (1978), "desde os inícios da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio". Ademais, "há um indiscutível caráter

mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da agressão espiritual a que era submetida a população africana" (p.101). Portanto, a perseguição persistente praticada pelas igrejas evangélicas tem seu fundamento na perspectiva de uma superioridade do branco e reforça o que o autor chama de genocídio negro no Brasil.

Em entrevista ao Portal Brasil (BRASIL, 2016), a Secretária de Políticas para Comunidades Tradicionais do Ministério das Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos, Givânia Maria da Silva, afirma que embora tais fatos tenham como pano de fundo um caráter religioso, são, em verdade, preconceito racial. Nós temos que começar a falar desse tema pensando nas marcas do processo de escravidão e do racismo que ainda opera em nossa sociedade. As comunidades, povos de matriz africana e terreiros são grupos forjados a partir da resistência e luta pela sua ancestralidade e têm encontrado na sociedade, assim como outros grupos, uma resistência muito forte. Isso tem levado ao que algumas pessoas chamam de intolerância religiosa, mas que preferimos trabalhar com o conceito de racismo religioso. Nenhum outro grupo religioso encontra tanta resistência e tantos atentados. À medida que esses sujeitos se organizam como movimento e querem manter suas tradições, eles batem de frente com a questão da intolerância, com o nosso próprio processo de formação da sociedade brasileira. É um acirramento do racismo em relação à população negra e, agora, de forma mais modernizada, usando a questão religiosa como pano de fundo (BRASIL, 2016).[103]

De acordo com a Secretária, para que tenhamos uma sociedade mais tolerante necessitamos, pois, de educação. Ela não se refere apenas à educação formal de sala de aula, mas sim de uma educação que enquadre um processo formativo para a gênese de novos sujeitos e cidadãos, que não afaste ou negue a diferença, mas que a reconheça como parte integrante do que nos caracteriza enquanto nação. No entanto, enquanto essa transformação da sociedade não se torna uma realidade, pode ser percebido que no Brasil as religiões que mais são alvo de ataques discriminatórios são justamente as de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé (*Ídem*).

Para a secretária (BRASIL, 2016), de acordo com as práticas e o passado histórico brasileiro, pode-se argumentar que a intolerância

103 Entrevista no sítio eletrônico do Portal Brasil http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/201ce-um-acirramento-do-racismo-em-relacao-a-populacao-negra-usando-religiao-como-pano-de-fundo201d-diz-secretaria. Acesso em 17 jul. 2016.

contra as religiões afro-brasileiras está associada ao preconceito que se tem contra os negros e a cultura negra, com o racismo se configurando assim na principal causa do processo discriminatório pelo qual passam o Candomblé e a Umbanda, por exemplo, fato que torna plausível a utilização do termo *racismo religioso*. Soma-se a esse preconceito algumas posturas radicais de algumas igrejas neopentecostais, que tem abertamente na crítica das outras religiões o modelo de sua autoafirmação, principalmente quando se trata das religiões afro-brasileiras e a carga pejorativa que se tem contra elas, sendo constantemente desqualificadas e perseguidas.

Tais fatos corroboram a concepção de Bourdieu (2008) sobre o senso comum ser racista. Para o autor isso ocorre devido ao fato de esse senso buscar tratar e por em evidência as atividades e preferências do grupo dominante como sendo substanciais, como essência biológica ou cultural. Dessa correlação podemos visualizar a proposta de Castoriadis (2007) em que a aversão do outro passa da discriminação, ao desprezo, à raiva e ao ódio, e por fim ao desejo de morte desse outro.

Cenários

No Brasil, ser negro ainda é ser menos. É estar, nas palavras de Fanon (1952), constantemente lutando pela possibilidade de ser reconhecido como um ser humano pleno, da mesma forma como são tido os brancos. No entanto, essa busca tende à incompletude, pois é justamente nessa concepção de bondade, humanidade e pureza do branco que se constrói e se reproduz toda uma ordenação social baseada em princípios classificatórios fenotípicos, mas que carregam em seu cerne as construções sociais duramente enraizadas e institucionalizadas nas práticas sociais.

Desse modo, o (a) negro (a) se vê em uma condição que na maioria das vezes não tem escolha: ou se reconhece, epistemologicamente, como negro (a) e tem de lidar com toda carga simbólica que isso representa, ou busca refugio em práticas que o aceitem, mas que deixam claro que seu passado e o de seu povo era tomado pela impureza.

Embora a questão da situação negra brasileira seja algo pesaroso, é um engano pensar que tal luta e anseio por entrar na zona de ser diz respeito apenas aos negros e negras brasileiros. Nossa comunidade branca, embora tenha ganhos simbólicos com sua dominação, deseja, por sua vez, ser o branco europeu, perder-se nesse

outro que é o europeu; busca ser cosmopolita, internacional, negar suas origens brasileiras. No entanto, o branco brasileiro não é o branco europeu, não pode nem jamais poderá ser. Do mesmo modo que o negro brasileiro, o branco nega o que é, mas também lhe é negado o que deseja ser. Vivemos uma eterna busca por querer ser quem não somos e perdemos o foco do potencial que poderíamos ser.

Para além das questões do sujeito, no tocante à questão negra, o que se vê no Brasil é que ainda não temos uma pauta ou agenda política de fato para se tratar das desigualdades raciais. O modelo de cotas, por exemplo, é uma boa iniciativa, mas ainda se constitui apenas um caso isolado e está desconexo. Não é ainda uma pauta consolidada. Ainda há dificuldades em se aceitar o argumento do genocídio do povo negro e sua profundidade, por exemplo. Pois uma vez que se é aceito, faz-se necessário também, enquanto nação, refletir sobre as repercussões desse genocídio que perpassam pela saúde, pela educação, pelo direito à moradia, pelo próprio capitalismo brasileiro e a inserção dos negros nele.

Referências

Bastide, R. [1960] (1995). Les religions africaines au Brésil. Paris, France: Presses Universitaires de France.

Bento, M. (2002). Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: Carone, I; Bento, M. (Ed.) Psicologia Social do Racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. (25-58). Petrópolis, Brasil: Vozes.

Bourdieu, P. (2004). A produção da Crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo, Brasil: Zouk.

Brasil, Governo Federal. (2016). Ataques contra religiões de matriz africana são 'racismo religioso', afirma secretária. Disponível em http://www.brasil.gov.br/intolerancia-religiosa/textos/201ce-um-acirramento-do-racismo-em-relacao-a-populacao-negra-usando-religiao-como-pano-de-fundo201d-diz-secretaria Acesso em 17 jul. 2016.

Carneiro, S. (2005). A Construção do Outro Como Não-ser Como Fundamento do Ser. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

Castoriadis, C. (2007). Reflexiones en Torno al Racismo. In: Portocarrero, G. (Ed.) Racismo y Mestizaje – y Otros Ensayos (15-28). Lima, Peru: Fondo Editorial del Congreso del Peru. Acessado em

24/02/2015. Disponível em: http://www.unifem.org.br/sites/800/824/00000434.pdf
Durkheim, É. [1893] (1999). Da Divisão do Trabalho Social. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
_____. Mauss, M. [1898] (1994). Representações Individuais e Representações Sociais. In: Sociologia e Filosofia (pp.9-56). São Paulo, Brasil: Cone Editora.
Fanon, Frantz [1952] (2008). Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador, Brasil: Ed. UFBA.
Hooks, B. (1995). Intelectuais Negras. Estudos Feministas, (3)2.
IBGE, Censo 2010. Disponível em: https://censo2010.ibge.gov.br/
Macedo, E. (1987). Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios? Rio de Janeiro, Brasil: Universal Produções.
Mariano, R (1999). Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo, Brasil: Edições Loyola.
Nascimento, A. (1978). O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Paz e Terra.
Oro, A. P. (1997). Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? Debates do NER, (1)1.
Reina, M. L. (2017). Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.2, 2017, p.253-275.
Santos, H. (2001). Discriminação racial no Brasil. In Sabóia, G. Anais de seminários regionais preparatórios para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Brasília, Brasil: Ministério da Justiça.
Sayad, A (1994). Qu'est-ce que l'intégration. Hommes et Migrations, n°1182.
Silva, V. G (2007). Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. Mana, 13(1).
_____. (2011). Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. Cadernos de Campo, (20)20, (295-303).
_____. (2014). Religion and black cultural identity. Roman Catholics, Afro-Brazilian and Neopentecostalim. Vibrant, (11)2.
Soares, M. C. (1990). Guerra santa no país do sincretismo. In: Landim, L. (Ed.). Sinais dos tempos - Diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, (23).

Theodoro, M. Dez Anos de Políticas de Promoção da Igualdade Racial: um breve balanço à luz dos dados do IBGE. Brasília, Brasil: 2016. (No prelo).

Las iglesias evangélicas como experiencia de los movimientos étnicos

Susana Colazo[104]

El objetivo de este trabajo es abordar la descripción y análisis de la organización y las funciones que desempeñan las iglesias evangélicas pentecostales, o como directamente se las denomina, pentecostales, entre los grupos indígenas del Chaco argentino. Estos indígenas forman parte de un panorama etnográfico más amplio que se denomina el Gran Chaco. Esta es la región de las tierras bajas y comprende el Chaco Boreal, que se extiende desde el sur de los llanos de Mojos y Chiquitos (Bolivia) hasta el río Pilcomayo. El Chaco central, entre los ríos Pilcomayo y Teuco-Bermejo; el Chaco austral, desde el río Teuco-Bermejo, se pierde en los ríos Salado y Dulce. Los indígenas argentinos ocupan estas dos últimas zonas. (Metraux, 1947, p. 197). Para explicar la organización y las funciones de las Iglesias, se considera oportuno reseñar el arribo de las misiones protestantes, la difusión de su mensaje, y el éxito alcanzado entre los indígenas. Sería ocioso presentar acá toda la historia de estas iglesias y los múltiples aspectos que han sido estudiados, pues el pentecostalismo ha merecido una significativa cantidad de publicaciones por parte de reconocidos antropólogos, sociólogos e historiadores argentinos y extranjeros. Sin embargo, constituye el marco de referencia para analizar la organización de estas congregaciones, que poseen una estructura administrativa, con un culto de alabanza a Dios; y refuerzan la identidad étnica de sus fieles.

El pentecostalismo tiene sus orígenes a comienzos del siglo XX en el Sudoeste de los Estados Unidos, como un desprendimiento de la Iglesia Metodista fundada por John Wesley a fines del siglo XVIII, en oposición al anglicanismo. En plena Guerra Mundial, hacia 1942, llegan los primeros misioneros americanos al Chaco; comienzan su tarea misional y logran éxito entre los Toba que acampaban en los alrededores de la ciudad de Resistencia. Se fueron extendiendo como una red entre Tobas y más allá los Mocovíes, por Quitilipi, Makallé, El Zapallar, y hacia el Norte, hasta la provincia de Formosa. Sin embargo, los cultos pentecostales empezaron a despertar inquietud en el Gobierno nacional y en la Iglesia Católica. Sospechaban que eran sectas, infiltraban ideas foráneas, les hacían un "lavado de cerebro" y

104 Facultad de Humanidades (Universidad Nacional del Nordeste)

perturbaban el trabajo de los indígenas, en la recolección del algodón, la cosecha de caña de azúcar, y el obraje. (Colazo, 2002, p.102). Con el tiempo, estas primeras congregaciones se fueron debilitando y disolviendo.

En los años cincuenta, arriban a la zona central del Chaco, los primeros lingüistas como William Reynburn, el Dr. Nida, y Albert Buckwalter; eran Mennonitas y llegan con la intención de traducir la Biblia y los Evangelios a las lenguas nativas. Cabe recordar que la organización de la Iglesia Mennonita, estaba en crisis. Como otras iglesias americanas, era tradicionalmente "étnica", identificada con comunidades concretas con una historia concreta. (Miller, 1979, p.79-89; Wright, 1983, p.76-77) . Sin embargo, es con Buckwalter que se produce una gran renovación e interés en los cultos. Como consecuencia de la prédica se extendieron varias misiones religiosas entre los Toba; los indígenas se fueron incorporando a través de familiares y parientes, pero no funcionaron como habían previsto los misioneros mennonitas y fracasaron. Entonces, los Toba deciden organizarse ellos mismos y en base a la doctrina Pentecostal, crean iglesia en base a sus propias interpretaciones; una verdadera iglesia toba, con líderes indígenas, la Iglesia Evangélica Unida (IEU). Las primeras iglesias surgen en la aldea Nam Qom y otros asentamientos Toba de la ciudad de Roque Sáenz Peña, Chaco, donde continuaron creciendo y prosperando bajo liderazgo aborigen. La IEU, constituyó un notable movimiento religioso, fundado en creencias proféticas, milenaristas y mesiánicas, que se considera hasta la actualidad, una verdadera iglesia étnica. (Wright, 1983, p. 81-82) En el Chaco argentino, la propagación del pentecostalismo también fue estimulada por una gran inmigración eslava. Los eslavos llegaron en grandes oleadas durante y después de la Segunda Guerra Mundial; se radicaron preferencialmente en la región centro-oeste del Chaco y trajeron su propia rama pentecostal. Para el año 1950 habían fundado la *Congregación Evangélico Cristiano Pentecostal*; la presencia eslava pentecostal también se consolidó con la creación de la *Asociación Evangélica Eslava.* Sus integrantes eran ucranianos, algunos rumanos y unos pocos rusos. Los diferentes grupos pentecostales se articularon por la solidaridad que existía entre ellos, adquiriendo una nueva vida que impulsó este fenómeno pentecostal, donde querían transformar una realidad injusta. En base a censos y registros de cultos se ve el aumento de las Iglesias, entre 1980 y 1993 con el 235% (Wynarczyk y Semán, 1994, p. 36-37).

Adoptaron las nociones pentecostales acerca de los dones del Espíritu Santo tales como el hablar en lenguas (glosolalia); la sanación, o curación de las enfermedades para expulsar a los demonios; la relación directa con la divinidad (éxtasis). Se pone el acento en la salvación; el bautismo por inmersión; la interpretación literal de los textos sagrados; la temática milenarista a partir de las viejas creencias apocalípticas tomadas de los andinos. Se insiste en la segunda venida de Cristo y sospechan que es inminente, y con esto, el fin de los tiempos. Este clima apocalíptico, genera preocupación y angustia entre los fieles. (Wright, 1983, p.82). Las iglesias pentecostales se arraigaron entre los Toba-Qom y los Mocoví-Moqoit, de la familia lingüística Guaycurú; ellos habitan en comunidades próximas, y además de la cercanía, sostienen vínculos de parentesco debido a los casamientos. Mucho más tarde se difundió entre los Mataco-Wichi pertenecientes a la familia lingüística mataco-macá del Impenetrable, quienes habían sido catequizados por los anglicanos y los misioneros católicos en los inicios del siglo XX. Sin embargo, conservaban sus creencias basadas fundamentalmente, en el chamanismo. Hacia los años '70, tomaron contacto permanente con los Toba de J.J. Castelli, durante la época de la cosecha de algodón. Los Toba comenzaron a misionar entre los Wichi y dieron a conocer las creencias cristianas expresadas en los cultos pentecostales de la IEU. Es probable que los Mataco-Wichi hayan adoptado estas nuevas creencias con la finalidad de construir su propia autonomía y escapar a las relaciones de subordinación económica y simbólica frente a los sectores mestizos y criollos de la región. La IEU constituye un movimiento religioso institucionalizado por los Toba y adoptado por los Mataco-Wichi (Colazo, 2003, p.276). Los movimientos pentecostales entre los indígenas, ponen énfasis en su renovación espiritual y la resignificación de los simbolismos cristianos, tal como se expresa en la Iglesia Evangélica Unida y otras iglesias pentecostales. En este sentido, más que una conversión se trata de una reformulación de una religión propia que se puede llamar pentecostalismo toba. Esto es, son expresiones religiosas elaboradas por los propios indígenas, que constituyen verdaderos movimientos socioreligiosos. Los nuevos cultos derivaron de la cosmovisión cristiana con prácticas de las creencias etnográficas, que se canalizaron en un fundamentalismo pentecostal. Constituye una práctica religiosa que cada vez más, muestra gran diversidad en el panorama del indigenado chaqueño.

Las iglesias evangélicas en los grupos indígenas

Conocer la organización interna de las iglesias, comprende una serie de aspectos como la vinculación de la iglesia local con la sede central; la relación entre las iglesias zonales; el mantenimiento de la iglesia; la propiedad de la tierra; la gestión del trabajo y otros aspectos sociales para sus prosélitos. También, la metodología utilizada para la difusión de sus creencias y los textos sagrados; reuniones con los fieles y otras actividades, como la preparación del culto. Para acceder a la documentación, se consultaron todos los legajos existentes en el Archivo de la Inspección General de Personas Jurídicas (en adelante, IGPJ) porque se trata del repositorio más completo que lleva el registro de las Iglesias. Todas las Iglesias de la provincia están catalogadas como no – católicas, en relación a la Iglesia Católica Apostólica Romana, como religión oficial.

En este sentido, los documentos abren un panorama notable para el conocimiento de la organización y funcionamiento de instituciones como son las iglesias; pero a la vez, pone límites, ya que solamente registra las iglesias de la provincia del Chaco. La importancia de este registro en la IGPJ, es que otorga reconocimiento y existencia real a estas iglesias, en relación con la Iglesia Católica como entidad de la religión oficial. Las iglesias evangélicas son asociaciones civiles con una función primordial, rendir culto a Dios y difundir sus creencias. Este objetivo, le otorga un sentido de misión que le permite abrir y difundir su ideología en los más remotos confines. La documentación existente en el Archivo, reúne los legajos de más de veinte Iglesias Evangélicas con un gran número de filiales en el Chaco. De acuerdo con los trabajos de campo realizados en las comunidades indígenas, se estima que en la provincia existen cientos de filiales o Iglesias locales, pero ocurre que no todas, se hallan inscriptas en el IGPJ. Sólo tienen reconocimiento como tales, aquellas que están registradas en el IGPJ y anualmente elevan su Memoria dando cuenta de los integrantes, comisión directiva, balance, y actividades cumplidas durante el año. Para este trabajo se seleccionaron sólo aquellas que se ubican en la población indígena; las memorias anuales que se encuentran más o menos actualizadas hasta el presente y se dan mayores detalles sobre las que poseen mayor difusión. Los legajos consultados en la IGPJ constituyen una documentación sobre las Iglesias a partir de 1970, porque fue la época donde el Gobierno de la provincia comenzó a exigir su registro en la entonces denominada Dirección de Personas Jurídicas - para cumplir

con la Ley nacional (Decreto Ley 1597/ 1957) - que desde hacía veinte años, no se llevaba a cabo para ser reconocidas. La diversidad de Iglesias pentecostales en el Chaco es muy grande; tienen sus orígenes en los movimientos pentecostales de Estados Unidos. Sin embargo, varios grupos indígenas, también recibieron la influencia del pentecostalismo eslavo. Se han seleccionado aquellas con mayor difusión entre los indígenas Toba, Mocoví y Mataco; unas, han disminuido sus filiales; otras han aumentado, y algunas han desaparecido. Esta modalidad estaría indicando que asistimos a una construcción y reconstrucción de espacios sagrados. Lo que no sabemos es si los propios indígenas lo advierten de esta manera. Entre otras, las más representativas son *Iglesia de Dios*; *Misión Asamblea de Dios*; *Movimiento Cristiano y Misionero*; *Asamblea de Iglesias Cristianas* (Assembly of Christian Churches, Inc.). *Iglesia Evangélica Unida* (IGPJ. Legajo 2504, folio 24). Se detallan algunas iglesias en particular. *Congregación Evangélico Cristiano Pentecostal*. Su sede se encuentra en la zona rural de La Clotilde. Creada por un grupo de eslavos provenientes de la Europa Oriental, que llegó al Chaco durante y después de la 2ª Guerra Mundial. Inscripta en el fichero de cultos el 10 de octubre de 1950, con el número 261. Inscripta en la Dirección de Personas Jurídicas en el año 1977. (IGPJ. Legajo 2504, folios 6-22). El Presidente de la Congregación era Alejandro Skoroplas. La Comisión Central estaba integrada por veinte hombres; su gran mayoría pertenecían a familias de agricultores y algunos pocos, pequeños comerciantes. Se instalaron en el ámbito rural y pequeños centros urbanos del oeste del Chaco. Se unieron para crear la Congregación pentecostal; como comunidad de fieles. Eran jóvenes con la ilusión de un futuro en un mundo mejor; esto los impulsó a fundar la Congregación en el año 1950; y fue inscripta en el fichero de cultos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, ese mismo año. En su Estatuto, contempla la idea de reunirse para el culto de adoración a Dios; difundir y proclamar el Evangelio en castellano y en eslavo. En el año 2000, ya trabajaban en la Misión Nueva Pompeya, donde además de dedicarse a los criollos, misionaron entre los indígenas Mataco, particularmente a través de los programas radiales. Utilizaron una radio FM que desde J.J. Castelli difundía sus programas para todo el Impenetrable chaqueño. La señal se recibía vía satélite desde los Estados Unidos. (IGPJ. Legajo 2504, Folio 14; Expte. 1241503, Folio 19). La *Congregación*, nunca tuvo presencia física entre los indígenas, sólo los acompañaba por radio. En los trabajos de

campo realizados en Misión Nueva Pompeya, se ha observado una filial en el pueblo; pequeña iglesia eslava que siempre se la vio cerrada y abandonada. *Asociación Evangélica Eslava* es la otra iglesia pentecostal que aparece misionando entre los indígenas. La sede central se encuentra en Florencio Varela, provincia de Buenos Aires. Su filial en Resistencia, está inscripta en la IPGJ, en el año 1979. Todos sus miembros son ucranianos, algunos rumanos y otros rusos. Comenzó su misión con los criollos y luego se extendió a los indígenas. Entre sus filiales, se encuentra en la ciudad de Roque Sáenz Peña, Tres Isletas y Bajo Hondo, donde habitan comunidades Toba-Qom.

Movimiento Cristiano y Misionero. Su Sede Central está en la Ciudad de Buenos Aires (CABA). Creada en el año 1972. Filiales en comunidades indígenas del Chaco, Salta y Formosa.

Asamblea de Iglesias Cristianas (Assembly of Christian Churches, Inc.). La Sede Central en el barrio del Bronk, New York, donde comenzó en el año 1939. Inscripta en el fichero de cultos con el número 615. Gran cantidad de filiales en las comunidades Toba-Qom.

Misión Asamblea de Dios. Sede central está en la Ciudad de Buenos Aires (CABA). Creada en el año 1983. Incripta en el fichero de cultos con el número 14. Filiales en el Chaco, Roque Sáenz Peña entre la población indígena Toba-Qom. (IGPJ. Legajo 2608, Folios 3, 4,5, año 2006).

Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Es de carácter internacional; la sede central se encuentra en Los Angeles, California. USA. En Buenos Aires, la sede está en San Isidro; tiene filiales en gran cantidad de localidades del Chaco, entre los grupos Toba-Qom. Inscripta en el fichero de cultos, nª 840 y en Personería Jurídica del Chaco, con la matrícula 901 en el año 1974. (IGPJ. Expte.0848, folio 1, año 1992). Su denominación responde a los cuatro Evangelistas, San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan; representados por cuatro animales el buey, el águila, la oveja y la paloma. En el interior de los templos, están representados los animales, en cada ángulo del techo. Es una iglesia Toba; en el sentido que fue creada, reinterpretada y difundida por los Toba; hay muy pocas iglesias entre los Mocovi-Moqoit y no se encuentra entre los Mataco-Wichi. La mayor cantidad de iglesias, se encuentran concentradas en Pampa del Indio donde habitan los Toba-Qom. La iglesia se propuso levantar sedes en todo el territorio indígena; convocar para seminarios de lectura y prédica del Evangelio; difundir el Evangelio con los principios de Amor, Justicia

y Verdad según las sagradas escrituras. Cada Iglesia tiene su propio Estatuto. En los templos, se realizan actividades sociales y espirituales; como espacio sagrado, no sólo constituye el ámbito donde se desarrolla el culto, la catequesis, la enseñanza de la Biblia y las actividades que hacen a la práctica religiosa, sino que asume funciones sociales. Estas se proyectan en resolver cuestiones laborales, de salud, reuniones políticas, celebraciones, como cumpleaños y casamientos. (IGPJ. Expte. 0848, folios 5,6. Año 1992).

Vaya a la Biblia. Su sede central se encuentra en la ciudad de Resistencia, Chaco. Surgió entre población criolla y se extendió a la población Toba-Qom de toda la provincia. Ha disminuido notablemente las filiales, pero conserva gran porcentaje en Colonia Aborigen Chaco; en Miraflores y otras localidades con población Toba. Inscripta en la IGPJ, en el año 1974 para ser reconocida como tal. (IGPJ. Legajo 2463, folios 13,14,15,34,36. Folio 2, Acta de la reunión anual, 3 de mayo de 1998).

Iglesia Evangélica Unida (IEU). Sus orígenes se encuentran en Estados Unidos, la sede central se halla en California y otra sede en New York. Su sede legal se encuentra en Buenos Aires y está afiliada a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas. El fichero de cultos nª 129, del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. En el año 1979 se inscribió en la Dirección de Personas Jurídicas del Chaco, actual IGPJ. La documentación elevada a la Dirección lleva las firmas del Presidente de la Comisión, Sr. Orlando Sánchez, un líder toba. Sin embargo, la IEU existía en el Chaco desde aproximadamente, veinte años. (IGPJ. Legajo 2800, folios 6,7). Es una iglesia típicamente Toba que se extendió a los grupos Mocovi y Wichi. Su sede local se ubica en el barrio Toba Nam Qom. Luego de un largo proceso de reflexión cuando habían escuchado las prédicas de los Mennonitas, los Toba hacen su propia reformulación y asumen como su propia iglesia. Posee más de veinte filiales en los parajes habitados por Tobas; solamente en la localidad de J. J. Castelli se registran siete Iglesias de la IEU y la mayor cantidad de miembros se concentra en los barrios *Curishi* y *Mapic* con más de 200 personas. (IGPJ. Legajo 2800 "B", folio 275). La Comisión General está integrada por Tobas y es la Iglesia con mayor cantidad de fieles, en todas las comunidades indígenas del Chaco. (IGPJ. Legajo 2463, folio 40). Entre los años 1980,'81,82, de acuerdo con la documentación registrada, Lois, la esposa del lingüista Alberto Buckwalter, fue la secretaria de Asuntos Legales de la IEU, en la localidad de Roque Sáenz Peña, donde nació esta Iglesia. Los

propósitos de la IEU persiguen propagar la verdad evangélica y procurar la salvación y felicidad de cada individuo como la Biblia lo enseña. La congregación local es básica y realiza actividades de adoración a Dios, enseñanza bíblica y educación mutua. Cada congregación local nombra su propia Comisión, integrada por un Pastor y ayudantes principales. También un joven como representante juvenil, integrará la Comisión. La comisión local y la comisión zonal poseen delegados provinciales para las reuniones. En la década de los '90, la IEU estaba representada por grandes líderes como Laureano Sánchez, Orlando Charole y el Presidente de la comisión era Dionisio Moreno. Hombres reconocidos por su comunidad y en las relaciones políticas con el gobierno provincial y nacional; establecieron un diálogo moderno y abierto. (IGPJ. Legajo 2463, folios 13,14,15,34,36). El símbolo de la IEU es una Biblia abierta, de un lado se lee *Palabra de Dios* y del otro, en lengua toba, *l'aqtac ñi Dios*. La consigna reza: "Ustedes son como un edificio; están colocados sobre la base que pusieron los apóstoles y los profetas y Jesucristo mismo es la piedra principal de esa base. Sobre esa base que es Cristo, todo el edificio se va levantando con sus partes bien colocadas, hasta llegar a ser *"una casa en la cual Dios vive por medio de su Espíritu"* (Efesios 2: 20-22). Los pastores realizan visitas a diferentes localidades del Chaco, Formosa, Santa Fe y a la sede central en Buenos Aires, para conocer las actividades que deben realizar, difundir y actualizarse.

Características generales de las Iglesias

En base a la documentación recabada en el IGPJ, se seleccionaron algunas Iglesias y se han detallado sus antecedentes, en aquellas con fuerte presencia entre los indígenas. Todas poseen características en común. Las iglesias evangélicas y pentecostales son asociaciones civiles; por este motivo tienen que inscribirse en la IGPJ de su correspondiente provincia, en este caso, en Chaco. Sólo así pueden ser reconocidas y funcionar como tales. (IGPJ. Legajos 2365 "B"). Esta inscripción da cuenta de su denominación, los objetivos, las personas que integran la Comisión, la ubicación de la sede, mantenimiento y financiación, las actividades religiosas, propiedad del terreno. Es más importante que la inscripción en el fichero de cultos del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Esta inscripción es importante, pero no es suficiente para que sea reconocida como Iglesia, en el lugar donde reside. En el Chaco, la gestión para inscribirse en el fichero de cultos es facilitada por el Ministerio de

Gobierno de la provincia. La inscripción de las Iglesias en la IGPJ, lleva una matrícula que constituye una garantía para su existencia, funcionamiento y reconocimiento legal. Legajo es la identificación de la entidad, en este caso, la Iglesia. La inscripción y su correspondiente constancia guardada por la Iglesia, le permite solicitar subsidios en organismos nacionales e internacionales; convocar para proyectos de trabajo y desarrollo social, de salud, etc., donde intervienen los miembros interesados. Cuentan con una sede central, donde se encuentra la Comisión Directiva que dirige a todas las filiales. La sede central, suele ubicarse en un centro urbano o en una ciudad importante, y tienen su delegación en la ciudad de Buenos Aires, en relación con sus filiales que generalmente se encuentran muy alejadas. En el caso de la población indígena del Chaco, las iglesias filiales se ubican en el área rural y en los barrios marginales de algunos centros urbanos donde habitan los Toba-Qom, Mocovi-Moqoit y escasamente los Mataco-Wichi. En la sede central se encuentra la Comisión Directiva integrada generalmente por hombres. Cuenta con varios cargos: Presidente, Secretario, Tesorero; Vocales y un revisor de cuentas. Cada cargo posee un Vice; así la CD asciende a más de diez personas. Esta Comisión, coordina las actividades de todas las filiales de la Iglesia, si bien en la práctica asumen gran autonomía. La Comisión está integrada por un determinado número de miembros, cuya figura principal es el Presidente. La Comisión es la que posee la toma de decisiones; convoca a las reuniones, coordina todas las actividades y supervisa las filiales, realiza el balance de sus ingresos. Los revisores de cuentas, informan sobre el estado contable de la Iglesia, como adquisición de bienes muebles e inmuebles, etc. La Comisión debe convocar a Asamblea, a todos sus miembros, es decir, a sus feligreses, pastores, evangelistas, una vez al año; sus resultados son elevados en la Memoria anual a la IPGJ con sede en Resistencia. Esta convocatoria y la producción del documento que resulta de la reunión, permite su continuidad y reconocimiento por el Estado provincial. Las Iglesias locales (filiales) dependientes de la sede central donde se encuentra la Comisión Directiva, reciben las indicaciones para programar sus actividades. Estas acciones las ejecutan a través de una serie de Juntas o secciones encargadas de la Administración; la Secretaría; Acción Juvenil; Cuerpo Espiritual; Literatura y Cultura; Música, Coros y Conjuntos musicales (en los últimos quince años, aquellos coros religiosos han sido reemplazados por "cumbias" y música electrónica que durante el culto, rompen el

silencio de la noche a través de los grandes parlantes). El funcionamiento de la Iglesia local, con su Pastor o encargado, es el responsable directo. Sus funciones primordiales consisten en adorar a Dios; administrar el bautismo y la santa cena; y la enseñanza bíblica. Otro aspecto importante de la organización es la creación de una Zona; está constituida por la reunión de varias iglesias locales con la finalidad de organizar las actividades que desarrollarán durante el año. Una vez reunidas las iglesias que integran una zona, se crea una Comisión Zonal que está presidida por el Pastor de zona y sus ayudantes. El Pastor de zona tiene que visitar las congregaciones varias veces al año y también informarse de todos los problemas y dificultades de las iglesias. Es una organización monolítica, donde la supervisión de su funcionamiento parte de arriba hacia abajo y a nivel local, las iglesias no están aisladas e incomunicadas, sino que se agrupan por Zona, para mantener su presencia y fortalecer de la institución. El mantenimiento de la Iglesia se realiza a través de las ofrendas, las contribuciones y las donaciones. Se trata de una diferencia que radica en la intencionalidad de quien realiza la acción; la ofrenda se dedica directamente a Dios, la divinidad; la donación se da sin más, sin ninguna connotación. Las ofrendas son generales; de la Santa Cena y ofrendas de jóvenes. Muchas Iglesias, reciben la "ofrenda especial de Navidad". Las contribuciones consisten en cuotas sociales; contribución de los miembros y el diezmo. Las donaciones pueden ser, donaciones especiales (dinero, materiales para construcción, mobiliario, instrumentos musicales, una donación en especie); donaciones de otras Iglesias. "El kilo" consiste en mercadería donada una vez por mes. En otro orden, pueden recibir préstamos de socios; intereses a plazo fijo en el Banco; adquirir bienes raíces, muebles e inmuebles. En general, las tierras donde se levanta la Iglesia, se obtienen por compra de una persona que la otorga para la sede de la iglesia; muchas veces, suele ser uno de sus miembros. Algunos pastores procedentes de Estados Unidos y que más tarde han regresado a su país, compraron tierras en el Chaco para levantar la misión y la iglesia. También se trata de terrenos fiscales que son cedidos a la comunidad, de acuerdo con la solicitud de los feligreses, para edificar la iglesia, en un acuerdo con el municipio del lugar. Muchas veces, los miembros de la Iglesia se disputan la tenencia del terreno. Las Iglesias Evangélicas cumplen varias funciones para el mantenimiento y difusión de sus prácticas religiosas. Entre otras, procuran sostener locales de predicación para las reuniones,

conferencias, lecturas bíblicas, horarios de culto, música cristiana en el idioma, visitas de Pastores zonales y/o regionales. En muchos casos, no disponen de un local para esta finalidad, entonces alguno de los feligreses suele ofrecer su vivienda. Entre las funciones de las Iglesias, como difundir y comentar los pasajes bíblicos, se trabaja de modo presencial. Cada filial debe contribuir a la extensión del Reino de Dios. Se organizan las reuniones con los indígenas en un domicilio particular o bien, en la misma iglesia. Se organizan cursos para capacitar a los líderes para conocer la Biblia, la vida de Jesucristo, la doctrina. El objetivo es alcanzar una sólida comunión espiritual de acuerdo con las Sagradas Escrituras. En la zona rural, la radio es el medio más escuchado y de gran alcance. Muchas Iglesias a través de programas radiales que trasmiten en lengua indígena, acompañan a las comunidades y constituye un vehículo de enseñanza de las creencias bíblicas. Por otra parte, recordemos que los indígenas son muy afectos a escuchar radio. A través de programas radiales, las Iglesias difunden y acompañan a los fieles y llegan a amplias zonas del territorio. La transmisión se realiza en el idioma de los indígenas, ya sea toba, mocoví o mataco. La radio es una metodología interesante porque, sin tener presencia directa de un Pastor o encargado, difunde las creencias, reuniones y actividades de la Iglesia. Las ceremonias del culto, la proclamación del Evangelio, todo se habla en lengua indígena. La Biblia y partes de los Evangelios, han sido traducidos por los lingüistas americanos como el recordado Alberto Buckwalter, quien residió en la ciudad de Roque Sáenz Peña casi hasta su muerte. Los misioneros han transferido a los indígenas la responsabilidad de sus congregaciones y los aspirantes a misioneros se han sentido atraídos por estos grupos religiosos. También se proponen practicar el bien con obras de caridad. Entre sus proyectos, se proponen crear establecimientos de caridad y beneficencia para los desamparados; bibliotecas y escuelas. La Memoria Anual da cuenta de las actividades realizadas durante el año; el documento resulta de la reunión de todos los miembros de la iglesia y permite la continuidad y reconocimiento por parte del Estado provincial. El documento contiene datos fundamentales: el listado completo de todos sus miembros con nombre y apellido; el resumen de las actividades cumplidas durante el año. El inventario general de bienes, los inmuebles (terreno, local); muebles y útiles: sillas, bancos, mesas, amplificadores, radios, equipos, ventiladores, cocina, órgano electrónico, instrumentos musicales. Créditos; cuenta corriente; caja de ahorro en el Banco.

Gastos: servicios, impuestos. Balance General. Son iglesias tradicionalmente étnicas, es decir, identificadas con comunidades concretas, con una historia concreta. Sus propias esperanzas de transformación, actualmente han superado el plano de la religiosidad para alcanzar el plano político. El ámbito de la iglesia, dado por la estructura organizativa de sus miembros y las funciones que cumplen, ahora especula con la política porque consideran que es la vía inmediata para alcanzar la justicia, el bienestar, el trabajo y la felicidad eterna, acá en la tierra. Las iglesias tienen fuertes vinculaciones políticas; generalmente son los miembros de la Comisión central, los dirigentes de las comisiones locales, que suelen desarrollar acciones políticas paralelamente con sus funciones religiosas. Pareciera que la inmediatez, para lograr algún beneficio, se obtiene más rápido a través de la política que rezando a Jesucristo y al Espíritu Santo. Así, más allá de su convocatoria a una religiosidad que ofrece garantías de una vida mejor, estas iglesias también desarrollan acciones sociales y políticas que otorgan garantía para resultados inmediatos acerca de mejorar las necesidades de este mundo. Es interesante señalar que quien fuera hasta hace unos años, el Secretario General de la Sección Cultos dependiente del Ministerio de Gobierno de la provincia del Chaco, Pastor Miguel Angel Cardozo, pertenece al Partido de la Concertación – FORJA, y envía dirigentes a la región del Impenetrable chaqueño, para desarrollar tareas pastorales y políticas. La relación entre las acciones de las iglesias y la política son notables en este ámbito de las iglesias evangélicas que se van creando y expandiendo con el fuerte compromiso de sus miembros.

Consideraciones finales

Las iglesias pentecostales en el Chaco, comenzaron a difundirse entre las décadas del ’40 y los ’50 en la población indígena. Llegaron entre la gente de escasos recursos y esto no fue casual. En su lugar de origen, en Estados Unidos, habían surgido entre los más pobres de los pobres llevando esperanza y sanación a través de su prédica. Su difusión en las comunidades indígenas está vinculada con la catequesis de los primeros misioneros americanos, muchos de ellos, lingüistas y antropólogos. Se produjo un proceso de reinterpretación donde la Iglesia, su doctrina y su organización, ya son otras. Este proceso escapa al poder de la Iglesia Central, ubicada generalmente en una lejana y gran ciudad. Son iglesias étnicas, donde cada cultura expresa su singularidad, como es el caso de la Iglesia Evangélica

Unida (IEU), una verdadera iglesia Toba. Las Iglesias constituyen una experiencia religiosa singular entre las poblaciones indígenas; la experiencia Pentecostal es la comunicación directa y personal con lo Sobrenatural. (Miller, 1979, pp. 115-118). En este sentido, la religiosidad expresada a través de las iglesias y en su vida cotidiana, promovieron efectivos movimientos étnicos. Así, las iglesias pentecostales que hemos observado en los trabajos de campo y accedido en la documentación del Archivo, es introducida en un amplio circuito cultural que comprende la cultura cristiana en expansión. La única garantía para que las iglesias puedan crearse, ser reconocidas y desarrollar sus actividades, es su inscripción en la Inspección General de Personas Jurídicas. Por otra parte, el registro en la IGPJ, garantiza que no sean confundidas con las sectas. En un primer momento de su aparición en el Chaco como en otros lugares, muchos sospechaban que eran sectas. (Bosch, 1994, pp.9-19). La organización de las Iglesias está estructurada por un Estatuto que regula todas las actividades y la práctica del culto. Poseen una sede central y sedes locales o filiales que dependen de aquella. Esta estructura permite organizar y supervisar todas las actividades, porque además, es una estructura vertical. Los miembros que ocupan las distintas comisiones son los encargados directos de cumplir los objetivos, esto es, las enseñanzas bíblicas, el mantenimiento de la iglesia, música y canciones, adquisición de bienes, cursos y seminarios, el mantenimiento del culto. Tienen una organización jerárquica donde la comisión central regula todas las actividades de las iglesias filiales, más allá de sus acciones a través de las ceremonias y las enseñanzas bíblicas; conjugan una religiosidad emotiva que se dirige a la angustia y la soledad del indio. Sin embargo, cada iglesia o filial, imprime su propia modalidad en el desarrollo de las ceremonias como se observa en el culto, el bautismo o la sanación. Las iglesias también presentan una estructura segmentaria, esto es, numerosas iglesias con un formidable poder expansivo, que se fragmenta constantemente y sirven de vehículo para elementos de la cultura religiosa indígena. En un ámbito donde pueden expresarse como indígenas, basados en un entendimiento cristiano, estas iglesias constituyen un refugio y una alerta a la sociedad actual. En la nueva sociedad que se ha formado en el Chaco los indígenas reclaman su lugar, alentados con la seguridad que les otorgan los cultos cristianos, pero además, este reclamo no solamente es físico sino también social, político y de igualdad de derechos con otros habitantes de la sociedad.

Referencias

Bastian, J.-P. (1997). La mutación religiosa de América Latina. México: FCE.
Bosch, J. (1994). Las Sectas. Navarra: Verbo Divino.
Colazo, S. (2002), "El indígena chaqueño y sus representaciones (1940-1950)" XXII Encuentro de Geohistoria Regional. Resistencia, IIGHI-CONICET: 98-102.
Colazo, S. (2003), "El movimiento Pentecostal y el problema del poder entre los mataco-wichi" XXIII Encuentro de Geohistoria Regional. Misiones, UNaM.: 273-280.
Metraux, A. (1947), Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco. Handbook of the South American Indians. Vol. 2, pp.197- 380.
Miller, E. (1979), Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. México: Siglo XXI.
Wright, P. (1983), "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino." Scripta Ethnologica, vol.VII, Buenos Aires: 73-84.
Wynarczyk, H. y Semán P. (1994) Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina, en: Frigerio, A. (comp.), El pentecostalismo en la Argentina, Buenos Aires: CEAL, pp.29-43.

Fuentes

IGPJ. Inspección General de Personas Jurídicas. Resistencia. Chaco. Legajos 2504, 2463, 2800. 2608, 2800, 2365 "B", 2800 "B", 2365 "B". Expte. 0848, año 1992.
Expte. 1241503.

Secularização, laicidade e a discussão em torno da legalização do aborto no Brasil

Emilly Oliveira Lopes Silva

Em abril de 2017, o grupo "Católicas pelo Direito de Decidir" (CDD) divulgou uma pesquisa sobre a legalização do aborto no Brasil. O levantamento foi realizado pelo IBOPE Inteligência, que ouviu 2 mil pessoas em 143 municípios durante o mês de fevereiro do presente ano. Os entrevistados foram homens e mulheres com idade entre 16 e 65 anos.

Segundo os dados obtidos, 64% das pessoas defende que o direito de decidir sobre a interrupção da gravidez é da mulher. Dentre os entrevistados, 9% afirmou que essa decisão deve ser do marido/parceiro; 6% do judiciário; 4% da igreja; 1% do congresso nacional; 1% do Presidente da República. Os números mostram que a maioria da população acredita na escolha individual da mulher no que diz respeito à própria gravidez. Ainda assim, o aborto segue sendo considerado como crime no Brasil, exceto nos casos de anencefalia, estupro ou gestação com risco de vida para a gestante.

Um dos grandes impasses para a legalização do aborto, ou, pelo menos, para sua descriminalização, é a religião. Porém, essa não é uma questão tão simples. A decisão da mulher sobre sua própria gestação é atravessada por diversas forças: interesses políticos, discurso científico, moral religiosa e até mesmo uma representação de gênero. Em meio a esses vetores, interessa-nos, nesse trabalho, a possível relação entre os conceitos de secularização e laicidade com a discussão sobre a legalização do aborto no Brasil. A ideia, portanto, é debater o quanto a influência religiosa interfere nessa demanda- uma das principais entre mulheres feministas. Assim, gostaríamos de compreender melhor os limites e possibilidades que os conceitos de secularização e laicidade oferecem quando analisamos o contexto brasileiro.

O debate sobre a legalização do aborto no Brasil: saúde pública ou uma questão religiosa?

Em consonância com o que vem sendo feito em vários países do mundo, o Estado brasileiro tem discutido, na última década, a possibilidade de descriminalizar a prática do aborto e legalizá-lo para que as mulheres possam, independente da classe, interromper a gravidez indesejada de modo seguro. Ao mesmo tempo, um

movimento conservador, muitas vezes encabeçado por líderes religiosos, tenta impedir mudanças na legislação e, mais que isso, insistem que a Constituição precisa ser mais incisiva na proteção da vida. O principal exemplo é a proposta do Estatuto do Nascituro, que tem como objetivo garantir a total proteção do nascituro, definido, nos termos da lei, que a vida surge no momento da fecundação do óvulo.[105]

A legislação brasileira vigente proíbe o aborto, exceto em dois casos: risco de vida para a mãe e estupro.

> O Código Penal brasileiro proíbe a realização do aborto, excepcionando a interrupção da gravidez apenas nos casos em que a gestante corra risco de vida (aborto necessário) ou tenha sido vítima de estupro (aborto humanitário). A regra, contudo, é a punição do aborto, sendo determinadas na legislação brasileira as seguintes circunstâncias como típicas: o aborto realizado pela própria gestante ou por ela consentido (artigo 124 do Código Penal), o aborto realizado por terceiro a pedido da gestante (artigo 126 do Código Penal) e o aborto realizado por terceiro sem o consentimento da gestante (artigo 125 do Código Penal) (Gonçalves & Lapa, 2008, p. 127-128).

A pena para o aborto realizado pela gestante ou com o seu consentimento varia de 1 a 3 anos; já para o artigo 125 do Código Penal, a prisão é maior, de 1 a 4 anos.

Há, como dissemos, uma tendência para que essas penas sejam alteradas, sobretudo por causa do grande índice de mortes decorridos de abortos mal sucedidos. Segundo dados da organização *Human Rights Watch* (HRW), em 2014 o aborto foi causa direta de 55 mortes e no ano seguinte esse número aumentou para 69. As Nações Unidas e a HRW figuram entre as organizações que pressionam o Estado brasileiro para que altere a legislação punitiva nos casos de aborto. Porém, essa tendência encontra forte resistência de diferentes grupos sociais, sobretudo das igrejas cristãs e seus representantes.

Em sua visita ao Brasil, em 2007, o Papa Bento XVI cobrou do governo brasileiro a manutenção das leis que proíbem o aborto no país. O então Presidente Luís Inácio Lula da Silva respondeu que sua posição pessoal era contrária ao aborto, mas que o Estado brasileiro é constitucionalmente laico e que, portanto, a questão deveria ser tratada como um problema de saúde pública. No mesmo ano, o Ministro da Saúde José Gomes Temporão sugeriu que fosse feito um plebiscito para que a população pudesse decidir de forma aberta a questão do aborto:

105 A PL 478/2007, conhecida como Estatuto do Nascituro, está disponível para consulta aqui: https://goo.gl/krqusk

> "Como sanitarista e como ministro, estou lutando, e já estou fazendo isso para que a sociedade discuta de maneira aberta (...). O meu entendimento é que, dadas as especificidades, a importância e relevância do tema, essa questão deveria ser submetida a um plebiscito", afirmou o ministro, ao participar da abertura da 1ª Reunião Regional da Sociedade Civil sobre Determinantes Sociais da Saúde (Terra, 2007).

O plebiscito não saiu da proposta, mas despertou os setores mais conservadores, como foi o caso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-em 2008, a Campanha da Fraternidade mostrou a insatisfação da igreja católica com o tema de preservação da vida. Vários projetos de lei também se opõem à possibilidade da legalização. Alguns tentam tornar o aborto proibido até mesmo nos casos garantidos pela Constituição Cidadã, enquanto outros querem que a interrupção proposital da gravidez seja considerada como crime hediondo (GONÇALVES; LAPA, 2008, p. 78-79).

A eleição de 2010 foi bastante emblemática para esse debate. Maria das Dores Machado (2012), no artigo intitulado *Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010*, aborda os conflitos e pressões feitas sobre os candidatos com relação a essa polêmica. Segundo ela, enquanto ainda ocupava o cargo de ministra, Dilma Rousseff havia se manifestado de forma favorável à descriminalização do aborto. Em maio de 2010, antes da campanha oficial para concorrer à presidência, ela voltou a dizer que o aborto deveria ser tratado como um problema de saúde pública, criticando as práticas medievais a que muitas mulheres se submetem a fim de interromper a gravidez. Ao longo de toda a campanha, Dilma recebeu pressão de católicos e evangélicos que, inclusive, tiraram o apoio que já haviam dado à candidata no primeiro turno. Com isso, ela se viu obrigada a voltar atrás e redigir a "Carta aberta ao povo de Deus", na qual diz ser função do Congresso encontrar um ponto de equilíbrio em assuntos como a legalização do aborto. Logo em seguida, ela afirmou que era pessoalmente contrária ao aborto e que não faria qualquer movimento como Presidente em direção à uma mudança na legislação existente, o que de fato foi feito em seu primeiro mandato (e no subsequente, até ao *impeachment*).

Atualmente, tramitam no Supremo Tribunal Federal duas ações relacionadas à legalização do aborto. A primeira é de relatoria da presidente do STF Cármen Lúcia e versa sobre a interrupção da gravidez por mulheres que tenham sido infectadas pelo vírus da Zika. A outra ação foi apresentada pelo PSOL e pela Anis – Instituto de Bioética no dia Internacional da Mulher, 8 de março. O objetivo é descriminalizar o aborto até a 12ª semana de gravidez, alegando-se a

inconstitucionalidade dos artigos 124 e 126 do Código Penal. A Ação se ampara no precedente aberto pela decisão tomada pelo STF em novembro de 2016, na qual os funcionários e médicos de uma clínica de aborto clandestina foram inocentados. Nesse caso, o Supremo entendeu que não é crime a interrupção do aborto até o fim do primeiro trimestre de gestação. Sob relatoria da Ministra Rosa Weber, a ação já recebeu o parecer contrário do Presidente (golpista) Michel Temer, que defendeu que vida do nascituro deve prevalecer sobre os interesses da gestante (Vinhal, 2017).

O mapeamento do debate em torno da questão do aborto no Brasil nos mostra que a religião ocupa um lugar relevante na oposição à legalização, ainda que existam grupos religiosos favoráveis ao tratamento da questão como sendo de saúde pública. Além disso, como vimos, a opinião geral da população não corresponde necessariamente às decisões políticas que vêm sendo tomadas. A pesquisa com que iniciamos o artigo mostra que a maioria dos brasileiros entende a decisão do aborto como de foro íntimo.

Ao mesmo tempo, a Pesquisa Nacional do Aborto (PNA), feita em 2010 pelos pesquisadores Debora Diniz e Marcelo Medeiros (2010) mostra que das 2002 mulheres ouvidas, 296 afirmam já ter praticado o aborto pelo menos uma vez (15% do total). Outro dado interessante do PNA diz respeito às religiões das mulheres que já interromperam a gravidez. Dentre elas, 175 são Católicas, 72 são Evangélicas ou Protestantes, 13 pertencem à outras religiões e 36 não responderam ou não têm religião. Com os dados da pesquisa, é possível perceber que a maior parte das mulheres que já realizou um aborto pertence a religiões cuja doutrina se opõe à interrupção proposital da gestação. Dessa forma, não há uma coincidência clara entre a doutrina e a prática religiosa, nem entre a opinião dos líderes religiosos e seus fiéis. A questão é muito mais complexa do que podemos pensar num primeiro momento. E de que modo os conceitos de secularização e laicidade poderiam nos ajudar a desvela-la?

Secularização e laicidade no Brasil

A secularização pode ser caracterizada, em termos gerais, pela redução progressiva da influência do pensamento religioso na sociedade. Segundo Peter Berger:

> Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização se manifesta na retirada das Igrejas

> Cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação de terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo (Berger, 2003, p. 119).

A socióloga Danièle Hervieu-Léger (1985) aponta para os vários sentidos do termo secularização. Segundo ela, o sentido original da palavra em francês já possui vários significados. Inicialmente, designa o processo jurídico-administrativo que transfere as posses da igreja para um civil. De uma forma mais ampla, a palavra também pode significar a perda de qualquer bem ou mesmo de pessoas que estivessem antes sob a guarda de alguma instituição eclesiástica. A partir desses sentidos, a secularização adquire outro, ainda mais abrangente e diretamente ligado à evolução histórica da razão. Trata-se, portanto, da perda de influência da religião em toda a sociedade, ou seja, de uma substituição do pensamento mágico por um modo de pensar racional e científico.

O conceito de laicidade é bastante próximo da secularização, nem sempre havendo consenso sobre o que os diferencia. Para Catroga (2006), toda laicidade é uma secularização, mas nem toda secularização é ou foi uma laicidade. O cerne da diferenciação estaria na existência de um "sujeito ativo" para a implementação da laicidade. Ela é entendida como um fenômeno político muito mais que um problema da ordem das religiões. De forma mais geral, o conceito pode ser definido como "exclusão ou ausência da religião na esfera pública". Ela implicaria numa certa "neutralidade do Estado em matéria religiosa", sendo que esta neutralidade se apresenta de duas formas: a imparcialidade do Estado em relação às religiões, obrigando-o a tratar com igualdade todos os credos; e a retirada do poder religioso do Estado (Ranquetat Júnior., 2008, P.5-6). Já para Carlos Eduardo Sell (2015), a laicidade teria um viés muito mais político, tratando, majoritariamente, da separação entre o Estado e as diversas manifestações religiosas. A secularização teria um campo de interferência mais longo, incluindo as disputas que não se dão apenas no terreno político. Assim, a tensão existente entre o universo religioso e a sociedade, a cultura, a economia e outras esferas definiria melhor o que é a secularização.

Ao tratar especificamente da laicidade brasileira, Emerson Giumbelli (2002) destaca a permanência de "vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos e estatais e representantes e instituições católicas" (p. 155). Assim, o Estado laico assegurado pela constituição existe, porém com arranjos bem

específicos, concessões e acordos mútuos. Por aqui, o processo de laicização adquire contornos mais perceptíveis no fim do século XIX, após a Proclamação da República. É nesse momento que ocorre a separação oficial entre o Estado e a Igreja Católica. Além disso, "o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual" (Giumbelli, 2008, p. 82). Essas mudanças, pelo menos em teoria, aproximaram o Brasil de outros países preocupados com a questão da laicidade. Porém, não é de forma linear que o processo ocorre. Exemplo disso é que o Ensino Religioso foi cortado da Constituição de 1898, mas volta a estar previsto na Constituição de 1934. O mesmo acontece com a validade civil do casamento religioso, que volta a vigorar no mesmo ano. Compreender esses movimentos de aproximação e distanciamento é essencial para que possamos analisar as configurações do processo de secularização no Brasil.

No contexto brasileiro, com suas peculiaridades histórico-culturais, a perda da influência do catolicismo e consequente pulverização das igrejas cristãs seriam, para Antônio Flávio Pierucci, as principais características do processo de secularização. Segundo ele:

> Do meu ponto de vista, quero crer que, quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão/dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa (Pierucci, 1997, p. 115).

Ele afirma ainda que "liberdade religiosa implica um grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente" (Pierucci, 1997, p. 115). Com isso, o sociólogo brasileiro enfatiza a existência de um processo de secularização tanto no Brasil quanto nos países da América Latina, muitas vezes vistos pelos seus colegas da Sociologia como pertencentes ao Terceiro Mundo e, portanto, atrasado. Nessa perspectiva, Pierucci (1997) lembra que a secularização não é um

processo linear ou regular. Para ele "A secularização consistiria em momentos em que os limites do campo religioso (muitas vezes arbitrários, posto que sempre cambiantes) alternadamente se contraem e se expandem" (p. 111). Além dessa plasticidade, a secularização mais generalista defendida por ele também teria o "desenraizamento" dos indivíduos da tradição, ou seja, como forma de dessacralização da cultura.

Assim, para o sociólogo, quando notamos uma forte mobilização política por parte de setores religiosos-como é o caso de muitas das restrições à legalização do aborto-, esse não é um sintoma do "retorno do sagrado" ou de invalidade da secularização. Sob outro viés, é importante perceber que essa pressão religiosa se dá em consonância com o sistema político, admitindo sua legitimidade e lógica própria (Sell, 2015). Dessa forma, se pensarmos nos séculos anteriores, quando a religião tinha um papel central como organizadora da sociedade, não seria necessária a sujeição dos homens de fé a um cargo político institucionalizado, como deputado ou vereador, para que a moral religiosa fosse adotada nas decisões coletivas. Mais uma vez, portanto, a argumentação de Pierucci vai ao encontro de uma "secularização à brasileira", como arranjos e conflitos, mas não inexistente.

Retomando o problema do aborto, ao abordar o tema da laicidade, Thais Lapa e Tamara Amoroso Gonçalves (2008) reforçam que o cristianismo nem sempre tratou a questão do aborto do mesmo modo. De acordo com José Maria Nunes Rosado (2006), nos seis primeiros séculos do cristianismo, o aborto era cabível de punição não pela morte do feto em si, mas pelo indicativo de adultério. Em meio à discussão teológica sobre quando o feto receberia sua alma, a perspectiva de Tomás de Aquino se tornou a mais bem aceita: a de que até a formação plena do feto o aborto não seria criminoso. Somente no século XIX, quando o papa Pio IX declarou, que o aborto em 1869, será considerado como pecado independente do momento da gestação em que seja cometido.

Para Lapa e Gonçalves (2008), é importante observar que o século XIX corresponde, exatamente ao momento em que os Estados começam a, efetivamente, se separarem das igrejas. Assim, elas repetem a tese de Rose Marie Muraro:

> la doctrina oficial de la Iglesia Catolica sobre el aborto varía según las épocas. Esta tiende a ser más estricta en tiempo donde la Iglesia se está defendiendo de enemigos externos, y más abierta en aquellos donde presenta mayor posibilidad de ejercer el poder. Del

> mismo modo, este fenómeno se manifestó en la Iglesia Protestante, que al principio era muy estricta, pero que recientemente se ha mostrado más flexible y abierta (MURARO, 1989, p. 90).

A partir daí, podemos notar que a possibilidade real de legalização do aborto no Brasil levou as Igrejas Cristãs a reforçarem a proibição. Dessa forma, é possível pensar que a própria laicidade do Estado faz com que essas instituições religiosas se sintam ameaçadas e, assim, busquem interferir de forma mais contundente nas decisões de cunho político.

Considerações finais

Em certa medida, entendemos que o tensionamento de forças que constitui o polêmico debate sobre o aborto no Brasil se relaciona diretamente com o processo de secularização: conforme o cristianismo perde seu poder de influência sobre a sociedade, é preciso agir, seja por meio da mídia, dos cultos ou mesmo da eleição de candidatos religiosos, a fim de impor a moralidade cristã e suas doutrinas.

Se olharmos novamente para os dados da pesquisa recém-feita pela CDD em parceria com o IBOPE, não há dúvidas de que a proibição religiosa e legal do aborto não converge com a opinião geral da população. A PNA também revela que seguir o cristianismo como religião não é um impeditivo para que mulheres realizem o aborto. Com isso, podemos observar os indícios de perda de influência das religiões em determinados âmbitos da prática cotidiana dos indivíduos.

O problema, porém, é que o Estado laico brasileiro, caracterizado por parcerias, aproximações e acordos, muitas vezes não consegue garantir a liberdade para aqueles não professam uma religião ou que apenas não estão dispostos a seguir rigorosamente uma doutrina. No Brasil, a retirada das igrejas do poder do Estado se deu, legalmente, em 1891, mas isso não corresponde, ainda hoje, a uma prática. Falta, portanto, uma regulação da participação dos grupos religiosos na política institucional brasileira, a fim de garantir a laicidade do Estado, mas também as liberdades individuais.

Concluímos que a discussão sobre a legalização do aborto nos ajuda a compreender as especificidades da secularização e da laicidade no Brasil, do mesmo modo que esses conceitos clareiam as decisões políticas que vêm sendo tomadas no país. Defendemos que a influência religiosa na proibição legal do aborto não corresponde, como se poderia imaginar num primeiro momento, à inexistência do processo de secularização no Brasil ou a uma ressacralização. A

secularização e a laicidade, como categoria analíticas, nos possibilitam uma abordagem mais aprofundada sobre o tema da legalização do aborto, por exemplo, ao mesmo tempo em que o olhar para o debate em torno dessa temática em nosso país também permite uma crítica do conceito.

Referências

Blancarte, Roberto J (2012). ¿Cómo podemos medir la laicidad? Estudios Sociológicos, XXX (88), pp. 233-247.

Blancarte, Roberto (2008). El por qué de un Estado laico. Memoria de Ponencias I Foro Centroamericano de Libertades Laicas. Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir, 1 ed. San José: Colectiva por el Derecho a Decidir, pp. 12-35.

Catroga, Fernando (2006). Entre deuses e césares. Secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina.

Diniz, Débora; Madeiro, Alberto Pereira. Serviços de aborto legal no Brasil – um estudo nacional. Ciência & Saúde Coletiva, 21(2):563-572, 2016.

Diniz, Debora; Medeiros, Marcelo; Madeiro, Alberto (2017). Pesquisa Nacional de Aborto 2016. Ciênc. saúde coletiva, 22 (2), pp.653-660.

Estudos sobre as Mulheres Especialidade em História das Mulheres e do Género, 2008.

Giumbelli, Emerson (2002). O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial.

Gonçalves, Tamara Amoroso; Lapa, Thais de Souza (2008). Aborto e religião nos tribunais brasileiros. Coordenação de Tamara Amoroso Gonçalves. São Paulo: Instituto para a Promoção da Equidade.

Hervieu-Léger, Danièle (1985). Sécularisation et Modernité Religieuse. In: Espirit, 106, p. 50-62.

Machado, Maria das Dores (2012). Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. Revista Brasileira de Ciência Política, 7, Brasília, janeiro - abril, pp. 25-54.

Marramao, Giacomo (1997). Céu e Terra: Genealogia da Secularização. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Fundação Editoria da UNESP.

Martelli, Stefano (1995). A Religião na Sociedade Pós-moderna: entre secularização e dessecularização. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas.

Muraro, Rose Marie (1989). El Aborto y la Fe Religiosa en América Latina. In: Vários Autores. Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en America Latina. Washington, DC: Distribuiciones Fontamara, S.A, México. Catholics for a free choice – USA.
Nunes, Maria José Rosado (2006). Aborto, Maternidade e a Dignidade da Vida das Mulheres.
Peirucci, Antônio Flávio (1998). Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 13 (37), pp. 43-73.
Ranquetat Júnior. César A. (2008). Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Revista Sociais e Humanas, v. 21 (n. 1), p. 1-14.
Sell, Carlos Eduardo (2015). A Secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global. Revista Brasileira de Sociologia, 03 (06).
Terra (12 de abril de 2007). Ministro da Saúde defende plebiscito sobre aborto. Disponível em: http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI1545204-EI306,00-ministro+da+Saude+defende+plebiscito+sobre+aborto.html (acesso em 30/08/2017).
Vinhal, Gabriela (4 de abril de 2017). Para 64% dos brasileiros, o aborto é decisão exclusiva da mulher. Correio Braziliense. Disponível em: http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2017/04/04/internas_polbraeco,586120/64-dos-brasileiros-entendem-que-o-aborto-e-decisao-exclusiva-da-mulhe.shtml (acesso em 30/08/2017).
Weber, Max (2004). A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo. Trad. José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras.
Zepeda, José de Jesús Legorreta (2010). Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 25 (37), pp. 129-141.

Sentido de una "Religión Sin Sentido": Algunas reflexiones de la necesidad de repensar el fenómeno religioso.

Fabián Rodríguez Medina

En el presente trabajo intentaremos ofrecer algunas respuestas sobre las posibles razones por las cuales es necesario repensar filosóficamente el fenómeno religioso en la actualidad. Un quehacer de la *filosofía de la religión* debiera ser brindar respuesta sobre el sentido o sinsentido de su objeto de estudio en un mundo secularizado o post-secularizado, en el que junto con al avance progresivo de las ciencias y las tecnologías que parecieran no dar espacio alguno a la religión – sea o no positiva – y que por lo tanto debe desaparecer completamente, pues la sociedad del siglo XXI no requiere de ella. Además que la religión ha sido instrumentalizada, por lo que en su nombre se han cometido grandes crímenes contra personas y distintas culturas, sobre todo por parte de grupos extremistas y fundamentalistas.[106]

Por otra parte está la temática que también se ha constituido un problema: la razonabilidad que tiene o no la creencia religiosa, lo que conlleva a la pregunta por el estatuto epistemológico de la religión. Y por último, si la religión no aportara ningún sentido, ni individual ni social, ¿cuál será su futuro?

Contextualización primera: la religión hoy

Todavía hay quienes creen que la única explicación satisfactoria de lo que acontece en la realidad es aquella que entregan las distintas ciencias. Que la religión no tiene absolutamente nada que decir, que debe ser extirpada de la sociedad y reducida a su mínima expresión en lo más íntimo de quien se adhiere a alguna confesión religiosa. Ante esto surge la pregunta, ¿qué sentido tiene la religión en una época como la nuestra, en que los descubrimientos científicos han ido develando los misterios del universo y de la vida? ¿Qué utilidad puede prestar la religión?

A menudo podemos escuchar afirmaciones como "no creo en nada", "no quiero saber nada de la Iglesia ni de religión",

106 En este punto no basta con reducir la violencia ejercida por fundamentalistas islámicos, sino también deben considerarse aquellos fundamentalistas tanto católicos como protestantes-evangélicos que han arrasado con pueblos y culturas a su paso, mostrando la más completa intolerancia.

afirmaciones propias de una sociedad secular dominada por la tecnología y la información donde prima una descristianización de la cultura, acompañada de una *des-intitucionalización*, esto es, una crisis en las instituciones de todo tipo, donde sin lugar a dudas, la Iglesia se ve afectada. Incluso es posible hablar de una des-occidentalización en materia religiosa, pues son las religiones tradicionales provenientes de Occidente las que han entrado en crisis y las que son cuestionadas.

Encontramos también un "*analfabetismo religioso*", sobre todo en adolescentes y jóvenes universitarios que nunca han tenido una Biblia en sus manos o que jamás han entrado a una capilla o iglesia.

Nos encontramos en una época secularizada, post-cristiana o post-religiosa, donde las personas declaran abiertamente su deseo de vivir sin religión. Otros – como Richard Dawkins en condición de ateos – dirán que la religión es perjudicial para la salud mental, a partir de los errores cometidos por la religión y sus fieles a lo largo de la historia. Por ello es que debe ser combatida para que no siga instrumentalizándose.

Una variable determinante en la forma en que los integrantes de la sociedad conciben a la religión el día de hoy se debe a su poca participación e integración en aspectos sociopolíticos, lo cual no siempre responde a prohibiciones desde la vereda política, sino simplemente por la separación de espacios que la misma religión ha configurado (pero que también es fruto de la secularización). En relación a esto el sociólogo C. Wright Mills (1965) sostiene que:

> La religión como fuerza social y personal se ha tornado una variable dependiente. No toma iniciativas: reacciona; no denuncia: adapta; no produce modelos de comportamiento y sensibilidad: imita. Su retórica carece de apelación profunda. El culto que ella organiza carece de verdadera piedad. En vez de dar nueva vida al espíritu en permanente tensión con el mundo, la religión se ha convertido en un respetable medio de evasión de la monotonía de la vida. […] ha llegado a ser, en general, parte de una falsa conciencia del mundo y del individuo. Con una religión tal, en nuestro mundo ha muerto realmente la idea de Dios. Pero lo que es aún más notable, este hecho no produce, sin embargo, consecuencias sensibles. Hombres y mujeres son religiosamente indiferentes: no hallan en su vida ni en su mundo ningún sentido religioso. (pp. 11-12)

Por otro lado tenemos la indiferencia sobre cualquier asunto religioso, y por otro están aquellos que aprovechan la instancia para criticar la religión, burlándose de quienes todavía deciden conducir sus vidas de acuerdo a ellas buscando plenitud y felicidad, es decir, contribuyen a una vida buena.

Contextualización segunda: la religión en la era de la secularización.

Desde el siglo XIX que Occidente viene padeciendo – sea para bien o para mal – el fenómeno de la secularización, el cual fue delineando o demarcando (Mardones, 1993) los terrenos de la religión, y del Estado, con el objetivo de que ninguna de ellas interviniera en el terreno de la otra. Proceso secularizador que en el viejo continente implicó el surgimiento de las grandes críticas hacia la religión junto con su "*descristianización*" que fue dándose paulatinamente, pero no de una forma absoluta. Descristianización como una forma de interpretar la secularizada sociedad que refiere a que particularmente la religión cristiana comenzó a ser descentrada, en cuanto dejaba de tener a cargo la producción de relaciones sociales y de sentido, pues su lugar ha sido reemplazado principalmente por la producción económica y los beneficios que ésta otorga (Sosa, 1965). Esto desencadenó como efecto la *privatización de la religión*, es decir, que todos aquellos individuos en su condición de creyentes deben vivir sus convicciones religiosas lo más íntima y privada posible, evitando que su religión salga de su esfera personal sin ningún correlato social.

Sin embargo, la privatización religiosa no fue el único efecto de la secularización. También se produjo un desencantamiento de todo aquello con pretensión de sacrosanto o sagrado de la realidad, del mundo, tanto social como natural. Dicho en otras palabras, deja de concebirse el mundo como habitado por lo sagrado, derivando no solamente en una insensibilidad religiosa, sino además en una "auténtica erradicación de las señales de lo religioso y sagrado en la cultura" (Sosa, 1965).

De este modo la religión fue perdiendo paulatinamente legitimación y relevancia en la sociedad, aún en aquellos países "confesionales".

No obstante, aunque la religión haya sido alcanzada por la secularización en su versión fuerte (supresión radical de las funciones sociales legitimadoras de la religión) o débil (su nula persistencia), la adherencia a ella continuó más allá de lo académico en las universidades, y pese a ser criticada y desvalorada por la ciencia y la filosofía durante los siglos XIX y XX como un sin-sentido, y en la época del positivismo lógico el discurso religioso fue concebido además del sinsentido de sus proposiciones como absurda e ilógicas. Con todo esto la religión persistió – y persiste todavía.

Cabe destacar que dentro de la contextualización vista anteriormente, se encuentra la indiferencia religiosa, actitud poco tolerante de parte de los detractores de la religión que constantemente la menosprecian, como de quienes simplemente no muestran interés por ella, dice Miret (2004): "no es que nieguen razonadamente a Dios, no es ateísmo, sino algo mucho peor: es que Dios no les interesa, no tiene lugar en su vida" (p.39), indiferencia que "se ha convertido en un fenómeno de masas"(p.41). Incluso es posible encontrar personas que presentan un resentimiento para con la religión, debido a sus errores en el pasado, como por ejemplo haber apoyado algún régimen político, no haber denunciado a tiempo las injusticias, entre otras.

No es menor el hecho de que la religión sea instrumentalizada por ideologías políticas de los estados, como por ejemplo lo que ocurrió durante la primera década de los años 20 en Estados Unidos a través de las corrientes fundamentalistas evangélicas que luchaban contra un evolucionismo que fue en ocasiones prohibido y hasta sancionado a quienes enseñaran la teoría darwinista en las escuelas, cuando en el fondo, la "religión no legitima lo político" (Habermas, 2006, p.127).

Aún quedan regímenes que ven en la religión la única posibilidad de legitimar su poder político, como ciertos países árabes que sustentan su sistema político a partir de la religión. Ejemplos de ello serían Libia, Arabia Saudita, Sudán. Sin embargo, esto no es nuevo. Baste recordar a Constantino y su consigna de "*Un emperador, una Iglesia, una Religión*". Un fenómeno propio de las religiones monoteístas que son utilizadas políticamente. Es más, Georges Corm sostiene que el laicismo europeo de comienzos del siglo XX no fue otra cosa que un espejismo, dado que las sociedades que abrazaron el laicismo continuaron actuando bajo el arquetipo de un ideal único, haciendo misión de predicar un universo entero, por una revelación de orden filosófico y político (Corm, 2007).

Por otro lado, la instrumentalización de la religión también se da por parte del etnocentrismo de algunas sociedades como la norteamericana, cuando abordan los conflictos internacionales y califican al islam de religión terrorista.

Para culminar este punto, es necesario hacer la siguiente salvedad con respecto a la secularización, y aquí nos apoyaremos en Paul Tillich, para sostener que la secularización o secularidad puede y debe contribuir – en tanto racionalidad – a juzgar la sacralidad de la religión, sobre todo cuando se abusa de ellas. Dice Tillich:

> Ustedes conocen el significado de las palabras: profano, a saber, <<lo que está ante las puertas del santuario>>, y secular, <<lo que pertenece al mundo>>. En ambos casos, se pierde el extático y misterioso temor a la Sacralidad en favor del mundo de las estructuras racionales ordinarias. Aparentemente parece fácil combatir esto, guardando a la gente en el santuario si la secularidad no posee una función religiosa crítica. Pero esto es, precisamente, lo que complica tanto el problema. La secularidad es la racionalidad, y ésta última debe juzgar la irracionalidad de la Sacralidad, debe juzgar su demonización […] la secularización, llevada dentro de un contexto así, constituye una liberación. (Tillich, 1976, p.111)

Sentido utilitario de la religión

Pensar sobre el sentido que puede tener hoy la religión es intentar encontrar su real aporte sin que se restringa solamente al creyente, sino que ofrezca del mismo modo una utilidad social para la comunidad. Bajo esta perspectiva podemos afirmar que la religión tendría en un *sentido subjetivo* y un *sentido objetivo*. El primero corresponde al sentido otorgado por el sujeto creyente a su confesión religiosa, siendo por tanto un sentido personal, movido por encontrar respuesta de sentido y verdad. En cambio, el segundo alude al sentido de configuración de una particular praxis moral y normativa, pues "es indudable que la religión es una fuente importante de inspiración directa o indirecta de moral social e individual. Al establecer criterios del bien y del mal, define lo que es lícito y condena las acciones ilícitas" (Tillich, 1976).

En relación al sentido de la religión, resulta imprescindible querer saber si vale o no la pena, si es o no reemplazable por alguna actividad o actitud humana, y si acaso es posible vivir sin ella.

Desde una óptica del sentido subjetivo, pero en su dimensión negativa, Sosa advierte que algunos han intentado reemplazar la religión con ideologías políticas-sociales, con la ciencia, con el arte, con el trabajo, con los placeres y hasta con el futbol[107] u otro deporte añadiríamos. Cada uno de estos aspectos no se tornan por sí mismos en un sistema religioso, sino que una vez cuando las personas optan por ellas, son éstas quienes los van transformando en su religión.

107 Con respecto a estos dos últimos aspectos, señala Sosa que algunos entregarían el alma y la vida a los placeres siguiendo el principio "lo bailado y lo tomado no me lo quita nadie", pero que una vida así, que solamente dependa de aquellas instancias placenteras, resulta paupérrima. Por otra parte están quienes hacen de su hinchada un fanatismo deportivo-religioso, idolatrando a las estrellas de sus clubes (Sosa, 1965).

Hablando de utilidad de la religión, podemos recordar el valor que le asigna el mayor exponente del utilitarismo inglés, J. Stuart Mill, para quien la creencia religiosa es un instrumento de bien social, pues mediante ella son enseñados sistemas morales necesarios para la sociedad. Tendría un rol más eficaz que la fuerza policial:

> Dicen que sólo cuando una moralidad es reconocida como algo que viene de los dioses, los hombres la adoptan, la apoyan, y ayudan mediante sanciones humanas, a que se cumpla; y que, aun concediendo que fueron suficientes los motivos humanos para hacer que se obedecieran esas reglas morales, ni siquiera esas mismas existirían, de no haberse originado en una idea religiosa (Mill, 1980, p.53).

Mil también cree que la religión ofrece esperanza a través de su promesa de una vida ultraterrena, pero esto podría desaparecer una vez que los seres humanos dejen de ser egoístas con sus semejantes. Pero quienes anhelan una prolongación de la vida, serían todos aquellos que son infelices en sus vidas.[108]

Indudablemente en el momento de reflexionar sobre el sentido de la religión, de un sentido de una religión que para gran parte de la sociedad ha dejado de tenerlo, lo que estamos haciendo en el fondo es intentar de pronunciarnos sobre su futuro.

¿Por qué pensar el fenómeno religioso y de qué manera?

La globalización nos ha permitido tomar consciencia de la pluralidad religiosa en el mundo actual. Religiones que otorgan un sentido de vida[109] a miles de fieles de diversas tradiciones y espiritualidades, pero que a su vez, es vista por sujetos no creyentes (principalmente ateos) como un fenómeno que sobre todo en nuestros tiempos no tendría sentido, apelando a que no es útil y que lo único que genera son conflictos entre las culturas que se abanderan con una

108 La caducidad de la religión que nos propone Mill está muy lejos de cumplirse, pues no es tarea fácil que toda la humanidad sea feliz al mismo tiempo, no aquí en esta vida. Para Mill (1980) "la experiencia daría cuenta de que la humanidad podría vivir perfectamente bien sin una creencia en un cielo. Y es probable que cuando la humanidad se encuentre en un estadio de condición elevada y de felicidad, no necesite de la idea de inmortalidad" (p.84).

109 Las religiones no solamente brindan una esperanza existencial en ésta vida o en una ultraterrena, sino que además brindan apoyo moral, se constituyen en refugios, en una vía de escape y recogimiento ante lo que impone el sistema. Tales aspectos no deben ser concebidos ni negativa ni despectivamente. Por otra parte, las religiones en tanto cosmovisión de mundo continúan proponiendo una actitud de enfrentar la vida y dar respuesta a sus grandes enigmas.

religión que tarde o temprano llega a ser instrumentalizada por fanáticos fundamentalistas.

La necesidad de reflexionar sobre el hecho religioso en nuestra época debe apuntar a ambos aspectos; en primera instancia desde la perspectiva para quienes la religión se constituye como un elemento dador de sentido existencial, como a la contraparte que la concibe como sin sentido que trasciende a las proposiciones religiosas, viendo las causas o razones que permiten a una y otra postura.

La religión entendida – por una parte – como una actitud humana, demasiada humana que brota de la más profunda interioridad y subjetividad en el sujeto creyente, la que es acompañada de una exterioridad sistémica expresada en ritos, en una percepción diferenciada de espacios sagrados y profanos, en mediaciones y otros elementos que las diversas religiones tienen en común, persiste y persistirá en el tiempo. Razón de ello es el sentido que ella concede a quien decide adherirse a una religión en particular. Pero también, y sobre todo en nuestro siglo, cuando nos referimos a la religión no debe restringirse exclusivamente a creencias que sustentan su sistema en una divinidad, porque la religión es algo más profundo que Dios como sostiene Ronald Dworkin (2015) cuando arguye a que:

> La religión es una visión del mundo insondable, distinta y abarcadora: afirma que todo tiene un valor inherente y objetivo, que el Universo y sus criaturas inspiran asombro, que la vida de los humanos tiene un propósito y el Universo un orden (p. 13).

Por lo tanto, se vuelve necesario al momento de repensar el fenómeno religioso teniendo en consideración que aquello que Rudolf Otto denominó "*experiencia de lo numinoso*" trasciende al hecho religioso, puesto que es posible vivenciar dicho encuentro incluso desde la actitud científica, sobre todo en aquellos hombres de ciencia que contemplan la majestuosidad del cosmos y su constitución subatómica, presentando una reacción emocional y hasta espiritual muy similar a la que experimenta el creyente religioso.

Conclusiones

En definitiva, tomando en cuenta como antecedentes y agravantes la secularización, la crisis de las instituciones, la indiferencia religiosa, el ateísmo y toda forma que ve la religión despectivamente, se puede afirmar que no atentan contra ella, y su sentido vital-existencial para el ser humano. No se constituyen en posturas de irreligión. Como bien lo expresa Micklem (1996): "la

repugnancia hacia las formas de religión organizada o tradicionales no es por sí misma prueba de irreligión" (p. 194).

Más allá de toda crítica filosófica, científica o de cualquier otra área del conocimiento que juzgue el rol que pueda ejercer la religión, basándose en la primacía de la razón como facultad humana por excelencia y en su instrumentalización tecno-científica resultante desde la modernidad hasta nuestros días, sería útil traer a colación lo que plantea Ratzinger de que la misma razón debe ser puesta en observancia o vigilancia, ya que ella ha sido la causante de la bomba atómica por ejemplo y de una serie de aspectos que perfectamente nos han denotado como especie (Habermasn y Ratzinger, 2008). Es más, para el Papa emérito (2008):

> A la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Esto porque si se emancipa totalmente y renuncia a dicha disposición a aprender, si renuncia a la correlación, se vuelve destructiva (p. 53).

Como ya hemos mencionado antes, la diversidad religiosa existente y presente en nuestro siglo exige una fundamentación filosófica independiente de si se concibe como una realidad con sentido y carente del mismo, es decir, sin sin-sentido, porque no responde a criterios propios de la contemporaneidad y su secularización. Ante todo la *religatio* seguirá siendo el mayor anhelo humano: esa unificación entre la limitación cognoscitiva humana respecto al todavía indescifrable misterio de la vida.

Referencias.

Corm, G. (2007). La Cuestión Religiosa en el Siglo XXI. Madrid, España: Taurus.

Dworkin, D. (2015). Religión sin dios. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Gómez Caffar, J. (Ed). (1993). Religión. Madrid, España: Trotta.

Habermas, J. (2006). Entre naturalismo y religión. Barcelona, España: Paidós.

Habermas, J. y Ratzinger, J. (2008). Entre Razón y Religión. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Micklem, N. (1966). La Religión. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Mil, J.S. (1980). La Utilidad de la Religión. Madrid, España: Alianza.

Miret Magdalena, E. (2004). ¿Dónde está Dios? La religión en el siglo XXI. Madrid, España: Espasa Calpe.

Sosa, A. F. (1965). Vivir sin religión. Buenos Aires, Argentina: Methopress.
Tillich, P. (1976). El Futuro de las Religiones. Buenos Aires, Argentina: Megalópolis.

CUARTA PARTE
EDUCACIÓN Y ACTUALIDAD RELIGIOSA

Secularização, laicidade e ensino religioso nas escolas públicas do Brasil

Nathália Ferreira de Sousa Martins

Afim de compreender a legitimidade do Ensino Religioso (ER) nas escolas públicas brasileiras, este artigo busca esclarecer brevemente os processos de secularização e laicidade no Brasil, como estes aconteceram e influenciam a relação entre a religião e o espaço público escolar. Neste sentido, cabe perguntar se haveria algum espaço para discussões sobre religião no seio escolar, uma vez que este Estado é considerado laico e a escola é um serviço público. Para isso é necessário ter conhecimento do (s) papel (eis) da escola, assim como do Estado atualmente. Consequentemente, saber lidar com as controvérsias religiosas que permeiam a sociedade brasileira e se manifestam em ambiente escolar. Desta maneira surgem outras questões: há espaço para um Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil? Quem deveria ensinar? Quais deveriam ser os seus conteúdos? Este artigo não pretende dar respostas fechadas para estas questões, mas refletir junto com um grupo de autores-Weber, Pierucci, Asad, Taylor, Habermas, Casanova, Ricoeur, Rodrigues, Passos, entre outros-alguns encaminhamentos para que se possa entender o processo de secularização e laicização no Brasil, e a importância de um Ensino Religioso não proselitista e não confessional, para manutenção da laicidade do Estado.

A educação no Brasil era uma responsabilidade da Igreja Católica até 1891, sendo assim que o ensino da religião nas escolas era uma prática autorizada. Com a constituinte de 1891 a educação passa a ser um direito garantido a todos os cidadãos, sendo mantida pelo Estado. Mesmo com a separação entre Igreja e Estado, a religião continua ocupando um papel importante, como uma dimensão ao lado de outras-como economia, política, educação, etc. constituidoras do indivíduo e da sociedade. Estas dimensões funcionam numa relação de interdependência entre as mesmas.

Secularização e Laicidade

Mas, o que seria secularização? De acordo com Habermas (2013) o primeiro significado da palavra secularização foi empregado num contexto jurídico-expropriação dos bens da igreja para o poder público secular. Ao longo do tempo esse significado foi "transmutado para o surgimento da modernidade cultural como um todo" (p. 5).

No século XIX houve uma divulgação maior do conceito, o grande autor a quem muitos atribuem a conceituação de secularização é Max Weber. De acordo com Pierucci (1998), Weber denomina o processo de secularização como o "desenvolvimento da sociabilidade e de modos de sociação característicos das modernas sociedades euro-norte-americanas de matriz puritana forte"; parte do processo societário de diferenciação de esferas culturais -institucionais" (p.5). Weber observou de forma histórica o "campo das transformações objetivas que afetam a religião e seu estatuto cultural e, simultaneamente, aos processos de racionalização das diferentes esferas culturais de valor e dos modos de levar a vida" (Pierucci, 1998, p.6).

Entretanto para Casanova (2007), esse modelo, diz respeito à realidade europeia e que "uma reflexão conveniente sobre a secularização requererá um exame crítico das diversas estruturas de diferenciação e fusão do religioso e do secular, e sua formação mútua através de todas as religiões do mundo" (p. 4).

Para Casanova, reconhecer a peculiaridade da historicidade cristã no desenvolvimento das sociedades ocidentais e europeias é condição necessária nessa empreitada. Tal atitude permitiria não apenas uma análise comparativa menos eurocêntrica, incluindo outras civilizações e religiões do mundo, mas também traria "um reconhecimento mais profundo de que, com o processo histórico mundial da globalização iniciado pela expansão colonial europeia, todos esses processos estão, em qualquer lugar, inter-relacionados dinamicamente e instaurados mutuamente" (Casanova, 2007, p.4, 5).

Atrelado aos pensamentos de Casanova, Asad (2003), critica o conceito de secularização como universal, uma vez que em países das américas e do Oriente Médio, esse o processo aconteceu de forma diferente da Europa, com a religião sempre presente. Para isso seria importante analisar o processo de constituição de cada país e verificar como esse processo ocorreu, quais são suas características e como é a relação da religião com o Estado nesses país.

Para Oro, a separação entre política e religião são características do mundo ocidental, e não ocorram de forma homogênea nesses países. O autor enxerga três modelos de laicidade, há aqueles países que "mantêm um regime de separação Estado-Igreja; outros que adotam o regime de separação Igrejas e Estado com dispositivos particulares em relação à algumas religiões ou igrejas; e países que adotam o regime de Igrejas de Estado" (Oro, 2011, p. 222).

Para ele o modelo que vigora no Brasil é o de separação Estado-Igreja, onde não há o comprometimento do Estado com certas igrejas e religiões e, predominam "os princípios da liberdade religiosa e de cultos, da não discriminação religiosa por parte do Estado e da separação entre poder político e poder religioso" (Oro, 2011, p. 222). Ternisien (como citado em Oro, 2011) caracteriza a laicidade brasileira como "laicidade aberta, a qual defende a 'distinção' entre o poder temporal e o espiritual, e a 'separação' entre Igreja e Estado, assegurando à religião um lugar na sociedade e não a sua eliminação" (p.224).

Seguindo essa linha de pensamento, Rodrigues (2013) explica:

> Entende-se que, no caso brasileiro, o Estado declara-se separado das religiões e essa condição se traduz na qualidade de laico, isto é: não cabe ao Estado favorecer qualquer instituição religiosa, manter relação de dependência ou embaraçar-lhe o funcionamento, a não ser que haja prenúncio de ameaça ao bem-estar social. Essa compreensão emerge da interpretação da lei e do que ela sugere como separação. A Constituição brasileira não usa a palavra laica ou laico e não define pontualmente o que compreende por laicidade, diferente da Carta Constituinte Francesa (...). (p.151).
>
> (...) laicidade e separação, no Brasil, significam que é constitucionalmente interdito ao Estado pronunciar-se a respeito de qualquer confissão religiosa, mas isso não significa a saída da religião da esfera pública. Desde que as religiões não sejam nocivas à sociedade, elas podem participar dos debates movidos em âmbito público, apresentando demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões. O Estado permite a presença da religião em locais de responsabilidade pública como, por exemplo, em hospitais (embora não subvencionando-as). É interdito ao Estado assumir o discurso de uma ou outra instituição religiosa (...). (p.167).

Esse modelo de laicidade pode ser chamado de "laicidade de reconhecimento", pois o Estado reconhece que há religião, atribui direitos e deveres à esta, mas não toma partido por nenhuma. Diferentemente da laicidade francesa, que recusa a religião, ou a dos Estados Unidos que admite plenamente a liberdade religiosa, "no Brasil secular a separação poderia ser considerada flexível, porque reconhece o fato religioso" (Lages, 2016, p. 157, 158).

Educação e Ensino Religioso

Com base nessas breves análises, pode-se perceber como a religião sempre esteve presente na sociedade brasileira, não se restringindo à esfera privada, mas também ocupando lugares importantes na esfera pública como uma associação ao lado de vários

outros; levando suas demandas e participando dos movimentos do espaço público. Nessas discussões entra a questão do Ensino Religioso (ER), uma vez que se trata do ensino do conteúdo religioso no contexto escolar laico. De um lado estão aqueles que são contrários, ancorados numa concepção enviesada de laicidade, se baseando num modelo Francês, e tendo em mente um ER catequético; e de outro lado os favoráveis que, entendendo a composição pluralista e sincrética do Brasil acreditam num ER que abarque o fenômeno religioso numa perspectiva não confessional e não proselitista.

O histórico do ensino da religião no Brasil, conta com um ER católico desde a colonização do país. Com o passar dos anos, esse modelo se amplia a um modelo chamado ecumênico, dando destaque às denominações cristãs.

E seguiu com mudanças até o ano de 1996, com a redação da nova LDB. No ano 1997 houve uma alteração no artigo 33 onde fica garantido um ER não confessional, não proselitista, garantindo a diversidade cultural e religiosa brasileira. Mesmo com a legislação deste modo, há ainda desconfiança por parte de muitos autores, que tem em mente o antigo ER católico, e argumento que o ER é inconstitucional e fere a laicidade do Estado.

Para essa discussão, vale retomar o pensamento do filósofo francês Paul Ricouer. Em seu livro "A crítica e a convicção", discorre sobre a questão da laicidade, religião e educação no contexto Francês. A despeito da distinção entre as duas realidades, tanto de tempo (o texto francês foi escrito no ano 1997) quanto de espaço geográfico (o Brasil como país da América Latina e a França como um país europeu), a abordagem da questão laicidade, religião e educação encontra afinidades, principalmente no que tange ao modo como Ricoeur reconhece o problema da religião nos espaços públicos como a escola.

Ele argumenta que a laicidade pode ser definida em duas frentes, a do Estado e a da Sociedade Civil. A primeira se caracteriza pela abstenção, separação entre Igreja e Estado, "delimitação rigorosa dos seus papéis respectivos" (Ricoeur, 1997, p.176). Já a segunda é dinâmica, pois está ligada à discussão pública. "Numa sociedade pluralista, como a nossa, as opiniões, as convicções, as profissões de fé, exprimem-se e publicam-se livremente" (p. 177), expressando os seus melhores argumentos. A escola se encontra numa posição intermediária, entre o Estado, enquanto serviço público, e a sociedade civil, "que a investe com uma das suas funções mais importantes: a

educação" (p177). Destarte, o argumento do autor responde à alguns diretores ou pedagogos escolares que rejeitam o ER baseados numa concepção enviesada de laicidade, que se equivaleria à laicidade do Estado, sem se dar conta das outras perspectivas.

Na concepção de Ricouer (1997), a escola tem duas grandes funções: informar e ensinar a discutir. Sobre a primeira, ele argumenta que não é normal que os educandos "não tenham acesso ao seu próprio passado, ao seu próprio patrimônio cultural, o qual o comporta, além da herança grega, as origens judaica e cristã" (p. 178).

Destarte, Mota (2015) contribui com esse pensamento quanto argumenta que a educação é

> um aspecto da vida que conjuntamente com outros, contribui para a adaptação do indivíduo ao convívio social, ou seja, pode ser entendida como um fenômeno pelo qual, individualmente ou em grupo, obtém-se conhecimentos de toda ordem e assim, busca-se desenvolver aptidões e capacidades. Portanto, a educação torna-se uma atividade plural, posto que sua formulação dependa da cultura a que o indivíduo esteja inserido (p.74).

Nesse sentido, no caso do Brasil pode-se inferir-utilizando a argumentação de Ricoeur-que caberia abordar a religião nas escolas a partir do seu conteúdo informativo, isto é, que lhe confere agência e a reconhece como parte da história da constituição do Estado brasileiro.

Sobre a segunda função, Ricoeur (1997) relaciona com a perspectiva da laicidade da sociedade civil, que envolve discussão e argumentação no espaço público. Sendo assim a escola deveria iniciar os alunos na "problemática pluralista das sociedades contemporâneas, talvez ouvindo argumentações contrárias conduzidas por pessoas competentes" (p. 177, 178). A religião faz parte do substrato cultural do país, seria papel do ER escolar então, oferecer aos alunos subsídios para o enfrentamento e defesa dessas questões no espaço público, local de discussões e argumentações.

A escola, portanto, seria o local de aprendizado e prática dos movimentos que ocorrem na esfera pública política, sendo o ER o espaço no âmbito do currículo escolar responsável pelas discussões sobre religião, que concederá formação adequada para cidadãos e cidadãs, ensinando a discutir e compreender os argumentos de forma respeitosa.

A partir desses argumentos caberia então perguntar qual seria o fundamento epistemológico ou metodologia que deveriam ser utilizados, pelos docentes, para que o ER resguarde essa laicidade. Junqueira (2012) e Rodrigues (2012), pensam que o fundamento epistemológico para o ER deveria estar baseado na fenomenologia da

religião,[110] pois "trata-se de conferir ao fenômeno religioso o status de matéria relevante à formação do cidadão por meio de um tipo de conhecimento que poderá contribuir à construção de sua identidade" (Rodrigues, 2012, p.170), seria uma proposta que tem "como principal característica à mudança do campo religioso para o secular do Ensino Religioso, dando um caráter científico, epistemológico, destituído de proselitismo" (Junqueira & Teófilo, 2012, p.96).

Destarte, Pieper (2014), autor que articula com as ideias de Ricouer, diz que "toda a dificuldade do tema do ER em escolas públicas existe em razão do lugar em que ela se insere: na encruzilhada entre Estado e Sociedade" (p.144), sendo assim, para o autor, na abordagem fenomenológica-hermenêutica da religião há indícios para evitar duas modalidades de ER extremas: eliminação do debate sobre religião na escola ou "afirmações proselitistas da religião num espaço laico" (p. 144).

O professor João Décio Passos divide o ER em três modelos, de acordo com a história do Brasil: catequético, teológico e o da Ciência da Religião, desses três o que se acomodaria na legislação atual, respeitando a laicidade escolar estatal seria o da Ciência da Religião (Passos, 2007, p.65). Este modelo aprovisiona "referencias teóricas e metodológicas para o estudo e o ensino da religião como disciplina autônoma e plenamente inserida nos currículos escolares" (Soares, 2015, p.90). Além disso, este modelo "lança as bases epistemológicas para o ER, deitando suas raízes e arrancando suas exigências do universo cientifico dentro do lugar comum das demais disciplinas ensinadas nas escolas" (Soares, 2015, p. 90).

Conforme Passos (2007):

> Trata-se de reconhecer, sim, a religiosidade e a religião como dados antropológicos e socioculturais que devem ser abordados no conjunto das demais disciplinas escolares por razões cognitivas e pedagógicas. O conhecimento da religião faz parte da educação geral e contribui com a formação completa do cidadão, devendo estar sob a responsabilidade dos sistemas de ensino e submetido às mesmas exigências das demais áreas de conhecimento que compõem os currículos escolares (p.65).

Desse modo, o Ensino Religioso não ferirá a laicidade do Estado; contribuirá com conhecimentos necessários para a formação

110 Sabe-se que a fenomenologia tem longa tradição nos estudos filosóficos com Husserl e seus pares, porém neste artigo entende-se a fenomenologia da religião como Kristensen designa: "O desafio da fenomenologia da religião é apreender o sagrado a partir da experiência religiosa do crente e, então, formular descrições acuradas dela" (KRISTENSEN, 1960, p. 23), (Tradução da autora).

básica dos educandos e consequentemente formará cidadãos conscientes e respeitosos.

Sabe-se que as discussões em torno da validade do ER ainda são constantes, entretanto sobre a questão da laicidade, já existem fortes argumentos, baseados, principalmente no modo como o Estado brasileiro foi constituído, que há um espaço legítimo para o ER na escola. Uma vez que este não seja confessional e não proselitista e como indica na legislação: resguardando a diversidade cultural e religiosa brasileira. Acredita-se então, que o método amplamente divulgado da fenomenologia da religião garanta e ajude na manutenção da laicidade escolar fornecendo ao discente conhecimento e gerando cidadãos mais respeitosos e tolerantes.

Referências

Asad, T. (2003). Formations of secular: Christianity, Islam, Modernity. California, EUA: Stanford University Press.

Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. Revista Académica de Relaciones Internacionales, UAM-AEDRI, 2007 (7), 1 – 20. Disponível em: http://www.relacionesinternacionales.info

Casanova, J. (2006). Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. In SCOTT, David (et.al) (Ed.) Powers of the Secular Modern. pp.12-30. California, EUA: Stanford University Press.

Connolly, W. E. (2011). Some theses about Secularism. Cultural Antropology, 26, pp. 648- 656.

Giumbelli, E. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Religião e Sociedade, 28(2), 80-101.

Habermas, J. (2013) Fé e Saber. Tradução Fernando Costa Matos. – 1ed. – São Paulo, Brasil: Editora Unesp.

Junqueira, S. R. A. (org.). (2015). Ensino Religioso no Brasil. Florianópolis, Brasil: Insular.

Junqueira, S. R. A. e TEÓFILO, D. N. (2012) Secularização e sua relação com o ensino religioso. Teocomunicação, Porto Alegre, Brasil, 42 (1), p. 82-97.

Kristensen, W. B. (1960). The meaning of religion. The Hague: Martinus Nijhoff.

Lages, J. A. C. (2016) Ensino do fenômeno religioso na escola pública: área de conhecimento necessária para uma sociedade secularizada. Tese de Doutorado em Ciências da Religião – São Bernardo do Campo, Brasil: UMESP

Mariano, R. (2011). Laicidade à brasileira: Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, Brasil. 11(2), p. 238-258.
Mota, R. M. (2015). O sistema brasileiro de ensino e o lugar do ensino religioso. In.
Junqueira, S. R. A. (org.). Ensino Religioso no Brasil. 74 – 86. Florianópolis, Brasil: Insular, 2015.
Oro, A. P. (2011) A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações, 11, (2), Porto Alegre, Brasil: Civitas.
Passos, J. D. (2007). Ensino Religioso: Construção de uma proposta. São Paulo, Brasil: Paulinas.
Pieper, F. (2014). Laicidade, escola e ensino religioso. Considerações a partir de Paul Ricoeur. Revista Estudos da Religião. 28(2). São Paulo, Brasil.
Pierucci, A. F. (1998). Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Rev. Bras. Ci. Soc. 13 (37) – São Paulo, Brasil.
Ricoeur, P. (1997). A crítica e a convicção. Lisboa, Portugal: Edições 70.
Rodrigues, E. (2013). A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relaçãoentre religião, laicidade e esfera pública. Horizonte, Belo Horizonte, Brasil. 11(29). 149-174.
Soares, A. (2015). Concepções do Ensino Religioso no Brasil. In.
JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo (org.). Ensino Religioso no Brasil. pp.88 – 94. Florianópolis, Brasil: Insular.

Atuação teológico-política exclusivista: confrontos em torno de direitos e religião no Brasil contemporâneo

Douglas F. Barros

É fato amplamente debatido, pelo menos no Brasil contemporâneo, que os religiosos assumiram a condição de protagonistas na disputa política em todas as esferas governamentais e na arena pública, em sentido amplo (Mariano & Oro, 2011). Atuam para influir politicamente e se posicionam publicamente e institucionalmente sobre todos os temas e problemas que envolvem a vida pública do país. Se tomarmos o período do início do século XX em diante, estudos mostram que o envolvimento das denominações protestantes com os temas e problemas de caráter público resultou em grande diversificação da disputa na arena política (Mariano & Oro, 2011; Mariano, 2011; Mariano & Pierucci, 1992).

A presença dos protestantes no campo público se tornou mais evidente na década de 1980, embora estivessem no país desde início do século XX. Os católicos se mostraram influentes desde os períodos Colonial e Império, antes da proclamação da República, em 1889. Ainda que as constituições do período republicano reafirmassem a laicidade do Estado, desde 1891, e mencionassem a liberdade religiosa-desde 1934-não foi incomum se observarem no século XX atos de intolerância e discriminação em relação a cultos que não fossem os católicos e protestantes. A inserção dos protestantes, desde início do século XX, foi determinante, afirmam Mariano & Oro (2011), para a diminuição da predominância católica no contexto social, político e religioso nacional. Inerte e pouco disponível às demandas das religiões menos estabelecidas entre as elites econômicas urbanas e influentes sobre as instituições políticas, o Estado brasileiro pouco se apresentou como defensor das demandas de grupos religiosos minoritários, principalmente das religiões de matriz africana, como candomblé e umbanda. Afirma Prandi:

> Até recentemente, essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião (2004, p.225).

Após a promulgação da Constituição de 1988, o contexto da relação entre as religiões e destas com o Estado se alterou em virtude da consolidação do pluralismo religioso e das disputas pelo "mercado

religioso": as religiões várias se movimentam para disputar um lugar no contexto público para atrair o seu público (Cf. Berger, 1985). Mariano afirma que, após1988, observaram-se também com mais nitidez as razões das contraposições críticas entre religiosos e setores laicos e laicistas sobre temas como a ocupação religiosa do espaço público, "o ativismo político e midiático de grupos religiosos e seus efeitos sobre os direitos humanos e de cidadania" (2011, p.252). Esse panorama na história do País exprimiu *empowerment* de diferentes tradições religiosas, obrigando os estudiosos a propor novas abordagens acerca da laicidade do Estado.[111] Religiosos,

> ao invés de negarem o papel da religião no espaço público, passaram a reivindicar um lugar para si a fim de ampliarem a influência de suas denominações e tradições, assim como de suas lideranças e valores, baseados no 'discurso dos direitos' e da democracia (demandando um acesso democrático aos bens políticos) (Vital & Lopes, 2013, p.15; Mariano, 2011; Camurça, 2017).

É em razão deste novo contexto que Vital e Lopes observam a "relação cada vez mais conflituosa e densa entre política e religião no Brasil" (p.15). Entretanto, o aspecto que nos interessa aqui não é o do conflito entre as religiões no Brasil. Muito menos abrir polêmica a respeito do suposto fracasso da tese da secularização ou do secularismo e defender a perspectiva da dessecularização da sociedade brasileira contemporânea, ou mesmo propor abordagem alternativa aos modelos vigentes que explicam a secularização à brasileira. Nosso objetivo é apenas pôr em destaque um novo tipo de engajamento político discursivo. Pretendemos observar em que sentido a retórica política de certos grupos religiosos, ao valer-se do elemento do pânico moral se enquadra na perspectiva de atuação político-religiosa em contexto público que temos chamado de teologia política de combate exclusivista.

A atuação política contemporânea que, por um lado, torna a defesa da religião e de seus princípios em contextos públicos expressão da luta por direitos na democracia, por outro lado, faz com que os embates em favor de tais princípios termine por defender restrições e eliminação de direitos civis. Desse embate é que se pode

111 Ressaltam Vital e Lopes que desde o Brasil colônia até o final do Império vigorou a proximidade entre Estado e Igreja Católica. A religião Católica fora considerada até o final do Império a religião oficial: "…no código criminal vigente em 1830, em seu artigo 276, observa-se a punição à celebração, à propaganda ou ao culto de confissão religiosa diferente da oficial (religião católica). Foi somente com a República, ao final do século XIX, que se observou uma guinada em direção à separação oficial do Estado em relação à Igreja Católica" (p.29).

notar o posicionamento político fundado em certa teologia política. Nosso objetivo é explicar alguns elementos que constituem tal posicionamento como de combate e mostrar que o mesmo pode tanto se inserir no debate público em oposição a certas visões de mundo -o que é esperado de todos os grupos organizados em uma democracia- quanto influir nas decisões do poder pela restrição de direitos demandados por grupos com visões de mundo que lhes são diferentes ou mesmo rivais-e nesse sentido ele é de combate exclusivista. Sobre esse último aspecto há que se perguntar: é legítimo em uma democracia que indivíduos defendam posicionamentos políticos fundados em visões de mundo religiosas de traço exclusivistas, valendo-se de uma retórica em defesa da exclusão de outros grupos que não se alinham aos mesmo princípios religiosos e/ou visões de mundo?

Teologia política: polissemia do conceito

A teologia política na contemporaneidade adquire diversas definições. A polissemia da noção permite que a tomemos como um conceito, como uma disciplina de estudos, ou mesmo um campo de estudos sobre a relação entre espaço público e religião. Em geral, as variações do estatuto da teologia política estão diretamente associadas à perspectiva assumida pelos que se envolvem com o assunto. Em todos os casos, os interesses dos que se envolvem com o tema se desdobram sobre o estudo e a compreensão da influência, da importância e do lugar que ocupa a religião no espaço público, e, em sentido amplo, sobre a relação entre religião e política. Para ilustrar nossa abordagem sobre tais diferenças citamos algumas diferentes posições.

Lloyd apresenta a tese da teologia política como um campo de estudos. Assim, deveria acolher as mais variadas discussões e debates. Entende que o campo é mais fecundo quando é interdisciplinar, internacional, aberto a múltiplas tradições religiosas e a projetos críticos e construtivos e "guiados de algum modo pela justiça social" (2017). Também afirma que teologia política apresenta um *cânon* variado tanto disciplinar, quanto transdisciplinar, que se desenvolve

> através das humanidades e de algumas ciências sociais, frequentemente como marca de abordagens críticas (ao invés de empíricas ou puramente descritivas) acerca da intersecção da religião com a política. Em todos esses contextos, a teologia política usualmente toma isso, às vezes de forma explícita, frequentemente de forma implícita a preocupação com a justiça social (2017).

David Newheiser diverge de Lloyd e argumenta que o grande interesse que tem suscitado a teologia política como campo de estudo reside sobre um equívoco básico. Para alguns, ele afirma, "'teologia política' consiste na reflexão teológica construtiva sobre a política (usualmente segundo uma perspectiva cristã), enquanto que para outros 'teologia política' é puramente uma forma descritiva de análise. Essa ambivalência é a fonte de sua vitalidade intelectual". A perspectiva de Newheiser sustenta que a teologia política não é suficientemente teológica, nem dogmática ou sistemática, para ser tomada como teologia em sentido estrito. Ele afirma:

> isto não é porque eu penso que ela deveria ser mais cristã-tanto quanto a teologia política reflete sobre a mútua influência dos pensamentos religioso e político que ela deveria dar do mesmo modo atenção às tradições da cristandade. O que eu gostaria de dizer é que embora a teologia política inclui uma importante dimensão descritiva, é mais frutífero quando isso se desenha construtivamente sobre tradições religiosas. No meu ponto de vista, tanto a abordagem descritiva quanto a construtiva da teologia política são importantes se elas permanecem proximamente conectadas uma com a outra e, de fato, não há razão contundente para separá-las se o caráter da teologia é corretamente entendido (2017).

A perspectiva de Newheiser é centrada na ética do cristianismo, para a qual "algumas formas de teologia requerem uma circunspecção que põe em questão toda afirmação para representar o divino" (2017). E arremata, citando Dionísio Aeropagita que as pessoas são tentadas a reivindicar o acesso privilegiado à Deus, mas toda reivindicação de certeza é uma auto-afirmação que impede a transcendência. "Em resposta a esse perigo, a crítica apofática constitui uma disciplina ética de abertura ao que está além de si mesmo" (Newheiser, 2017). Alguns posicionamentos mais críticos assumem que a teologia política construtiva (campo composto de vários saberes) assume que esta subordina a investigação racional à autoridade divina. Embora a posição de Newheiser não seja construtiva, ele se coloca de acordo com essa posição.

Martin Kavka defende a teologia política como uma disciplina que busca "dessecularizar conceitos políticos e enraizar a justiça das leis do Estado na autoridade de uma pessoa". Apropriando-se da perspectiva de Carl Schmitt, Kavka defende que,

> não há limites teológicos a respeito de como uma teologia política pode ser. No entanto, continua a ser o caso de que o trabalho do teólogo político, como em todas as disciplinas, tem uma audiência e procura o assentimento dessa audiência. Mas quais são os possíveis fundamentos do assentimento de alguém? O discurso

> universalista já foi eliminado de passagem, de modo que não pode ser uma opção. E dada a desigualdade do social, parece que nenhum modelo teológico pode gerar assentimento sem algum tipo de estrutura de autoridade que comanda tal assentimento. Uma teologia política deve se articular, mas não pode argumentar por si mesma (2017).

Kavka entende que a teologia política não se constitui como disciplina isolada da filosofia política porque esta necessita que seus pontos de vista sejam postos à prova por homens e cidadãos que se submetem às leis. A teologia política não pode, por si mesma, justificar a autoridade e as fundações do social sem que seus pressupostos sejam previamente aceitos. Entretanto, a teologia política pode se dirigir à um público afeito à mensagem da teologia em sentido estrito para atrair o seu interesse e sensibilizá-lo para os aspectos críticos que envolvem os problemas concernidos pela relação entre religião e política.

A perspectiva que inaugura o debate sobre a teologia política no século XX, entretanto, é a de Carl Schmitt. Em *Teologia Política* (1922/2009), o jurista e filósofo apropria-se da filosofia política moderna, particularmente as obras de Bodin e Hobbes, entre outros, para defender que, embora os termos que tratam da estrutura do *novus ordo politicum* na modernidade são análogos da Idade Média, mas secularizados. Isso não quer dizer que os conceitos sejam os mesmos. Apenas Schmitt considera ser possível mostrar que a estrear do Estado, assim como os conceitos que o fundam na modernidade (soberania, poder supremo, direito sobre a vida e a morte dos cidadãos, decisão, exceção etc.,) encontram seus correspondentes na Idade Média. A diferença é que nesse período tais noções amparavam a estrutura de um poder ao mesmo tempo político e eclesiástico, ao mesmo tempo terreno e vinculado à transcendência divina.

Na modernidade, os conceitos fundantes do Estado e dos poderes nele constituídos não mantêm necessariamente tal relação com a transcendência divina, nem os ocupantes da soberania deveriam obrigatoriamente prestar obediência à Deus e à sua Igreja. Não é o caso aprofundarmos com detalhes as teses schmittianas sobre a teologia política, mas destacar que, na acepção contemporânea da teologia política, o soberano é quem decide pela exceção. Tal condição o posiciona ao mesmo tempo como aquele que garante e põe a lei, mas pode suspendê-la assim quando o desejar e o decidir. Apenas o soberano tem a prerrogativa da decisão sobre a exceção. Schmitt observa que tal condição do soberano moderno é correspondente

àquela do Deus onipotente, ou do *Pontifex Maximus* católico, na Idade Média. Como afirma Sá:

> a tese da teologia política schmittiana] pretende assim apontar não apenas uma analogia estrutural entre conceitos teológicos e conceitos políticos subjacentes à constituição do Estado moderno, mas a circunstância que permite uma tal analogia: a continuidade entre um tempo pré-moderno, em que vigorava a autoridade de uma determinada teologia tida como 'verdade' auto-fundada, e um tempo moderno secularizado, em que o Estado assume agora a autoridade de fundar a sua própria 'verdade' (2012, p.70).

Apesar da importância da obra schmittiana acerca da teologia política na contemporaneidade, nosso interesse aqui se concentra em que, ao defender uma teologia política, Schmitt "assume implicitamente uma posição política que se justifica em função dessa mesma tese". Isto é, a perspectiva sobre o poder político, o Estado e a soberania derivam ou ou fundam um posicionamento político específico e, no caso de Schmitt, tal posicionamento não se desvincula de sua teses sobre a teologia política. É na crítica ao liberalismo que notamos com maior ênfase como se aliam esses dois elementos: a concepção de teologia política e o posicionamento político. Dois aspectos, entre vários, devem ser destacados para os propósitos deste texto.

O primeiro diz respeito à inviolabilidade da soberania e à sua condição de poder supremo. É inaceitável a Schmitt o fato de que o liberalismo assuma que o soberano é uma posição de poder a ser dividia entre outras no contexto do ordenamento político. Em benefício da liberdade e da inviolabilidade dos direitos dos indivíduos rebaixam-se as prerrogativas de supremacia do soberano. Schmitt, segundo Sá, defende que

> a sociedade política constituída, o estado civil, encontre sempre como a base de sua unidade a existência de um poder que permaneça num 'Estado de natureza', anterior a esse mesmo estado civil. [...] a teologia política schmittiana traduz-se politicamente na defesa de que haja, no Estado, um poder que permaneça na posse da soberania, um poder capaz de decidir, quando necessário, um estado de exceção à lei, furtando-se quer à idéia liberal da soberania da lei, quer ao plano liberal do próprio desaparecimento da soberania (Sá, 2012, p. 89).

Segundo, Schmitt se apresenta como severo crítico da tese do Estado secular ou que não toma como referência a estrutura estabelecida pelo Estado cristão, materializado na forma de poder político e espiritual da Igreja católica romana. Afirma Sá, para Schmitt "um Estado não pode ser metafísica ou, o que é mesmo, teologicamente neutro", isto é,

> para a perspectiva teológico-política, se é certo que o Estado não pode nem deve combater em nome da teologia, é certo também que um Estado que procurasse uma posição de neutralidade no plano moral, ou uma posição de indiferença relativamente a 'doutrinas englobantes' existentes acerca do homem, da sua natureza e das várias dimensões de sua vida, remetendo-as para um plano meramente privado, perder-se-ia como Estado propriamente dito. Em outras palavras: querer tornar o Estado moderno progressivamente neutro, querer desprender o Estado moderno da sua vinculação a uma 'doutrina englobante', a uma 'teologia' ou a uma 'metafísica', tal como propõe o liberalismo político, seria então, de acordo com a teologia política, despolitizar e, nessa medida, aniquilar como tal o próprio Estado... (2012, p. 90-1).

A posição política de Schmitt não propõe que se revivam as guerras civis e religiosas da Europa nos séculos XVI e XVII. Ele sabe não ser mais possível retornar a uma Europa "pré-secularizada em que vários partidos se combatiam em nome da verdade própria e do erro adversário" (Sá, 2012, p.90-1). Todavia, sua teologia política não concebe o Estado, e o soberano, principalmente, desvinculados de uma teologia ou uma metafísica a orientar tanto a forma do poder quanto o seu conteúdo. A liberdade em relação a uma 'teologia' ou 'metafísica' significaria o mesmo que destruir o Estado.

Se uma posição política, como em Schmitt, pode estar alicerçada em uma teologia política, ousamos dizer que certos posicionamentos políticos que se manifestam contemporaneamente e que se localizam no entrecruzamento da política com a religião mantêm estreita ligação com esta última acepção da teologia política. Embora eles se manifestem em contexto democrático, observa-se em certas condutas a oposição aos princípios políticos sobre os quais se assentam tal ordenamento, assim como se colocam frontalmente contrários ao fato de o Estado e suas instituições se mostrarem neutros em relação a doutrinas englobantes, a saber, concepções metafísicas e teológicas do mundo. Que características possuem tais posicionamentos teológico-políticos?

Laicidade, atuação teológico-política e pânico moral

A atuação destacada de grupos religiosos sobre e em instituições do poder público no Brasil, após a Constituição de 1988, se pode observar pelo posicionamento que adotam com relação aos mais variados assuntos. Mas, com relação aos temas dos direitos civis de minorias, ou aqueles que envolvem costumes e valores morais, o fato de que produzem imediata e expressiva repercussão nas mídias, torna mais presente a intervenção dos religiosos nas discussões

públicas, um elemento cada vez mais comum da normalidade política do país. Para uma república laica, a participação de grupos religiosos, ou não, da vida política é uma prerrogativa da garantia de direitos iguais para indivíduos diferentes, com opiniões e crenças distintas e, por vezes, divergentes. O Brasil, como todos os países que se definem como estados laicos, estabelece constitucionalmente o regime e os limites da laicidade, isto é, os parâmetros legítimos da atuação religiosa tanto nas instituições públicas quanto no próprio espaço público.

O Estado é, nessa acepção, a instância que estabelece e conserva os limites da pluralidade religiosa sem, contudo, se posicionar a favor de qualquer uma delas ou privilegiar uma em detrimento de outras (Portier & Lagrée, 2010; Camurça, 2017). Estabelecidos os limites da legitimidade, a atuação político-religiosa contra temas de interesse público é elemento tão legítimo quanto a reivindicação e defesa dos mesmos. A divergência e os conflitos entre visões de mundo são inerentes à atmosfera da pluralidade. Por isso não é um absurdo que em democracias contemporâneas haja religiosos atuantes politicamente em contexto público para reivindicar os seus interesses e influir nas decisões do poder. Entretanto, há algo da atuação política de certos grupos e cidadãos religiosos que tensiona e confronta, quando não suplanta, os limites de legítimos da laicidade.

No debate acerca de temas que atraem claras divergências, quando as oposições são nítidas, nota-se que certos discursos religiosos procuram confrontar os limites da neutralidade de Estado e envolvê-lo com os princípios religiosos ou próprios da visão de mundo daqueles que atuam politicamente em defesa de suas religiões. A esse tipo de postura política de confronto da isonomia do Estado e de suas instituições em relação a religiões específicas, ou tentativa de envolvimento do regime de laicidade próprio de cada Estado pelos princípios de uma religião, chamamos de posicionamento teológico-político exclusivista. É pelo discurso público, aqui tomado como elemento da prática política, que religiosos tencionam e avançam sobre os limites da laicidade.

A análise da relação entre posicionamento político e discursos públicos é tema que por si mesmo merece uma abordagem específica. Cabe notar que tanto filósofos (Habermas, 2002; 2003) quanto cientistas políticos (Wodak, 1988; 2009) procuraram decifrar essa modalidade do discurso em contexto público, seus limites éticos e

pragmáticos, entre outros aspectos. No entanto, nosso intento aqui não é investigar o discurso como prática política em si mesmo-saber que elementos o constituem?, por que é fator de certa prática política?, o que haveremos de fazer em outro momento-, mas, tomando-o nessa acepção entender a repercussão de tal discurso religioso em contexto público em face dos limites de legitimidade estabelecidos pela laicidade estatal.

Duas advertências metodológicas são necessárias aqui para esclarecer os limites de nossa abordagem. A primeira diz respeito à modalidade de discursos selecionados para análise. Interessam-nos aqueles críticos e em contraposição às reivindicações em favor dos direitos de minorias e da condição feminina identificados a certos fundamentos e princípios religiosos. Não nos interessa aqui propor análise descritiva de grupos religiosos específicos-Frente Parlamentar Evangélica e suas ramificações partidárias etc., padrões de comportamento de representantes dos religiosos nas câmaras representativas em todos os níveis, relação entre suas posições e perfis parlamentares e as orientações político-religiosas das igrejas a que pertencem. Concentraremo-nos apenas na modalidade do discurso como ato político e seu enquadramento numa acepção de teologia política.

A segunda informa que velemo-nos aqui dos discursos coletados na pesquisa de Vital e Lopes (2013).[112] Esta teve por objetivo analisar "a importância relativa de atores religiosos no cenário político nacional a partir dos mecanismos e técnicas de poder articuladas por lideranças evangélicas (ligadas ou não à vida político-partidária no Brasil)" (p.12). A pesquisa concentrou-se sobre dois episódios: a) a abordagem ao tema do aborto na campanha presidencial de 2010; b) o caso do "kit anti-homofobia" ou "kit gay", a saber, do material educativo que constituiria parte do Programa Escola Sem Homofobia, criado pelo Ministério da Educação, em 2011.[113] Dada a circunscrição dos objetos da pesquisa (Vital & Lopes, 2013) e dos limites de nossa escolha por abordar trechos de discursos dirigidos primeiramente à recusa do "Programa Escola sem Homofobia" e em seguida às que

112 O trabalho apresenta os resultados da pesquisa "'Religião e Política no Brasil: um estudo sobre a atuação de lideranças evangélicas no cenário político nacional', (FHB e ISER), realizada entre setembro de 2011 e agosto de 2012" (Vital & Lopes, 2013, p.12).
113 O programa foi lançado com o objetivo de combater a violência contra gays, lésbicas, travestis, transexuais, entre outros grupos-mirava na formação de educadores para tratar das questões de gênero e da sexualidade em sala de aula (Cf. Sakamoto, 2015).

tratam da condição feminina, já sabemos que as opiniões das personagens religiosas neles envolvidos não expressam a variedade de posições, orientações e práticas políticas discursivas dos grupos evangélicos em seu todo e, menos ainda, dos religiosos que atuam em contexto público em sentido amplo. Entretanto, para os objetivos de nosso trabalho, a escolha se justifica. Estaa nos possibilita observar como certos discursos religiosos se alinham a uma perspectiva teológico-política exclusivista e que, para justificar tal posição, seus porta-vozes utilizam como estratégia discursiva difundir seus posicionamentos políticos instilando o pânico moral. Senão, vejamos.

O Projeto "Escola sem Homofobia", que previa a distribuição na escolas de material educativo sobre o respeito à diversidade sexual, se estruturava em dois eixos:

> 1) um conjunto de recomendações elaborado para a orientação da revisão, formulação e implementação de políticas públicas que enfoquem a questão da homofobia nos processos gerenciais e técnicos do sistema educacional público brasileiro" e;
> 2) a incorporação e institucionalização de uma estratégia de comunicação para trabalhar a homossexualidade de forma mais consistente e justa em contextos educativos e que repercuta nos valores culturais atuais (Vital & Lopes, 2013, p.111).

O objetivo principal do projeto foi o de contribuir para a implementação do Programa Brasil sem Homofobia pelo Ministério da Educação propiciando ambientes "políticos e sociais favoráveis à garantia dos direitos humanos e da respeitabilidade das orientações sexuais e identidade de gênero no âmbito escolar brasileiro" (p.111). Alguns discursos de parlamentares evangélicos acerca do projeto manifestavam-se em franca oposição ao mesmo: consideravam "o material didático como uma afronta ao direito à liberdade de opção sexual dos indivíduos" (p.152). Por este juízo, o material era sugestivo e indutor do homossexualismo. Sem qualquer disposição a dialogar com os profissionais que elaboraram o material marcaram posição se recusando frontalmente a aceitar sequer a discussão sobre a violência de gênero, dirigida principalmente contra a mulher. O deputado federal Walter Tosta (PSD-MG), diz em entrevista realizada pela pesquisa:

> É extremamente ridículo, pra não usar um outro termo, que o Governo Federal venha, inclusive, patrocinar um documento dessa natureza; eu acho que se isso é uma opção de cada um, que cada um tome sua decisão ao longo de sua vida, ao longo da sua formação da sua personalidade, mas que o Governo Federal não participe dessa decisão, não induza os nossos adolescentes, principalmente na fase escolar, pra terem essas opções. [Este é]

> apenas um kit de doutrinação, onde leva as crianças à sua-entre aspas-'orientação sexual', não revelando, mas estimulando, incentivando. O nosso objetivo não é ser contra o homossexualismo, muito pelo contrário, nós queremos ouvi-los, queremos dialogar com cada um deles, queremos convidá-los a participar das nossas reuniões, mas nós não podemos também passar por cima do ensinamento das Escrituras; Deus, na sua infinita sabedoria, criou o homem e a mulher, né, esse terceiro sexo é uma opção que eu entendo... eu não sou grande estudioso do assunto, mas eu entendo que é a opção de cada um, e que cada um tem o seu direito de escolher, lógico; nós queremos é apenas tentar mostrar a verdade, mostrar os fatos, mostrar principalmente as Escrituras, porque eu vejo que dessa forma você distorce totalmente a família brasileira, você acaba, de uma certa forma, influenciando os nossos jovens, e o kit gay tinha essa finalidade, ele induzia o adolescente a experimentar todas as opções sexuais (Cf. Vital & Lopes, 2013, p. 152).

Os intentos de Tosta são: condenar a neutralidade do Estado em relação à homossexualidade e alinhar uma política de Estado aos princípios de sua religião. Ele direciona a crítica ao governo federal, promotor e incentivador do material de doutrinação, que induziria as crianças à homossexualidade, e ao documento, um kit de doutrinação. Em contraposição, ele declara que pretende "tentar mostrar a verdade… as Escrituras". Apresentar a verdade ao cidadão comum, ao homossexual com quem ele se propõe dialogar, tanto em contexto público quanto no âmbito de sua igreja é algo legítimo no contexto de democracias e absolutamente em acordo com o que prevê a laicidade. Mas, o que seria mostrar a verdade ao Estado? Pode o Estado acolher a verdade proferida por Tosta sem prejuízo de outras visões de mundo, religiosas ou não?

A pesquisa apresenta outra posição, que se pronunciaria em nome da Frente Parlamentar Evangélica. A argumento aqui adota viés econômico para se opor ao projeto. Segundo a advogada Damares Alves -assessora parlamentar do deputado federal Arolde de Oliveira (PSD-RJ) e Secretária Geral do FENASP-Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política-e do Movimento Brasil Sem Aborto-a admissão de relacionamento estável (casamento) entre os homossexuais causaria o congestionamento dos tribunais, dada a grande rotatividade e volatilidade das relações. Alves afirma:

> Nós fizemos uma pesquisa e ninguém fala disso; fizemos uma pesquisa; a união homossexual não é duradoura; não existe um número muito grande de homossexuais que vivem mais de 15, 20 anos juntos. Eles mudam muito de parceiro. Esse é o argumento, é um argumento científico que a gente usa pra questão de ação de crianças. O homossexual, na sua natureza, ele troca de parceiro com

> mais frequência que o hétero, é da natureza dele a insatisfação; é da natureza dele, está lá; é direito dele, ele é homo, ele faz o que ele quiser. Aí nós provamos que, se a gente aprovasse o casamento, no Brasil, nós estaríamos lotando os tribunais com um número muito grande de divórcios que viriam por conta disso, de ação de pensão, de divisão de bens, de guarda de filhos. Nós entendemos que a criança ficaria muito instável; com quem ficaria essa criança? Então, nós temos provas disso, nós temos dados sobre isso; então, quando nós questionamos o casamento, nós questionamos por esse lado (Cf. Vital & Lopes, 2013, p. 152).

Surpreende que Alves recorra à autoridade da ciência para denunciar o suposto perigo do casamento homoafetivo. Mas, a pedra de toque do argumento é que a oposição ao casamento homoafetivo possibilitaria um alívio sobre as instituições do Estado. O questionamento da legitimidade se justificaria pelo suposto benefício trazido aos tribunais. Caso não estivesse orientado para alinhar instituição pública aos princípios religiosos, seria compreensível que Lopes argumentasse que sua compreensão do Evangelho não concebe como possível o casamento homoafetivo, ou que a doutrina seguida por sua igreja entende tal ato como um pecado inaceitável. Mas, não. O argumento da advogada se apresenta publicamente como uma ação de proteção ao bom funcionamento das instituições públicas. Ele se reveste da intenção de proteger um bem público e, por isso, ele corresponderia de certo modo ao interesse público e não diria respeito à uma orientação específica religiosa.

Do ponto de vista do enfrentamento midiático, a abordagem dos grupos religiosos contrários às pautas de reivindicação dos direitos como os mencionados acima tem assumido tom mais enfático e estridente. Vital e Lopes avaliam que a postura remete a um tipo de abordagem sobre comportamentos e atitudes chamado de estratégia de exposição do tema sob a forma do pânico moral. Assim como no caso do discurso como prática política, sociólogos e antropólogos desenvolveram estudos acerca o recurso a esse tipo de argumentos (Goode, E. & Ben-Yehuda, 2003; Thompson, 1998). Na filosofia, desde o estudo da relação entre paixões e política estabelecido por Hobbes (2003) e Espinosa (2003, 2004), o medo tem sido tomado como um elemento importantíssimo para a compreensão dos instrumentos da atuação do poder sobre os indivíduos. A instrumentalização do medo para que se interfira na opinião e nos interesses dos indivíduos é um caminho para se compreender por que instilar o pânico moral na arena pública constitui estratégia para a apresentação de certos temas por aqueles que são seus próprios críticos e/ou opositores confessos.

Thompson (1998, p. 2) estabelece que o uso dos pânicos morais como elemento da estratégia de combate político pode ser identificado a partir de cinco características:

> A primeira é que eles tomam a forma de campanhas (cruzadas), que são sustentadas por um período, longo ou curto. Segundo, eles apenas a pessoas que estão alarmadas por uma aparente fragmentação ou quebra da ordem social, que os deixa sob risco de algum modo. Terceiro, as diretrizes de tal moral não são claras. Quarto, que políticos e algumas partes da mídia encontram-se ansiosos para liderar a campanha pela atuação na qual eles alegam que suprimiriam a ameaça. Finalmente, o comentarista julga que a campanha moral deixa desconsideradas as causas reais da ruptura social (p. 2).

Para localizar os efeitos da estratégia de combate político pelo recurso ao pânico moral, Miskolci (2007) destaca que, no Brasil, em discussões de temas não consensuais, argumentos que acionam elemento generalizado têm sido utilizados para refrear a ampliação de direitos, ou mesmo a discussão sobre a legitimidade das demandas por tais direitos. Ele diz: "A política simbólica que estrutura os pânicos morais costuma se dar por meio da substituição, ou seja, grupos de interesse ou empreendedores morais chamam a atenção para um assunto, porque ele representa, na verdade, outra questão" (Miskolci, 2007, p.114, citado por Vital & Lopes, 2013, p.153). Miskolci reconhece que o emprego do termo pânico é passível de críticas e de imprecisões, mas o que se pretende destacar com a expressão é que quem apela à instalação do pânico moral em determinado contexto intenta apontar um perigo iminente e suscitar o medo: o alvo é envolver um tema sobre o manto do perigo e infligir nos cidadãos desavisados A necessidade de se proteger da ameaça. Recuperando a análise de Thompson (1998), Miskolci chama a atenção para três estágios do surgimentos de um pânico moral:

> algo ou alguém é definido como um perigo para valores ou interesses, depois esse perigo é interpretado em uma forma facilmente reconhecível pela mídia e há uma rápida construção ampliada desse suposto perigo [que diz respeito a uma visão de mundo individual ou partilhada por um grupo] como preocupação pública (2007, p.114).

Com relação aos casos mencionados acima, Vital e Lopes destacam que o mesmo movimento se reproduziu, isto é: houve um primeiro momento de produção da controvérsia; um segundo momento de manifestação contrária das bancadas religiosas, associando os direitos dos homoafetivos à "pedofilia", à "promiscuidade" e à imagem do "incentivo à homossexualidade"

(2013, p.148). A estridência midiática fechou o cerco sobre a legitimidade da reivindicação dos direitos e dos próprios direitos envolvidos com o tema das minorias e fez o trabalho de instaurar o medo do que seria uma grande ameaça. Como resultante da instalação do medo tem-se que aqueles grupos religiosos têm conseguido, em muitos casos, acuar as instituições supostamente responsáveis por resguardar os limites da laicidade no país. Por fim, conseguem refrear a aplicação dos projetos governamentais, barram a instituição efetiva de direitos. Mesmo que se note de um lado o esforço estatal para a promoção e efetivação de direitos e, de outro, as várias demandas por ampliação de direitos, as medidas de contenção daquilo que veio a se tornar uma preocupação pública, uma ameaça à boa ordem social, se coloca em posição de prioridade face ao público em geral. A igualdade dos direitos seja para as mulheres, seja para os homoafetivos e suas variações, ou para quaisquer outros que se apresentem em desacordo com princípios dogmáticos religiosos passam à condição de irrelevantes, ou ameaças à verdade que julga deva ser não apenas relativa a seu grupo, como também de toda sociedade.

Conclusão

Vários aspectos poderiam ser aqui analisados acerca dessa operação argumentativa que procura circunscrever demandas por direitos aos tipos variados de pânicos morais socialmente difundidos (Cf. Thompson, 1998). No entanto, destacamos o que é recorrente na estratégia dos embates por convencimentos públicos. Segundo Miskolchi (citado por Vital & Lopes, 2013, p.112-3), o pânico moral como estratégia de combate a avanços por direitos está associado aos processos sociais marcados pelo temor e pela pressão por mudança social. Também, ao "desvio, crime, comportamento coletivo, problemas e movimentos sociais". Mais do que um elemento estritamente ligado às estratégias de combate sobre temas sem consenso público, eles revelam "os contornos e as fronteiras morais da sociedade em que ocorrem […]; demonstram o grau de dissenso (ou diversidade) que é tolerado socialmente tem limites em constante reavaliação" (p.112-3). Diferentemente de uma crise econômica, um desastre ambiental, cujas causas se associam a inúmeros outros fatores que podem não ser político-morais, os pânicos morais têm sua origem em visões de mundo e são causados com intenções políticas precisas: eles intentam influenciar e alterar opiniões e visões de mundo em contexto público ao mesmo tempo que angariar decisões político

institucionais que respondem ao que identificam como o perigo. Destacam Vital e Lopes que:

> O foco no 'medo' enfatiza como as reações a comportamentos não-convencionais não surgem sempre por meio de julgamentos realistas e ponderados a respeito das conseqüências coletivas de estilos de vida particulares. A reação social a um fenômeno aparentemente perigoso surge tanto do perigo real quanto do temor de que ele ameace posições, interesses, ideologias e valores (Goode & Ben-Yehuda, 2003, 29-30 citado por Vital & Lopes, 2013, p.11

Para além da ênfase no medo como fator de mobilização de opiniões, interessa-nos aqui sobretudo constatar que a difusão do pânico moral serve a grupos sociais como estratégia de ação política orientada segundo convicções nada afeitas ao dissenso democrático. Em termos jurídico-filosóficos trata-se nesse caso de qualificar esse modo de atuação como teológico-político exclusivista. Por que seria teológico-político exclusivista esse modo de atuação?

A interpretação de Sá sobre a concepção schmitttiana da teologia política mostra que um dos posicionamentos políticos possíveis dela derivados é o impulso para envolver o Estado segundo elementos de uma visão abrangente do mundo -metafísica e/ou religiosa. O uso do pânico moral como estratégia de amplificação da exposição de certos temas de interesse público por grupos religiosos no Brasil mostram que não só eles desejam impedir que ocorra o que observam ser um mal, que a degradação se difunda pela sociedade sob os olhos do poder, mas, sim, que as instituições políticas e públicas estejam orientadas em acordo com seus princípios. Inclusive, eles reivindicam que sua posição crítica a certas perspectivas morais e práticas de vida (homossexualismo, direitos LGTBs etc.) é tão legítima quanto a dos que se aliam à defesa do aborto e dos novos tipos de famílias formadas por casais homoafetivos. Eles sustentam que a posição laicista, sim, é ilegítima, pois, nega a religião na esfera pública e no Estado. Destacam Veiga e Lopes que, desse posicionamento,

> Resultam … duas implicações interligadas: a defesa da "igualdade" de tratamento do Estado na direção das religiões e a defesa da religião como mais um grupo de pressão político-social que, portanto, tem o "direito" de desfrutar do mesmo espaço social que diversos grupos e movimentos seculares (2013, p.21).

Todavia, a posição de defesa da neutralidade, também como no caso de Schmitt, comporta limites. Pelos argumentos de tais religiosos, ao se contraporem valendo-se do pânico moral, o tema deixa o âmbito de uma oposição pessoal, um ato confessional de determinado grupo religioso, e passa à condição de problema público, da ordem das políticas públicas (que o é em todos os sentidos) que diz

respeito ao arcabouço jurídico que dá forma ao Estado-a Constituição. Mas, seu interesse não é o de ser uma opinião a mais no conjunto das opiniões na arena pública democrática. Pretende-se reverter a já discutível neutralidade do Estado em relação às mais variadas religiões e acordá-las a suas posições doutrinárias sobre os mais diversos temas de interesse público. A localização e difusão do pânico moral é um meio, ou instrumento, para afrontar os limites da laicidade já estabelecidos na Constituição. O traço decisivo que denota o posicionamento teológico-político exclusivista é a intenção de converter, orientar, o Estado aos princípios, doutrinas, verdades-visões de mundo abrangentes-partilhadas por alguns como se fossem válidos e verdadeiros a todos os cidadãos. O fato de que as demandas por direitos permanecem na pauta cotidiana denuncia que os grupos minoritários ainda não se vêem reconhecidos nessas "visões de mundo abrangentes".

Referências

Cohen, Stanley. (1972). Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods and Rockers. London, UK: MacGibbon & Kee.

Goode, Erich & Ben-Yehuda, Nachman. (2003). Moral Panics – The Social Construction of Deviance. Malden, Blackwell Publishing.

Habermas, J. (2002). Consciência Moral e agir comunicativo. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1990). Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Kavka, Martin. (2017). "Political Theology Is 'Theological' To The Extent It Enchants Its Audience". In.: Political Theology Today. Disponível em: http://www.politicaltheology.com/blog/political-theology-is-theological-to-the-extent-it-enchants-its-audience-martin-kavka/ Acesso em: 20/09/2017.

Lloyd, V. & True, D. (2017). "What Is The Canon Of Political Theology?". In.: Political Theology Today. N. 17, Vol. 18. Disponível em: http://www.politicaltheology.com/blog/what-is-the-canon-of-political-theology-vincent-lloyd-and-david-true/ Acesso em: 19/09/2017.

Miskolci, Richard. (2006). "Estética da Existência e Pânico Moral". In: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo. (orgs.). Aspectos de Foucault. Belo Horizonte, Autêntica, 2006, pp.227-238.

_____. (2007). "Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay". In: Cadernos Pagu, Campinas, N. 28, Junho.

Mariano, Ricardo. (2011). “Laicidade à brasileira”. In.: Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, maio-ago. p. 238-258.
_____ & Oro, Pedro Ivo. (2011). “The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil”. In.: MICHEL, Patrick & PACE, Enzo (Eds.). Annual Review of the Sociology of Religion: Volume 2: Religion and Politics. Boston: Brill, 2011.
_____ & Pierucci, Antônio Flávio. (1992). “O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor". In.: Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 34. p.92-106.
Newheiser, D. (2017). “Political Theology Is Not Theological Enough”. In.: Political Theology Today. Disponível em: http://www.politicaltheology.com/blog/category/political-theology-as-theology/ Acesso em: 20/09/2017.
Portier, Philippe & Lagrée, Jacqueline. (2010). La modernité contre la religion? Pour une nouvelle approche de la laïcité. Paris, France: PUR.
Prandi, Reginaldo. (2004). “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso”. In: Estudos Avançados. N. 18, Vol.52. p.223-238.
Sá, Alexandre Franco de. (2012). Metamorfose do poder. Rio de Janeiro: Viaverita Editora, 2012.
Sakamoto, L. (2015) Baixe o “Escola sem Homofobia” – chamado por intolerantes de “Kit Gay”. Disponível em: Blog do Sakamoto.https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2015/02/11/baixe-o-escola-sem-homofobia-chamado-por-intolerantes-de-kit-gay/ Acesso em: 20/09/2017.
Thompson, Kenneth. (1998). Moral Panics. London, Routledge.
Vital, Christina da Cunha & Lopes, Paulo Victor Leite. (2013). Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.
Wodak, Ruth. (2009). The Discourse of Politics in Action - Politics as Usual. London: UK, Palgrave McMillan.
_____. (1988). Language, Power and Ideology: Studies in Political discourse. Palgrave McMillan.

Formação, habilitação e ingresso de professor para o ensino religioso na escola pública do Brasil

Evandro Francisco Marques Vargas
Leandro Garcia Pinho

A presente proposta visa explicitar até que ponto o feixe dos dispositivos legais para a disciplina Ensino Religioso (ER), no Brasil, relativizam a relação causal entre princípios, objetivos, processos e resultados, pela ingerência das entidades religiosas sobre a elaboração dos conteúdos, formação, habilitação e admissão do professor na escola pública.

Essa concretude histórica deve-se à regulação dada pela Constituição do Brasil (1988). Cujo artigo 210 define: "serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais" Constituição do Brasil (1988). O parágrafo primeiro deste artigo delimita que o "ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental" Constituição do Brasil (1988).

Por força constitucional o (ER) torna-se parte integrante da formação básica comum. Outra determinação legal para disciplina está contida na Lei n. 9394 (1996). Conhecida no Brasil como Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). No artigo 26, da Lei n. 9394 (1996) o (ER) é definido como componente curricular da educação básica.

Embora o ER tenha sido delimitado enquanto área curricular inexiste nos Parâmetros Curriculares Nacionais publicados pelo Ministério da Educação (MEC) no ano de 1998 a orientação curricular para esta disciplina. Tal como os existentes para os outros componentes curriculares da base nacional. A orientação curricular existente para o ER foi elaborada no Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) que entregou o documento ao MEC em 1996, e teve edição e publicação pela editora "Ave-Maria" em 1997.

Para explicar esse dado é preciso considerar a alteração do artigo 33 da Lei n.9394 (1996). Pela Lei nº. 9475 (1997), que dá nova redação ao artigo 33, nos termos desta: "O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas

públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo" Lei n. 9475 (1997).

No parágrafo primeiro da Lei n. 9475 (1997) encontramos que é de responsabilidade dos sistemas de ensino, de cada unidade federada, a regulamentação dos "procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecer normas para habilitação e admissão dos professores" Lei n. 9475 (1997).

No parágrafo segundo temos que "os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas para a definição dos conteúdos do ensino religioso" Lei n. 9475 (1997).

Quanto à formação específica para o docente de ER o Parecer n. 97 de 06 de abril de 1999, do Conselho Nacional de Educação (CNE), que versa sobre o credenciamento e reconhecimento de cursos de licenciatura em ensino religioso, conclui pela impossibilidade de criar tal diretrizes curricular (Brasil, 1999a). O parecer usa a justificativa de que tal ação poderia ferir a autonomia de cada sistema de ensino quanto à definição dos conteúdos, habilitação e forma de contratação dos professores.

A mesma posição foi tomada pelo Parecer n. 1105/99 aprovado em 27 de novembro de 1997, na Câmara de Ensino superior (CES) do Conselho Nacional de Educação (CNE) que se manifestou contrário ao pedido de autorização para funcionamento do curso de Licenciatura em Ensino Religioso, a ser ministrado pela Faculdade de Ciências Religiosas e Teologia Eurípedes Barsanulfo. Proposto pela Associação Aliança de Assistência ao Estudante, com sede em Curitiba, capital do Estado do Paraná (Lei n. 1105, 1999).

Para entender esses dois casos é preciso situar as disputas travadas entre o campo político e o religioso para identificar a atuação de seus sujeitos e os desdobramentos dessa ação no campo educacional. Até o momento existem poucos estudos sobre a formação de professores de Ensino Religioso (Caron, 2007, 2010; Klein & Junqueira, 2008; Marcos, 2012; Junqueira; Fracaro, 2010).

No entanto, destacamos que o problema da formação docente atravessa outras áreas de conhecimento também, mas, o agravante no caso específico do ensino religioso refere-se à problemática dos diferentes modelos/formatos para essa disciplina. Que tem se configurado nos Estados brasileiros a partir da "abertura" gerada pelo

texto do artigo 33, da Lei 9394 (1996) e, principalmente, sua posterior alteração na Lei n. 9475 (1997).

Por isso, faz-se premente levantar, catalogar, organizar e sistematizar os documentos legais aprovados pelos sistemas estaduais para análise do conteúdo da política educacional de ensino religioso em todo o Brasil. De modo, a colaborar para o debate acerca do estado de conhecimento sobre esse tema na busca da construção de tipologias acerca das modelos/formatos que permitam uma avaliação em conjunto desses dados dispersos.

Segundo Giumbelli (2008), por meio do projeto "Mapeamento do Ensino Religioso no Brasil: definições normativas e conteúdos curriculares", desenvolvido no Instituto de Estudos da Religião (ISER). Do qual, obteve e organizou uma série de informações sobre a situação do ensino religioso em 12 estados brasileiros (RS, SC, PR, GO, MS, RJ, MG, AL, PB, PI, PA, AP). Giumbelli (2008) toma como critério de seleção a "existência de informações prévias sobre implementação da disciplina, diversidade regional e diversidade religiosa" (Giumbelli, 2008, p. 11).

O autor supracitado caracteriza o ER, de acordo com os termos usados nos documentos levantados para definir a opção adotada pelos sistemas estaduais, em dois modelos: confessional (RJ; ES; BA) delimitado pela "divisão dos alunos de acordo com credos, atendidos por docentes e conteúdos correspondentes" (Giumbelli, 2008, p. 13). E, não confessional caracterizado pela "possibilidade de se estabelecer um conteúdo comum e único para a disciplina" (Giumbelli, 2008, p.5). Esse último modelo desdobra-se em duas terminologias: "supraconfessional" (RS; SC e SP), e "interconfessional" (PB). Os demais sistemas estaduais não delimitam um termo para caracterizar a opção de ER.

De acordo com as orientações legais, em nível nacional, as políticas educativas referentes à habilitação, formação, admissão docente para o ensino religioso foram deixadas sob a responsabilidade dos sistemas de ensino. Na definição dos conteúdos a serem ministrados os sistemas estaduais devem ouvir diferentes entidades civis constituídas por diferentes denominações religiosas. Dessa forma os sistemas de ensino estaduais estão incumbidos de financiar, a formação do profissional docente e a definir os conteúdos a serem ministrados em forma conjunta com as entidades religiosas.

Pretendemos problematizar até que ponto essa interlocução com as denominações religiosas, para a elaboração dos conteúdos

curriculares, não ultrapassa a baliza do Estado laico. Tomando como critério analítico o conteúdo das regulações vigentes para disciplina. E assim, explicitar a influência das denominações religiosas expressa na definição dos conteúdos para o (ER), bem como seu desdobramento nos critérios de formação para ingresso/habilitação na carreira docente.

Material e Métodos

Para realizar o levantamento de dados das legislações estaduais consultamos dois acervos digitais que disponibilizam fontes primárias relacionadas ao Ensino Religioso. O Observatório da Laicidade na Educação (OLE)[114] e o Grupo de Pesquisa Educação e Religião (GPER).[115] Além destes acervos citados, investigamos nos sites das Secretarias Estaduais de Educação o acesso de informações complementares e atualizadas. Utilizamos como critério de seleção para inclusão das legislações: terem sido publicadas após Lei n. 9394 (1996). E que incluíssem informações sobre a habilitação para ingresso na carreira docente, em todos os 26 Estados e Distrito Federal.

O resultado da busca encontra-se distribuído nas seguintes legislações: quatro Pareceres do Conselho Estadual de Educação (CEE) Acre (AC), Alagoas (AL), Amapá (AP), Rio Grande do Norte (RN); doze Resoluções do (CEE) Ceará (CE), Espírito Santo (ES), Goiás (GO), Mato Grosso (MT), Pará (PA), Paraíba (PB), Pernambuco (PE), Piauí (PI), Rio Grande do Sul (RS), Rondônia (RO), Roraima (RR), Sergipe (SE); duas deliberações do (CEE) Mato Grosso do Sul (MS), Paraná (PR); cinco Leis estaduais Amazonas (AM), Bahia (BA), Maranhão (MA), Minas Gerias (MG) e Rio de Janeiro (RJ); dois decretos Estaduais Distrito Federal (DF), Santa Catarina (SC); uma Resolução da Secretaria Estado de Educação (SEE), São Paulo (SP) e uma Instrução Normativa (SEE) Tocantins (TO). Após a seleção e leitura desse material procedemos à organização dos dados por meio da categoria de analise: Legislação habilitação/ingresso.

A questão adotada no estudo desta pesquisa foi: como, a partir da Lei 9394 (1996) e das leis específicas para o ER nos sistemas de ensino estaduais, vêm se delineando as políticas de formação, habilitação e ingresso de professores para voltadas a essa disciplina?

A discussão proposta neste trabalho toma como eixo a formação docente, abordando os modelos teóricos desenvolvidos na

114 http://www.edulaica.net.br
115 http://www.gper.com.br

busca de uma identidade enquanto área de conhecimento para os fundamentos da formação docente para o (ER). De forma complementar, busca colocar em debate a noção de transposição didática dos conteúdos elaborados no campo de conhecimento Ciência(s) da (s) Religião (ões) enquanto objetos para a formação do docente em ensino religioso. Com intuito de refletir: se a transposição didática aplicada na realidade concreta da escola não poderia incidir em prática "confessional" e "proselitismo"? O que se relaciona com outras questões de debate mais amplo entre Estado e Religião.

Propõe-se, com este texto, contribuir para a melhor compreensão e contextualização da formação destes docentes ao fazer uma análise do conteúdo das legislações de todos os Estados brasileiros referentes à habilitação/ingresso na carreira docente.

Resultados e Discussão

Dentro do feixe de dispositivos legais, apontados acima, podemos inferir o acionamento de uma espécie de salvo conduto quando não há professores com a formação inicial idealizada pela regulação. Estes dispositivos permitem o ingresso de docentes sem formação específica em Ensino Religioso ou Ciências da Religião.

Dos vinte seis Estados e um Distrito Federal, destacamos nove (9) sistemas estaduais: (AL); (MS); (PA); (PB); (PE); (PR); (RR); (SP) e (TO) que possibilitam o ingresso na carreira docente do ER por meio da habilitação em licenciaturas nas áreas de conhecimento das Ciências Humanas (Ciências Sociais, Pedagogia, História, Sociologia, Filosofia, Psicologia e Teologia). Em outros doze (12) sistemas estaduais, (AC); (AM); (ES); (MA); (MG); (MT); (PI); (RJ); (RN); (RS); (RO); (SE), a habilitação dos docentes pra o ingresso na carreira docente os licenciados em qualquer área do currículo da educação básica.

Outros quatro (4) sistemas estaduais: (AP); (BA); (CE); (SC), somente habilitam os docentes com formação específica em ER. Nos dois (2) sistemas estaduais restantes: (DF) e (GO), só podem ser habilitados para o (ER) os docentes que já tenham ingressado na carreira do magistério.

Dentre os sistemas estaduais supracitados seis (6) também habilitam docentes formados em bacharelados: (CE), em Teologia, Ciências Religião e Diaconia; (PA), Teologia, Ciências da Religião e Ciências Humanas; (PB), Ciências da Religião ou Educação Religiosa Escolar, História, Filosofia, Ciências Sociais, Pedagogia e Psicologia;

(PE), Ciências da Religião ou Teologia e Ciências Humanas; (RN), em Ciências da Religião.

Estes arranjos são possíveis ao (ER) devido à descentralização desenhada para as políticas educacionais na Lei n. 9394 (1996) e suas posteriores alterações. Resultantes da pressão dos grupos religiosos em inscrevê-los na Constituição Federal:

> [...] a partir da observação da presença do Ensino Religioso nas escolas públicas é que os grupos religiosos de pressão, especialmente o clero católico, conseguiram inscrevê-lo como a única disciplina escolar mencionada na Constituição brasileira. A partir daí, prosseguiram na pressão para deixar a legislação infraconstitucional cheia de claros, de modo a poderem completá-la, conforme seus interesses proselitistas, ostensivos ou dissimulados, nas instâncias inferiores do Estado. A concordata Brasil-Vaticano seguiu o mesmo figurino. Numa palavra: o regime federativo foi de grande valia para a geração da anomia jurídica, propiciadora, por sua vez, da folia pedagógica (CUNHA, 2012, p. 102).

E é justamente essa falta de norteamento nas políticas educacionais para o ER que levam à folia pedagógica, já que fica delimitado que cada sistema estadual de ensino o faça de acordo com as autoridades religiosas competentes. Deste modo:

> o que acontece nas aulas de Ensino Religioso provém de um cardápio variado. Umas turmas recebem aula de uma dada Religião, outras de uma espécie de denominador comum às religiões da tradição cristã (Católica e evangélicas), fruto de correlações de força onde nenhuma delas consegue a hegemonia na disputa tão real quanto dissimulada; outras, ainda, recebem aulas sobre "valores", que negam sua genealogia religiosa, mas não passam de expressões confessionais de regras de conduta conservadoras ou reacionárias–uma espécie devota de Educação Moral e Cívica, de triste memória. Relações sexuais fora do casamento, homossexualismo, aborto e drogas são temas frequentes nessas aulas. Isso, apesar de os temas transversais dos Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental terem um tratamento laico (CUNHA 2013, p.936).

Estas configurações demandam estudos que busquem equacionar a problemática do proselitismo, que segundo determinação legal deve ser vedado (Lei n. 9475, 1997), com o caráter confessional do ER. Uma vez que se confessa uma crença, o docente não poderia incorrer em um proselitismo tácito? Sobretudo se não tiver uma formação inicial específica, ou tiver habilitação para o ingresso na carreira docente por meio de critérios precários.

Segundo dicionário [on-line] Michaelis (2017), o termo proselitismo tem como etimologia a derivação de Prosélito + ismo,

como no francês *prosélytisme*. Neste dicionário Prosélito existem 3 acepções: a primeira relacionada à História da Religião e que aponta "entre os antigos hebreus, pagão que se convertia à religião judaica"; como segunda acepção sugere "Aquele que se converteu a uma religião diferente da que tinha"; e apresenta como terceira acepção "Indivíduo que aderiu a uma doutrina, ideia ou sistema; partidário, sectário" (Michaelis, 2017).

Prosélito de acordo com dicionário [on-line] Caldas Aulete (2017) vem do Latim Eclesiástico *proselytus*, que é derivado do Grego *prosélytos*. Este dicionário apresenta duas acepções para o termo: a primeira refere-se ao "indivíduo que passa a adotar nova religião, doutrina ou posição política; que foi atraído por uma seita, uma opinião, um partido; adepto, seguidor; sectário"; a segunda acepção relacionada à antiguidade apresenta "Pessoa que abjurava suas crenças para abraçar a religião judaica" (Aulete, 2017).

O termo confessional, segundo Michaelis (2017) tem origem etimológica no Latim c*onfessio*, *onis* + al como no francês *confessionnel* e apresenta três acepções: "1 Relativo a ou próprio da confissão; 2 Que se assemelha à uma confissão; 3 Que é relativo à uma crença ou à uma confissão religiosa" (Michaelis, 2017).

Já em Aulete (2017), a etimologia vem do Latim Eclesiástico *confessionalis* e apresenta seis acepções: a primeira faz referência "à confissão (segredo confessional)"; a segunda "que se refere à uma crença religiosa: O catolicismo foi sua opção confessional"; a terceira vem da literatura "Diz-se do texto, geralmente autobiográfico, em que o autor revela fatos íntimos de sua vida pregressa"; a quarta é a "que se assemelha à uma confissão: Fez-lhe uma revelação confessional"; a quinta toma como referência "a crença religiosa (geralmente expressa formalmente e publicamente); e por fim na sexta a acepção referente "ao confessionalismo" (AULETE, 2017).

Alguns Estudos, entre outros aspectos, têm apresentado ênfase na defesa do modelo teórico das Ciências da Religião como área de conhecimento para embasar a formação dos docentes em ER. (Baptista, 2015; Junqueira, 2012). Nestes estudos é possível perceber o desenvolvimento de medidas no sentido de reduzir o problema da formação docente para essa disciplina. Cujos modelos teóricos eram pautados pelo modelo catequético e teológico (Marcos, 2012; Soares, 2009).

Estes pesquisadores buscam a fundamentação para a formação dos docentes de Ensino Religioso no campo da (s) Ciência (s) da

Religião (ões). Todavia, este campo relativamente novo, ainda em formação, não oferece uma unidade conceitual. Que pode ser comprovado tanto dedutivamente pelo dilema epistemológico (Marcos, 2012), quanto empiricamente, pelo fato da habilitação dos docentes pelos sistemas de ensino dar-se de forma circunscrita em âmbito estadual.

Outro argumento destacado é o referente à transposição didática (Marcos, 2012) do campo das Ciências da Religião, na formação do docente em ensino religioso. Como uma forma de superar a tradição catequética e teológica para a disciplina.

O conceito (transposição didática) foi elaborado por Chevallard (1991), pesquisador francês do ensino de matemática da *Université d'Aix-Marseille II*, em um texto apresentado durante o Simpósio Internacional de Pesquisa e Desenvolvimento em Educação Matemática, Bratislava, Tchecoslováquia, 1988.

O historiador francês do *Institut National de Recherche Pédagogique* (INRP), Chervel (1990), no artigo "A história das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisas", traduzido e publicado para português pela revista Teoria & Educação, em 1990. Cujo interesse é a construção da História das disciplinas escolares, baseadas em estudos da "cultura escolar". Problematiza o automatismo entre produção e apropriação do conhecimento. Contrapondo-se ao conceito transposição didática, defendido por Chevallard (1991).

Com efeito, a crítica de Chervel (1990) é referente a pesquisas que estudam a escola atribuindo importância aos textos legais e desmerecem a prática que existem dentro da escola. Pensamos que este caminho teórico e metodológico de análise da cultura escolar também deve ser trilhado em relação ao ER enquanto objeto de pesquisa.

Considerações finais

A problemática levantada aqui ainda requer maiores aprofundamentos, que investiguem a dinâmica das salas de aula de ER. Afinal, a atribuição aos sistemas de ensino para habilitação e admissão dos docentes de ER implica uma pluralidade de configurações para a formação desse profissional. Que acabam por anular-se ao pôr-se em prática escalonamentos que permitem o ingresso de indivíduos com baixa formação específica.

Há uma tendência nos estudos para que a formação do docente em ER ocorra no campo da Ciência (s) da Religião (ões). Mas, essa formação ideal, não se traduz geograficamente. Devido às proporções continentais de nosso território, os cursos que oferecem essa formação não cobrem a totalidade do território brasileiro.

Talvez, isso explique a variedade de procedimentos infraconstitucionais que permitem a habilitação de docentes com formação profissional precária. Seja com a formação em qualquer área do conhecimento, desde complementadas por pós-graduação, extensão ou até mesmo por meio de complementações pedagógicas para bacharelados, aproveitando o efetivo dos próprios quadros. Chegando ao limite de ter como pré-requisito para admissão o credenciamento em Representação do Conselho Federal de Teólogos, como encontrado na legislação do Estado do Amazonas.

No conteúdo das legislações analisadas pode-se perceber uma tentativa de equacionar o problema do proselitismo por meio do ensino não confessional. Dos 27 entes federados somente três (3) adotam o modelo confessional (BA, ES, RJ).

As omissões nas regulações sobre o modelo de ER podem ser avaliadas como um embuste para favorecer determinadas denominações religiosas. Os sistemas de ensino ao deixarem subentendido que não adotam o modelo confessional não dariam por entendido que todas as religiões estariam contempladas? E, dessa forma, ter um álibi para tornar o ER obrigatório de facto?

Pois, cada sistema estadual também regula se os cômputos das horas nas aulas de ER entram ou não nas 800 horas obrigatórias pela Lei n. 9394 (1996). Como entraria nessa equação o aluno que não tem crença, ou cuja crença não é reconhecida oficialmente?

Não deixa de ser emblemático que Estados como Rio de Janeiro e Bahia, com forte presença da herança cultural africana, mantenha o caráter confessional embaraçando a liberdade de crença. Uma vez que as religiões de origem afro-brasileiras por suas características de transmissão oral da cultura não se organizam em entidades civis, para serem credenciadas. Com efeito, não seria o credenciamento das denominações religiosas pelos sistemas de ensino uma intervenção do Estado na liberdade religiosa?

Retomando a questão da formação docente, sublinhamos que dada à complexidade do fenômeno religioso na realidade social brasileira, faz-se necessário a este debate a interlocução de outros campos para além da Ciência (s) da (s) Religião (ões) e Teologia, que

até o presente tem buscado consolidar-se enquanto um domínio para o Ensino Religioso.

Configurando dessa forma um campo de caráter interdisciplinar. Abarcando diversos campos já consolidados como a antropologia da religião, a sociologia da religião, da História das Religiões e Religiosidades, cujo arcabouço teórico e metodológico tem uma delimitação concreta.

Esta aproximação pode trazer elementos que contribuam para este debate, qual seja a constituição de um arcabouço que permita abarcar e dialogar com as diversas formas de expressão do religioso. Afinal existe um denominador em comum entre religião e ciência: os rituais.

Referências

Aulete, C. (2017). Aulete Digital. Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Recuperado em 13 de fevereiro, de 2017 em http://www.aulete.com.br/

Baptista, P. A. N. (2015). Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. Revista de Estudos da Religião (REVER), 15(2), pp. 107-125.

Caron, L. (2007). Políticas e práticas curriculares: formação de professores de ensino religioso. (Tese Doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

Caron, L. (2010). Políticas e práticas de formação de professores de Ensino Religioso: desafios, avanços e perspectivas. Ver. Pistis Prax., Teol. Pastor., 2(2), pp. 269-289.

Chervel, A. (1990) História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. Teoria & Educação, 2, pp. 177-229.

Chevallard, Y. (1991). La Transposicion Didactica: Del saber sabio al saber enseñado. Argentina: La Pensée Sauvage.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. (2001). [Coleção Saraiva de Legislação]. (21a ed.). São Paulo: Saraiva.

Cunha, L. A. (2012). A educação carente de autonomia: regime federativo a serviço da Religião. Revista Retratos da Escola, 10(6), pp. 95-104.

Cunha, L. A. (2013). O Sistema Nacional de Educação e o ensino religioso nas escolas públicas. Educ. Soc., 124(34), pp. 925-945.

Giumbelli, E. (2008). Ensino Religioso em Escolas Públicas no Brasil: notas de pesquisa. Debates do NER, 14(2) pp. 1-16.

Junqueira, S. R. A. (2010) Formação do Professor de Ensino Religioso: Um Processo em Construção no Contexto Brasileiro. Revista de Estudos da Religião, pp. 62-84.
Junqueira, S. R. A.; Fracaro, E. M. (2010). Professor de Ensino Religioso: Histórico da formação no contexto brasileiro. Teocomunicação, 40(2), pp. 1-16.
Klein, R; Junqueira, S. R. A. (2008). Aspectos referentes à formação de professores de Ensino Religioso. Revista Diálogo Educacional, 8(23), 221-243. Lei n° 9.394/96, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF. Recuperado em 03 setembro, de 2013 em: http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf.
Lei n° 9.475/97, de 22 de julho de 1997. Dá nova redação ao art. 33 da Lei n° 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF. Recuperado em 05 de abril, de 2014 em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/l9475.htm.
Marcos, W. R. (2012). Dilema epistemológico do Ensino Religioso e formação docente. Horizonte, 10(28), pp. 1435-1457.
Michaelis, (2017). Dicionário de português online. Recuperado em 08 de setembro de 2017 em http://www.michaelis.com.br/
Parecer CP nº 97/99. Formação de professores para o Ensino Religioso nas escolas públicas de ensino fundamental. Brasília, DF. Recuperado em 09 de dezembro, de 2014 em http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/PNCP097.pdf
Parecer CES nº 1.105/99. Autorização (projeto) para funcionamento do curso de Licenciatura em Ensino Religioso. Brasília, DF. Recuperado em 09 de dezembro, de 2014, em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pces1105_99.pdf
Soares, A. M. L. (2009). Ciência da Religião, Ensino Religioso e Formação Docente. Revista de Estudos da Religião, pp. 1-18.

A Formação do Aluno de Inclusão no Ensino Religioso e a Percepção de Interdependência nas Práticas Pedagógicas

Cristiane Méri Pereira Bueno

Revendo a história educacional brasileira, a educação especial teve o seu início a partir do surgimento do liberalismo com influências das revoluções idealistas vindas da Europa e da luta pela independência dos Estados Unidos. Fundamenta-se então o princípio básico da atenção à igualdade de direitos e qualidade no atendimento voltado a todos.

O conceito de Educação Inclusiva tem a sua gênese na Conferência Mundial de Educação para Todos, promovida pela UNESCO, em 1990, na Tailândia, com o intuito de ampliar o conceito de aprendizagem para todas as crianças, jovem e adulto.

A Declaração de Salamanca (1994) impulsiona a educação inclusiva no mundo e é decisiva quanto ao reconhecimento e a urgência da inclusão no âmbito do ensino regular. Surge então a necessidade de rever as bases filosóficas e metodológicas das políticas públicas educacionais para a efetivação da educação para todos.

A educação especial no Brasil tem o seu reconhecimento evidenciando a sua importância a partir da Lei de Diretrizes e Bases da Educação:

> Art. 58. Entende-se por educação especial, para os efeitos desta Lei, a modalidade de educação escolar oferecida preferencialmente na rede regular de ensino, para educando com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades ou superdotação (Redação dada pela Lei nº 12.796, de 2013).

Podemos identificar na legislação a importância das experiências de convívio escolar e social no processo de desenvolvimento das crianças e quanto aos espaços educacionais interferem nesta formação.

As exigências oriundas das transformações no cotidiano escolar estabelecem novas competências desde autonomia, criatividade, produtividade além de adequações variadas para determinadas atitudes.

Na educação a inclusão escolar está vinculada com a construção de uma escola democrática, onde as necessidades educacionais específicas de cada aluno sejam atendidas, assim como a diversidade étnica, racial e social seja aceita e respeitada, a religiosidade representando a liberdade de expressão e a visão de

mundo na construção de conhecimentos relativos nas diversidades culturais de realidades próximas e distantes.

Superar a deterioração em que a escola está sujeita, passa pela compreensão de que a instituição escolar, em especial a escola pública, é uma instituição eminentemente social, em virtude disso exige um esforço coletivo e não apenas um ou outro sujeito para enfrentar suas dificuldades.

Formação do aluno de inclusão

A preocupação com a formação do aluno de inclusão reflete a necessidade de desenvolver metodologias pedagógicas eficientes para favorecer a permanência desses alunos na escola proporcionando um ambiente transformador no qual possam ser respeitados os direitos e os deveres praticando assim a cidadania e vivenciando o diálogo.

O processo de inclusão mediante à escolaridade é complexo e paliativo, oferecer os espaços para ocorrer um progresso de adaptações do aluno com necessidades especiais em ambientes que favoreçam uma compreensão de suas potencialidades, exerce sobre o trabalho pedagógico os principais desafios do sucesso escolar e pessoal dessa clientela.

Durante as aulas de Ensino Religioso isso ocorre de maneira interativa, sendo necessário a ludicidade como instrumento pedagógico e facilitador para entender os conteúdos acerca do objeto de estudo o fenômeno religioso.

Neste artigo relato entre a realidade educacional com a metodologia de ensino aplicada nas aulas de ensino religioso em classe regular do ensino fundamental com aluno de inclusão. A turma em questão foi do segundo ano, com aproximadamente 25 alunos com idades entre 6 a 7 anos. O aluno de inclusão possui o aspectro autismo grave, não alfabetizado e vulnerável emocionalmente e considerando o contexto em que estava inserido e a falta de um tutor, a situação se agravava aumentando a insegurança e enfraquecendo os vínculos com a escola. Quando me deparei com a situação imediatamente procurei alternativas para facilitar o meu trabalho e proporcionar uma metodologia eficaz abrangendo toda a turma. A mobilização para o conhecimento surgiu das questões sobre os espaços utilizados para oração e contemplação do sagrado, quais seriam as vivências e participação dos alunos em grupos sociais e familiares sobre esta experiência. Apontei alguns lugares sagrados na comunidade como igrejas, templos, terreiros, mesquita, sinagoga e espaços sagrados à

nossa volta como os naturais: cachoeiras, matas, grutas, rios, jardins. Utilizei a literatura infantil como aliada contando a história indígena de uma criança e o culto à natureza. Instiguei a imaginação dos alunos trazendo materiais concretos para valorizar o momento e aproximar o aluno de inclusão despertando a curiosidade e mantendo a atenção durante a aula. O resultado foi favorável pois, com esta intervenção, ele interagiu com a simbologia questionando e participando da dinâmica.

> Um aspecto especial da percepção humana- que surge em idade muito precoce-é a percepção de objetos reais. Isso é algo que não encontra correlato análogo na percepção animal. Por esse termo eu entendo que o mundo não é visto simplesmente em cor e forma, mas também como um mundo com sentido e significado (Vygotski, 1989, p. 24).

Evidencia-se aqui a importância da afetividade e da mediação do professor levando em conta a motivação e a adaptação de crianças com necessidades especiais em um ambiente propício incentivado pelo professor, não segregando e isolando a criança do grupo e das atividades que exijam a sua autonomia.

A inclusão deveria ser em sua totalidade feita através do conhecimento do outro, mas a sociedade exclui e a escola é fruto dessa sociedade, a inclusão ainda é vista com temor e insegurança, a falha talvez esteja na formação do profissional da educação e na sua prática. A convivência com a aceitação do outro torna a interação cultural acessível à todos, repensar as formas de planejar e avaliar a metodologia garante o acesso à inclusão, contemplar os conteúdos em atividades lúdicas favorecendo uma visão ampla sobre temas interdisciplinares poderá potencializar novas descobertas.

Freire (1996) apresenta a autonomia como condição sócio histórica de um povo que tenha se libertado, se emancipado, das opressões que restringem ou anulam sua liberdade de determinação. A pedagogia da autonomia resgata a condição da afirmação do indivíduo perante a si e perante aos outros, oportunizar relações entre os seus pares, permitindo uma construção do outro "eu", criando laços com indivíduos de personalidades diferentes é a chance que a educação inclusiva oferece para crianças marginalizadas pelas suas necessidades especiais ou pela sua raça, cor, etnia, cultura ou religião.

Ensino Religioso

Garantir a liberdade religiosa é um direito fundamental da humanidade e a pluralidade construída por várias raças, etnias, culturas, crenças e religiões evidencia a atuação da sociedade em

caráter mantenedor envolvendo ações significativas no convívio escolar e social. De acordo com a legislação:

> **Art. 33.** O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).
> **§ 1º** Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).
> **§ 2º** Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997).

O Município de Curitiba tem como premissa garantir o Ensino Religioso nas escolas públicas definindo este como componente curricular e os seus conteúdos abrangendo as diferentes matrizes articulando com as demais áreas de conhecimento, proporcionando assim uma compreensão acerca do objeto de estudos o fenômeno religioso.

> O ensino religioso, enquanto componente curricular, busca a sistematização e a análise do Fenômeno Religioso, contextualizando as diferentes matrizes religiosas em que se constitui a formação do povo brasileiro. Tais matrizes, outrora divididas por suas origens geopolíticas e sociais, atualmente são redefinidas principalmente pela sua influência cultural, sendo consideradas as matrizes: indígena, ocidental, africana e oriental (Currículo do Ensino Fundamental. Curitiba, 2016. p. 88).

A interação dialógica no processo ensino-aprendizagem construída no cotidiano escolar inclusivo possibilita a seleção e a organização dos conteúdos abrangidos durante a prática pedagógica, essa compreensão do fenômeno religioso em atividades lúdicas e expressivas auxiliam a decodificação e análise na aquisição de novos saberes, inter-relacionados entre as matrizes religiosas.

Nesse sentido a educação pode ser definida como forma de compreender, de interpretar e de transformar o mundo. Ao considerarmos a nossa sociedade em uma constante mudança, podemos conceituar educação como um processo social e individual, e conscientizar que nesse processo o envolvimento de todos é essencial para o crescimento social do aluno com necessidades especiais.

Segundo Demo (1992) a cidadania se constrói com a força da sociedade e a solução para muitas questões da sociedade estaria no

compromisso da própria comunidade de envolver-se e agir, a preocupação para termos um espaço público adequado com acessibilidade, participativo, coletivo, inclusivo e com qualidade, não é obrigação somente governamental, mas também é nossa. Esse espaço é a escola que queremos para filhos e alunos, professores, gestores, família e comunidade.

> A Metodologia do Ensino Religioso deve contemplar a análise de diferentes relações entre fenômenos, num "fazer pedagógico" dinâmico, permitindo a interação e o diálogo no processo de construção e socialização do conhecimento, de maneira que professor e estudante juntos possam (re) significar o conhecimento. Para tanto, sugerem-se, como momentos metodológicos, uma problematização inicial para introduzir o assunto a ser estudado e a observação-reflexão-informação, na sequência. Observe-se que esses momentos se interligam numa dinâmica, num movimento constante, portanto não são estanques nem isolados (FONAPER, 2000, p. 34-35).

Considerando a nova política educacional fundamentada segundo o princípio da igualdade de todos perante a lei, a abrangência da Metodologia do Ensino Religioso visa garantir o acesso do saber em todas as esferas de alcance de conhecimentos proporcionando ações eficientes na prática inclusiva, à organização metodológica envolvem a gama de diversidade étnica, social e religiosa na construção de saberes imprescindíveis para o desenvolvimento de habilidades e competências necessárias para as ações individuais e coletivas.

> A classe é, evidentemente, o primeiro lugar de participação democrática e de educação para a cidadania. É nesta que se enfrenta a contradição entre o desejo de emancipar os alunos e a tentação de moldá-los, entre a assimetria inscrita na relação pedagógica e a simetria requerida pela democracia interna (PERRENOUND, 2000, p. 106).

A escola, por ser o primeiro agente socializador fora do círculo familiar da criança, torna-se a base de aprendizagem se oferecer todas as condições necessárias para que ela adquira o conhecimento, desenvolva a sua autonomia e internalize a cultura sócio histórica que a envolve.

Percepções de interdependência

O processo de aprendizagem é complexo e delicado e tal complexidade possui um esquema evolutivo, desenvolver percepções de interdependência em ações da prática pedagógica consiste em estabelecer vínculos de aprendizagens possibilitando o desenvolvimento cognitivo na formação intelectual e social do aluno.

Aprender a conviver em grupo implica que, na aceitação mútua, as relações adquiridas nos espaços escolares favorecem a superação de preconceitos, e interação de conhecimentos em uma troca conjunta em um meio de tanta diversidade social, religiosa e histórica.

A comunhão de valores diferentes e a construção de realidades opostas promovem a integração e a sensibilização do outro, despertando o sentido de cuidar e educar em resposta aos desafios impostos na convivência diária. Tal despertar influencia a aprendizagem, formando alunos reflexivos e questionadores em um processo de observação e reflexão de suas produções, desenvolvendo a autoconsciência.

O apelo religioso na sociedade brasileira está presente em inúmeras situações e a escola, como ambiente de saberes, promove o diálogo e o respeito frente à dimensão pedagógica exercida pelo objeto de estudo do fenômeno religioso.

Refletindo sobre a importância da aceitação e as rejeições a qualquer forma de discriminação passaram a considerar a prática pedagógica como elo principal na promoção dos direitos humanos dentro da sociedade escolar.

> Saber que devo respeito à autonomia, à dignidade e à identidade do educando e, a prática, procurar a coerência com este saber, me leva inapelavelmente à criação de algumas virtudes ou qualidades sem as quais aquele saber vira inautêntico, palavreado vazio e inoperante (Freire, 1996).

Conforme Vygotsky (1989) este é o foco principal para o educador, a interação com outras pessoas e as situações vividas colocam a criança em um processo de aprendizagem. Ao considerarmos que as experiências privilegiam a vivência social e o exercício da linguagem, esse processo de mediação necessita do surgimento do educador impulsionando o desenvolvimento psíquico e social da criança.

> O homem não nasce dotado das aquisições históricas da humanidade. Resultando estas do desenvolvimento das gerações humanas, não são incorporadas nem nele, nem nas suas disposições naturais, mas no mundo que o rodeia, nas grandes obras da cultura humana. Só apropriando-se delas no decurso da sua vida ele adquire propriedades e faculdades humanas (Leontiev, 2004, p. 310).

A apropriação cultural se faz no cotidiano vivido na sociedade, o indivíduo se torna capaz de adquirir os seus conceitos praticando aquilo que aprendeu nesse momento, a importância de conduzir

certas atitudes expressando de acordo com o desenvolvimento das suas potencialidades.

O contexto escolar surge então como premissa para absorver o conhecimento e preparar o aluno para o convívio em sociedação de conhecimento por parte do aluno de inclusão no Ensino Religioso garante a qualidade em ações sistemáticas no interior da escola. Pelo fato da percepção de interdependência evoluir em fatores externos, é de fundamental importância que os professores entendam e saibam lidar com essa mediação.

Práticas pedagógicas

O professor como sujeito da história do aluno é a ponte para mobilizar todo o corpo discente através das experiências da inclusão escolar. A construção da nova etapa vivida pelo aluno, incluso, somente enriquecerá com a participação de todos. Acolher significa também incluir no meio escolar.

> A escola inclusiva é um desafio, pois os sistemas pouco ou nada fazem, a inclusão exige modificações profundas, que demandam ousadia, prudência, política efetiva, oferecendo às crianças com deficiência, educação de qualidade para que seja uma escola única e democrática (Bueno, 2001, p. 27).

Ações práticas de formação continuada de qualidade favorecem o desenvolvimento de trabalhos conjuntos do corpo docente garantindo um aproveitamento diversificado de ensino e colocando os professores como parte significativa nesse processo, favorecer a aprendizagem de todos os alunos e propiciando uma inclusão escolar possível. Quando perguntamos se a inclusão acontece na prática- na maioria das vezes- não.

Silva (2010) ao elaborar a sua pesquisa afirma que em Curitiba a maioria dos professores não se sente preparada para receber alunos especiais e afirma que a inclusão não está acontecendo na prática.

A confusão de sentimentos é normal perante a diversidade, à busca por soluções perpassa pela pesquisa e pela experiência. Somente no ambiente escolar os desafios passam a ficar evidenciados e surgem as condições necessárias para atingir o respeito individual e efetivar a prática pedagógica.

> A formação prévia é adequada, mas a formação continuada é essencial, pensar sobre o quanto é necessário valorizar o professor e reciclar sempre para evitar a estagnação profissional. As ações de formação continuada envolvem também o desenvolvimento institucional e o crescimento dos profissionais que atuam com os alunos direta ou indiretamente (Demo, 1996).

A preparação profissional requer um pensar em uma política de formação profissional com garantia de um processo democrático que permita para os alunos uma ascensão na sua escolaridade.

Ao compreender a criança com totalidade, requer pensar a educação inclusiva com extrema responsabilidade, elaborando uma proposta pedagógica coerente e currículos de formação profissional e formação continuada capacitando aos profissionais para atuarem com ética no campo da educação especial.

Para isso as políticas públicas passam a exercer a base fundamental dentro da sociedade, pois a legislação cumprida e efetivada no direito democrático traz a reflexão e a valorização sobre a formação docente e as perspectivas dessa profissão em um país com tantas diversidades.

Metodologia

O tema proposto para desenvolver esta pesquisa parte da metodologia de abordagem qualitativa onde, foi necessário pesquisar a legislação vigente e compreender a história da educação especial e educação inclusiva no contexto brasileiro e mundial.

> (...) do ponto de vista dos meios, a pesquisa se caracteriza como sendo de natureza qualitativa, pois, trata-se de um estudo baseado em variáveis qualitativas, não quantitativas. Do ponto de vista dos objetivos a que se propõe, o trabalho contempla aspectos de pesquisa exploratória (GIL, 1996, p. 44-45).

Ao realizar um levantamento bibliográfico sobre o tema surgiram reflexões a respeito da formação do aluno de inclusão no âmbito da disciplina de Ensino Religioso e a importância de discutir o envolvimento da sociedade em geral na garantia da qualidade e equidade dessa clientela escolar.

O desenvolvimento do presente artigo possibilitou realizar uma pesquisa bibliográfica ampla e investigar o tema de forma planejada, ordenada, lógica e conclusiva.

Considerações finais

O presente trabalho teve o objetivo de refletir sobre os estudos acerca do processo de inclusão escolar como fator básico para a interação social na área da componente curricular do Ensino Religioso, facilitando uma mediação nas relações interpessoais na formação do aluno de inclusão e a percepção de interdependência, possibilitando assim condições básicas de convívio social.

O sentimento de pertença é despertado no momento da superação de preconceitos aprendendo a conviver, aceitando as relações formadas entre os seus pares durante o convívio escolar. Desenvolver ações de respeito mútuo compete na promoção de atividades pedagógicas organizadas de acordo com os conteúdos aplicados em aula que proporcione a expressão de vivências e diversidades religiosas, étnicas e sociais, historicamente comprovadas.

O Ensino Religioso como componente curricular e sob a nova perspectiva da Lei 9475/97, apresenta novos paradigmas quanto ao reconhecimento do multiculturalismo na formação do povo brasileiro. Todo este contexto em meio de uma sociedade inclusiva nos remete à autonomia e ao sentimento de pertença. Embora a inclusão e os processos formadores estejam em um percurso de experiências é importante ressaltar a concepção de apropriação cultural que estamos expostos. A história de cada um se faz no contexto de todos e a promoção de valores étnicos, morais e religiosos possibilitam um mundo de acessibilidade concreta não limitadora com igualdade de oportunidades e garantia de direitos.

O desafio imposto ao professor em trabalhar a diversidade religiosa e administrar este saber ampliando para a clientela de inclusão passa pela formação continuada e a pesquisa de propor novas metodologias que possam embasar a sua prática pedagógica. Inserir o aluno na formação específica do conteúdo de Ensino Religioso requer sensibilidade, conhecimento e afetividade na dimensão do trabalho desempenhado durante o ano letivo. As condições necessárias ao ensino-aprendizagem perpassam na garantia de desenvolver talentos e potencialidades na construção de saberes, não segregando o aluno de inclusão em condição estática, mas sim compreendida em uma abordagem metodológica conforme a mediação do professor. A interação obtida prioriza a autonomia e o desenvolvimento das funções psicológicas superiores com aprendizagens significativas.

Referências

Brasil. (2008). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília.

Bueno, J.G.S. (2001). A inclusão de alunos deficientes nas classes comuns do ensino regular. Temas sobre o Desenvolvimento. São Paulo: vol.9, n.8, pp. 21-27.

Curitiba. Prefeitura Municipal (2016). Currículo do Ensino Fundamental – 1º ao 9º ano. Volume V. Ensino Religioso. Curitiba.
Demo, P. (1992). Desafios modernos da educação. Petrópolis: Vozes.
_____. Formação do profissional de educação infantil (1996). Anais do IV Simpósio Latino Americano de Atenção à criança de 0 a 6 anos, (p. 143). Brasília: MEC
FONAPER (1997). Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria.
Freire, P. (1996). Pedagogia da Autonomia, práticas e saberes. Paz e Terra. Rio de Janeiro.
_____ Pedagogia do Oprimido (2005). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
Gil, A. C (1996). Como elaborar Projetos de Pesquisa. São Paulo: Atlas.
Lei 9394/96, de 20/12/1996. Estabelece a Lei de Diretrizes e Bases para a Educação Nacional. Diário Oficial da União. Brasília: gráfica do Senado, ano CXXXIV.
Lei 9475/97, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9475.htm
Perrenoud, P (2000). 10 Novas Competências para Ensinar. (p. 106), Porto Alegre: Artmed.
Sassaki, R. K (1997). Inclusão: construindo uma sociedade para todos. Rio de Janeiro: WVA.
Silva, A. M. (2010). Da Educação Especial e Inclusão Escolar: história e fundamentos. Curitiba: Ibpex.
UNESCO (2004). Coordenadoria Nacional para a Integração da Pessoa Portadora deficiência (CORDE). Declaração de Salamanca de princípios, política e prática para as necessidades educativas especiais. Brasília: CORDE, 1994.
_____ (1990). Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração Mundial sobre Educação para Todos: satisfação das necessidades básicas de aprendizagem.
Vygotsky, L.S (1989). A formação social da mente. São Paulo: Martins Fontes.

Secularização, laicidade e laicismo no contexto histórico-político do Concílio Vaticano I

Mariana de Matos Ponte Raimundo

A convocação do Concílio Vaticano I esteve vinculada, entre outras, à tomada de posição da Igreja diante dos desafios políticos e ideológicos da modernidade. Para além dos aspectos doutrinais, questões políticas como o poder temporal permearam as discussões do concílio. O chamado laicismo esteve na base desses desafios enfrentados e confrontados pela Igreja no século XIX. Assim, afirmações como a jurisdição e a infalibilidade papais no âmbito do concílio estão vinculadas a postura da Igreja de reforçar sua autoridade em um contexto no qual a ideia de um afastamento entre Igreja e Estado estava muito presente.

Seguindo a lógica de Giumbelli (2013) de correspondência linguística faz sentido agrupar os termos secularização e secularismo, como fenômeno e conceito e, laicização, laicidade e laicismo, como fenômeno e contraponto à secularização, conceito e contraponto ao secularismo e termo usado no século XIX e que adquiriu conotação negativa, respectivamente. O objetivo é abarcar o conceito de laicismo no âmbito das discussões acadêmicas para apontar essa conotação imputada pela Igreja Católica, em um contexto que surgiam os debates sobre as modificações nas relações entre Igreja e Estado na modernidade.

Os conceitos de secularismo e laicidade, que passaram a ocupar grande espaço no debate acadêmico das últimas décadas são multifacetados e polissêmicos, além de apresentarem continuidades e descontinuidades com acepções religiosas, compõem o centro de disputas culturais e políticas na modernidade. Quanto à diferenciação entre as definições de cada uma parte-se do pressuposto que está relacionada ao desenvolvimento histórico das sociedades que criou uma aproximação com um ou outro. Mariano (2011) supõe que o conceito de laicidade seja mais delimitado que o de secularização. Entretanto, o objetivo circunscrito aqui é de expor os debates acadêmicos que circundam os conceitos e, não os restringir a uma única definição, para, então, discutir o laicismo que, por influência da Igreja, teria sido entendido como uma face exacerbada e "negativa" da laicidade. Pensar o laicismo, nesse contexto, é pensar as relações

entre Estado e Igreja que se configuraram durante e após o concílio Vaticano I.

Secularização, secularismo e modernidade

A secularização como fenômeno histórico-social e o secularismo como doutrina política estão relacionados ao avanço da modernidade e, como indica Asad (2003), apontam para novas configurações de convivência entre o "religioso" e o "secular"– esse último entendido como categoria epistêmica que antecede o secularismo.

O processo de secularização da Europa é, comumente, relacionado ao processo histórico de afirmação da ciência entre os séculos XVI e XVII e, portanto, associado ao aparecimento do positivismo e do racionalismo. Por outro lado, pode ser nos desdobramentos da Revolução Francesa e do espírito das luzes que se encontre o surgimento do anticlericalismo que se disseminou pela Europa com as desavenças religiosas e políticas que ganharam força no século XIX (Congar, 1990). É a Revolução Francesa que abaliza "a etapa final do processo de secularização das estruturas de poder e de cognição da própria história, inaugurando a chamada modernidade ocidental" (Cavalcante, 1990, p.10-11).

Casanova (2006) ainda destaca que a partir da Revolução Francesa a Europa vivenciou um movimento social "progressista" cujo fundamento era a ideia de uma emancipação triunfante da razão e da liberdade, fruto da crítica iluminista à religião.

O desenvolvimento do secularismo tem relação com a ideia de separação entre a política e as "forças, agentes e argumentos religiosos" (Giumbelli, 2011, p. 339) que se disseminou no século XIX. É nesse sentido que se torna fundamental compreender secularização e secularismo como elementos da modernidade, pois é "no seu âmbito e por referência a ela que as relações observadas entre secular e religioso adquirem sentido e fundamento" (Giumbelli, 2011, p. 340).

Ranquetat Jr. (2012) demonstra que "o advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião" (p. 16). Entretanto, como percebeu Asad (2003), a religião convive e se acomoda (ou é acomodada) às características da modernidade.

> O fenômeno histórico-social da secularização está intimamente relacionado com o avanço da modernidade. O direito, a arte, a

> cultura, a filosofia, a educação, a medicina e outros campos da vida social moderna se baseiam em valores seculares, ou seja, não religiosos. As bases filosóficas da modernidade ocidental revelam uma concepção de mundo e de homem dessacralizadora, profana que contrasta com o universo permeado de forças mágicas, divinas das sociedades tradicionais e primitivas. O desenvolvimento da ciência, da técnica e do racionalismo faz recuar as concepções sacrais e religiosas do homem e mundo (Ranquetat JR., 2008, p. 68).

O conceito de secularização, portanto, "recobre processos de múltiplos níveis ou dimensões, referindo-se a distintos fenômenos sociais e culturais e instituições jurídicas e políticas, nos quais se verifica a redução da presença e influência das organizações, crenças e práticas religiosas" (Mariano, 2011, p. 244).

Casanova (2006) propõe repensar uma distinção entre três tipos de secularização: 1) como um declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas; 2) como privatização da religião (entendida tanto como uma tendência histórica moderna como uma condição normativa para políticas democráticas e liberais modernas) e 3) como diferenciação das esferas seculares (Estado, economia e ciência). Sendo o último o núcleo das teorias clássicas de secularização relacionado ao distanciamento entre a sociedade moderna e a normatização. E, ainda concebe que:

> (...) a temática da "secularização" foi remodelada e expandida em três frentes: a secularização propriamente dita passou a ser descrita não apenas como um processo, mas também como um projeto sociopolítico inacabado; o secularismo, por outro lado, é a doutrina política que sustenta o mundo secular e que se opõe à religião, sendo descrita por uns como uma ideologia e, por outros, como uma visão de mundo (...); o secular, por fim, é analisado como uma categoria epistêmica propriamente moderna, (...) desprovida de religião (Dullo, 2012, p. 383).

A percepção de que o secularismo é um meio político que redefine e transcende práticas particulares que são articuladas através de classe, gênero e religião (Asad, 2003) integra a ideia de um "princípio político emancipatório apenas nas democracias liberais onde as instituições eclesiásticas se opuseram com força à autonomia do Estado e da ciência" (Montero, 2013, p. 18). O secularismo deve ser entendido, portanto, como uma resposta moderna às diferentes configurações sociais, que passou pela separação das esferas da sociedade e pela definição de uma ética política independente de conotações religiosas e, que expandiu para a reflexão do papel da religião na esfera pública (Montero, 2013).

Laicização, laicidade, laicismo e a relação Estado-Igreja

A distinção entre secularização e laicização, conforme proposta por Casanova (apud Dullo, 2012), consiste em serem processos ligados a vertentes cristãs específicas, sendo a primeira ligada à processos protestantes e, a segunda, católicos. A experiência francesa é a mais emblemática em termos de laicização.

> A "laicização" seria o caminho mais comum nos países católicos da Cristandade Latina, em que o antagonismo laico/clerical é mais rígido e a oposição entre religioso/civil se fez mais forte junto ao anticlericalismo, empurrando a religião para as margens da sociedade e rumo a uma maior privatização (Dullo, 2012, p. 383).

A lógica da laicização-nos países católicos-é a de uma emancipação do poder político "marcada pelo conflito entre grupos clericais, religiosos e grupos laicistas, anticlericais" (Ranquetat JR., 2008, p. 76), sendo a religião relegada à esfera privada. A lógica da secularização-nos países protestantes-é a de uma emancipação pouco conflituosa em que as Igrejas passam a ser instituições ligadas ao Estado.

O esforço de distinção entre laicização, laicidade e laicismo pode tomar como base a distinção dicionarista preconizada por Ferreira (2001) tendo por referência a tese de doutorado de Catroga:

> *Laicidade, laicização ou laicismo*: Inscrevendo-se no processo de mutação religiosa característico da secularização, a laicidade apresenta-se como uma situação social desencadeada num processo - o da laicização, muitas vezes sustentada e acompanhada por correntes ideológicas, normalmente designadas como laicismo, sendo uma das suas componentes o anticlericalismo, como programa de combate à religião e às suas instituições ou como programa de substituição destas (...) (Ferreira, 2001, p. 59).

Poder-se-ia distinguir ainda que a laicidade consiste em modos diversos do laicismo em situações concretas, enquanto, o laicismo seria uma ideia de cunho humanista que valoriza as dimensões mais gerais do ser humano e não suas particularidades. "A laicidade, entendida como um modelo de regime político, estabelece uma ordem institucional pensada como resultante da deliberação e da vontade do cidadão" (Montero, 2013, p. 15).

Ranquetat Jr. (2008) explica que os cientistas franceses distinguem dois tipos de laicidade: "uma laicidade de combate, agressiva, que busca lutar contra a influência da religião e dos sacerdotes e uma laicidade de coabitação (...), que permite um maior espaço para o religioso na esfera pública" (Ranquetat JR., 2008, p. 75). A esta "laicidade de combate", Ferreira (2001) considera ser o laicismo, definido como uma "ideologia de combate, de militância,

como forma de transformar a realidade e de instaurar uma outra ordem, rompendo com aquela considerada subordinada ao religioso e à autoridade eclesiástica" (Ferreira, 2001, p. 59).

"A laicidade, o laicismo e outros termos afins sempre tiveram um significado de luta, de oposição ao eclesial e ao religioso" assevera Ranquetat Jr. (2008, p. 72) ratificando a posição adotada por Catroga. Por vezes, pareceu que a discussão do laicismo se reduzia a um debate localizado entre clericalismo e anticlericalismo. Abaigar (2004) aponta que o laicismo pode ser entendido como uma perversão agressiva da laicidade, do mesmo modo Ranquetat Jr. (2008, p. 77) afirma "o laicismo é uma forma agressiva, combativa de laicidade que procura eliminar, extirpar a religião da vida social. O laicismo se mostrou na história política de diversos países ocidentais como fortemente anticlerical e antirreligioso".

Abaigar (2004, pp. 31-32) define assim o laicismo:

> Movimiento ideológico partidario de alcanzar la laicidad (ideal de emancipación de la esfera pública con respecto a cualquier poder religioso o, en un sentido más amplio, de toda tutela del Estado que, siendo democrático, ha de ser de todos y no sólo de algunos). No propugna por principio un rechazo de la religión, pero defiende la autonomía y la independencia de las instituciones políticas respecto de cualquier otra estructura, rechazando la sumisión directa o indirecta de lo político a lo religioso. Tampoco propone una ética personal completa, ni aporta respuestas morales particulares sobre cuestiones específicas como el aborto, la eutanasia... Propone la necesidad de un marco de autonomía individual, en el que la conciencia individual de la persona pueda optar libremente, y con el mayor conocimiento de causa posible, sobre diferentes alternativas morales o espirituales que se le presenten. Al ser un movimiento, una corriente de pensamiento, a lo largo de la historia, en confrontación con otras ideologías y realidades sociales muy diversas, se conforman distintos laicismos (liberal o burgués, social, antirreligioso, anticlerical, neoanticlerical de derechas y de izquierdas, laicismo excluyente, laicismo inclusivo).

E, acrescenta a sua proposta de pensar o laicismo uma tipificação em duas partes: 1) o laicismo excludente: "aquel que concibe lo público como un ámbito del que queda excluida toda manifestación religiosa, incluso la presencia de los símbolos religiosos" e 2) o laicismo inclusivo: "aquel que interpreta lo público como el ámbito que está abierto a todas las manifestaciones de cualesquiera formas de pensar y sentir, con el único límite de la paz pública" (Abaigar, 2004, p. 32).

O laicismo, enquanto projeto, objetivou uma separação educacional entre Igreja e Estado, já que no âmbito da escola que

valores e ideias são interiorizados. A principal crítica da hierarquia católica a esse modelo circunscrevia os elementos cristãos presentes na vida social; assim, questionava o pensamento laico de que a fé no espaço público era manutenção do poder institucional da Igreja, mas permitia que elementos (como a imagem do crucifixo) permanecessem em locais vinculados ao Estado (Ranquetat JR., 2008).

A conotação negativa assumida pelo laicismo nas tensões com a Igreja Católica parece ficar evidente na definição de Fontes (2013) de um laicismo enquanto "projecto político-ideológico de combate e exclusão da religião da vida social" (Fontes, 2013, p. 233). Parece haver um consenso de que o laicismo é uma das formas mais radicais da laicidade (Ferreira, 2001, p. 65). A esse respeito Ferreira (2004) conclui que:

> o laicismo-como atitude ideológica e voluntarismo prático-é a utilização da laicidade como instrumento de inibição ou de redução da expressão do religioso nas sociedades, utilizando, inclusive, o Estado para determinar aquela dimensão que se considera ou se remete para a esfera do privado, sendo indiscutível que existe um afrontamento entre os desígnios das religiões e do laicismo. O laicismo-tão plural quanto o fenómeno religioso-chega a preconizar a substituição do religioso por uma ética contratual, pretendendo limitar e determinar toda a influência institucional do religioso na esfera pública, pela afirmação da autoridade do Estado referida a uma neutralidade que em si mesmo se apresenta como conferindo sentido ao conjunto da vida colectiva. Normalmente, nesta disputa entre laicismo e religião encontram-se subjacentes diversos paradigmas antropológicos (p. 323).

O contexto da modernidade determinou uma mudança na lógica das relações entre Igreja e Estado. Não se tratava apenas de uma questão de bens ou de fim de regalias, mas sim de "uma nova forma de estar e pensar o mundo: a fé pela razão e a religião pela ciência eram expressões máximas dessa mudança" (Moniz, 2012, p. 5).

Ferreira (2004) supõe que as tensões da relação entre a Igreja Católica e o Estado no ocidente estão ligadas ao processo de "fragmentação" do cristianismo ocorrido a partir do século XVI. A pluralidade religiosa e confessional integrada com os princípios da modernidade fez emergir disputas entre a política, a sociedade e a religião, introduzindo concorrências de espaços e fronteiras entre temporal e espiritual, religioso e não-religioso, público e privado.

Historicamente, o laicismo é delineado nesse contexto como o meio de transformação da realidade e de instauração de uma nova ordem que romperia com a ordem de subordinação ao religioso e à autoridade eclesiástica. E, a laicidade "evocada sobretudo para

significar a distinção de planos entre o religioso e o político, para sublinhar uma situação de separação Igreja-Estado, entendida como expressão da própria liberdade dos indivíduos e do Estado" (Ferreira, 2001, p. 59). O processo de laicização é desencadeado, portanto, pela possibilidade de estabelecimento de múltiplas instâncias de formulação do sentido de viver fora do clericalismo (Ferreira, 2004).

Na onda dos efeitos políticos da contestação anticlerical, a Igreja tanto criticou os princípios que sustentavam o laicismo quanto empreendeu formas de conciliação e/ou reação à redução do seu espaço de influência e de significado. Por vezes, pareceu existir um "combate religioso" caracterizado por um "embate concorrencial entre a instituição religiosa e as forças socioculturais e políticas críticas dessa mesma instituição, marcadas por procedimentos de forte anticlericalismo" (Ferreira, 2004, p. 320).

O Concílio Vaticano I, com suas constituições dogmáticas, sublinha algumas das discussões presentes na Igreja e na sociedade do século XIX, como a natureza da autoridade papal e as relações entre fé e razão.

O laicismo e as configurações do Concílio Vaticano I

O Concílio Vaticano I foi convocado pela bula *Aeterni Patris* de 29 de junho de 1868 com o objetivo de ser "o incremento da fé e da religião católica e para a extirpação dos erros crassos, para a reforma do clero e do povo cristão", de acordo com o decreto de abertura de 8 de dezembro de 1869, quando foi celebrada a solene sessão de abertura. De acordo com Urbano Zilles (1970), Pio IX pretendia sanar todos os males da sociedade moderna salientando a autoridade da Igreja.

Barbosa (1989) acentua que:

> (...) seria ingénuo pensar que Pio IX tivesse convocado o concílio com o único intuito de defender o seu poder político. De facto, na intenção de Pio IX, o Vaticano I devia ser uma tomada de posição da Igreja contra o laicismo e o naturalismo (p. 11).

Segundo Hubert Jedin (1961), "as ondas da revolução francesa e as secularizações que a seguiram passaram como um temporal através do edifício da Igreja Católica, aparentemente envelhecido. Derrubaram o que ligava a Igreja ao Estado e à sociedade da época absolutista" (p. 143). "As ideias de que o Estado deve apenas respeitar fins terrenos e de que deve haver uma efetiva desinstitucionalização da religião começam a assumir contornos mais precisos e rigorosos" (Moniz, 2012, p. 5). A Igreja demorou, mas percebeu "o ritmo da nova

época, a época das técnicas e das massas, não sem resistência e repercussões, mas chegou a percebe-la" (Jedin, 1961, p. 144).

O mundo estava em crise, para Pio IX, porque não se orienta pelos princípios do direito e da autoridade. Ele diz que Deus, fundamento de todo poder, fora excluído da sociedade. Ainda afirma que a restauração da paz, da justa liberdade da ordem e da concórdia só se daria com o reconhecimento de Cristo por toda sociedade. O laicismo, denominado como a peste do nosso tempo, seria combatido pelo culto de Cristo-Rei. O laicismo baniu a igreja da organização social, alimentou ambições desenfreadas, destruiu a paz entre os povos e enfraqueceu a família (Dias, 1996, p. 47).

A questão do laicismo se tornou tão complexa para a auto compreensão da Igreja e seu posicionamento diante da modernidade que Paredes (1998), em seu Dicionário de Papas y Concílios, assim define o laicismo:

> (...) doctrina que sostiene la absoluta independencia de la sociedad y del Estado de la Iglesia o de cualquier instancia religiosa, y que en ocasiones conlleva una actitud de rechazo y de desprecio por los valores religiosos. Es distinto de la "laicidad" propia del cristiano seglar (Paredes, 1998, p. 652).

Parece que, de fato, grande parte da conotação negativa assumida pelo termo "laicismo" se deu no embate ideológico com a Igreja, chegando-se a essa distinção radical entre laicismo e laicidade.

O Concílio Vaticano I preparou um esquema sobre a igreja e tratou da jurisdição e da infalibilidade papais, ao mesmo tempo, em que era concebido um Código de Direito Canônico, em consonância com a problemática acerca da natureza da autoridade papal e da relação Igreja/Estado. Apesar das discussões sobre a infalibilidade papal, ocorreu uma dinâmica de despolitização do concílio ao não fazer referência a políticas contingentes.

Não se pode negligenciar, contudo, a existência de dois movimentos presentes na Igreja desde o primeiro terço do século XIX e que dividiam a hierarquia católica: de um lado os defensores de uma adaptação (ainda que parcial ou que acarretasse a perda de elementos católicos) da Igreja à modernidade e seus princípios e, por outro lado, os defensores irrestritos da afirmação de uma identidade cristão (católica) marcada pela tradição (Congar, 1990). Ambos os discursos estavam presentes nas discussões do Concílio Vaticano I, tanto que a constituição dogmática *Dei Filius* trata das relações entre fé e razão, de modo a serem complementares enquanto a constituição *Pastor Aeternus* evidencia o esforço de reafirmar a autoridade da Igreja (e do

Papa) enfatizando a continuidade da tradição pelo princípio da sucessão apostólica.

Certamente, a presença dos dois movimentos no concílio não anula o fato de que o inconformismo com o enfraquecimento da hegemonia católica fosse mais representativo da hierarquia da Igreja nesse contexto. Percebia-se que a religião (e não apenas católica) perdia seu "papel tradicional de legitimador social e o económico passa a ocupar o lugar central" (Moniz, 2012, p. 5).

O Concílio Vaticano I procurou fornecer a catolicidade explicações e fundamentos para os novos tempos, contestando ou reorientando as novas perspectivas. Desse esforço, emergiram duas constituições dogmáticas que fornecem elementos importantes para pensar a interseção Igreja e laicismo - o primeiro deles presente na nova forma da Igreja se relacionar com o Estado - e as bases de uma nova eclesiologia em que a Igreja se posiciona frente as realidades terrestres-articulando fé e razão.

A proclamação da infalibilidade papal é significativa nesse processo e está inserido nas interseções políticas do Vaticano I, ainda que se tenha tentado afastá-las das discussões conciliares. As discussões sobre fé e razão também tem lugar no entendimento da Igreja diante dos desafios da modernidade. Certamente, são as definições das constituições dogmáticas do Vaticano I em conjunto com as encíclicas do período que consolidam o projeto de grande parte da hierarquia católica de atribuir ao laicismo uma perspectiva pessimista.

Referências

Abaigar, V. (2004). Laicismo y laicidade. Universidade de Paris, Bilbao.

Asad, T. (2003). Introduction: Thinking about Secularism. In: ASAD, Talal. Formationsof the secular: Christianity, Islam, Modernity (pp. 1-17). California: Stanford University Press.

Barbosa, D. S. (1989). O Concílio Vaticano I e o Governo Português (1869-1870). Lusitania Sacra, 11-40.

Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: a global comparative perspective. The Hedgehog Review, 8, 7-22.

Cavalcante, B. (1990). A Revolução Francesa e a modernidade. São Paulo: Contexto.

Congar, Y. (1990). Diálogos de Outono. São Paulo: Edições Loyola.

Dias, R. (1996). Imagens da Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922- 1933). São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
Dullo, E. (2012). Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? Artigo bibliográfico. Mana, 18(2), 379-391.
Ferreira, A. M. (2001). Laicidade. In: AZEVEDO, C. M. Dicionário de História religiosa de Portugal (J-P). Rio de Mouro: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 58-65.
Ferreira, A. M. (2004). Laicismo ideológico e laicidade: Entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária. Theologica, 39(2), 313-330.
Fontes, P. F. O. (2013). Educação, religião e laicidade em Portugal na época contemporânea: o debate acerca da "educação religiosa" na escola pública. In: Pintassilgo, J. Laicidade, Religiões e Educação na Europa do Sul no Século XX. Universidade de Lisboa, 223-254.
Giumbelli, E. (2011). A noção de crença e suas implicações para a modernidade. Horizontes antropológicos, 17(35), 327-356.
Giumbelli, E. (2013). "Para estudar a laicidade, procure o religioso". In: BÉLIVEAU, V. G. & GIUMBELLI, E. Religión, Cultura e política en las Sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Biblos, 43-68.
Jedin, H. (1961). Concílios Ecumênicos. São Paulo: Editora Herder.
Mariano, R. (2011). Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, 11(2), 238-258.
Moniz, J. B. (2012). Secularização: Inícios, meios e paradoxos modernos. Observatório político (workin paper).
Montero, P. (2013). Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. Cultura y religión, 7(2), 13-31.
Parades, J. (1998) Los papas de la edad contemporânea. PAREDES, J.; Barrio, M.; Ramos-Lissón, D.; Suárez, L. Diccionario de los papas y concílios (vol III). Barcelona: Ariel.
Ranquetat Jr, C. A. (2008) Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Revista Sociais e Humanas, 21(1), 67-75.
Ranquetat Jr., C. A. (2012). Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos (Tese de doutorado). UFRGS, Porto Alegre.
Zilles, U. (1970). O Concilio Vaticano I: A Igreja e o Primado do Papa. Perspectiva Teológica, FAJE, 2(3), 151-168.

Ensino Confessional: Um modelo no cenário brasileiro para ser conhecido e revisado

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira[116]

Este artigo é o resultado da pesquisa do Programa Concepções e Recursos do Ensino Religioso no Projeto Concepções e Produção Científica do Ensino Religioso e, tem o objetivo de analisar o contínuo processo de construção da identidade do Ensino Religioso, como componente curricular, no cenário da educação brasileira. Esta é uma pesquisa qualitativa, descritiva e documental (Gil, 2002), compreendendo que, documento é qualquer suporte que contenha informação registrada, formando uma unidade, que possa servir para consulta, estudo ou prova. Incluem-se, nesse universo, os impressos, os manuscritos, os registros audiovisuais e os sonoros, as imagens, entre outros (Apolinário, 2009, p. 67).

A partir de legislações e documentos da História da Educação, buscou-se reorganizar o percurso estabelecido para identificar o primeiro modelo de Ensino Religioso, utilizado no Estado Brasileiro. Identificado o Confessional, como aquele realizado a partir de uma mesma confissão religiosa e, que, transmite o que é próprio desta tradição religiosa (visão de mundo, formulações de fé, ética, costumes, práticas rituais etc.).

Este modelo, tem como objetivo, formar na fé de uma determinada religião ou filosofia de vida com a linguagem que lhes é própria. A responsabilidade administrativa é da autoridade confessional, portanto, o Ensino Religioso Confessional proporciona uma interpretação última e global da existência e, apresenta, um caminho a ser vivenciado por uma tradição religiosa.

Portanto, as aulas de Religião visam, sobretudo, o aspecto informativo da doutrina de uma religião de forma sistemática e, são avaliadas, por meio de provas e exames, buscando a fixação do conteúdo. Quer garantir a estrutura de cristandade, no caso desta religião, um desejo herdado do período colonial.

Este estudo, tem marcos temporais, no período inicial da Lei de 15 de outubro de 1827 e, orientou as escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares, mais populosas do Império Brasileiro, até o Decreto nº 07.107 de 11 de fevereiro de 2010, onde foi promulgado o Acordo entre o Governo da República Federativa do

116 Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER) Curitiba – Brasil.

Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008.

Isso equivale a 187 anos de uma história da disciplinarização do Ensino Religioso. Ou seja, retomar a compreensão do termo disciplina que, o historiador da educação André Chervel (1990), da forma como esta expressão passou a ser empregada nas primeiras décadas do século XX, com o sentido dissociado do verbo disciplinar, talvez não intencionalmente antes assim compreendido, usado como sinônimo de vigilância e repressão das condutas.

Disciplina de caráter confessional

Compreendendo que, esta proposta confessional, está objetivamente vinculada a uma tradição religiosa, reconhecida oficialmente pelo Estado, a expressão desta postura religiosa se exterioriza, por meio da definição dos programas da disciplina, dos subsídios didáticos e na formação dos professores. Historicamente, este modelo nasceu como uma Catequese na escola (Schulkatechese), por parte das Igrejas na Alemanha, na Áustria e na Holanda; que não possuíam uma organização catequética paroquial, pois, esta era totalmente realizada nas escolas. Entretanto, à medida que foi sendo estabelecida uma distinção entre catequese e o Ensino Religioso, percebeu-se a necessidade de redimensionar a escolarização da disciplina e, acentuação e conscientização da comunidade, no que se refere à catequese (Prenna, 1997, p. 27-29).

Sendo que, historicamente, está proposto como disciplina, o Ensino Religioso foi reorganizado no cenário europeu, ao longo do século XVIII, com a oficialização do Catecismo de Sagan, para todo o Império, pela Comissão de Instrução para as escolas inferiores do Império Austro-Húngaro (Matos, 1996, p. 46-47). Com o ensino da doutrina católica, nas instituições públicas, deste Império, se trata de disciplina criada e introduzida na modalidade confessional, sendo este, o primeiro perfil de disciplina no Ocidente e, posteriormente, ampliado para outros territórios.

Porém, no cenário brasileiro, as discussões sobre a presença ou não, do Ensino Religioso, ocorre com destaque em um contexto de mudanças, nas diversas dimensões da sociedade sobre a escola pública da República, em uma perspectiva liberal. Consequentemente, acertou-se que, a frequência a estas aulas, seria opcional para o aluno, contrapondo a toda a articulação eclesiástica, mesmo com um modelo estritamente confessional.

Contra essa laicização da escola oficial, levantaram-se vozes do catolicismo brasileiro, sob a alegação de se tratar de uma injusta imposição à maioria católica da população brasileira. Ao longo dos anos, desde o início da República no Brasil, desenvolver-se-á, uma intensa campanha para reduzir os efeitos práticos desse dispositivo constitucional, assim como, o tema do Ensino Religioso e da escola confessional, tornando-se uma questão central para a Igreja da época.

A discussão, na organização escolar, não era apenas quanto ao modelo do Ensino Religioso, mas também da concepção de educação como um todo, revelando uma oscilação entre a influência humanista clássica e a realista ou científica.

Ao longo da República, a Igreja colocou-se diante do Estado, opondo-se às reformas no campo da educação, consideradas um processo de laicização. Para tal, campanhas junto a empresários e ao povo, eram realizadas como forma de pressão política a todas estas propostas que, em geral, contrariavam seus interesses.

A República trouxe a esperança de, que, finalmente conseguiria organizar no Brasil uma rede pública de "ensino para todos". Mas, somente com a "Revolução de Trinta" e, a radicalização das discussões políticas, conseguiu-se responsabilizar o Estado, por meio da Constituição de 1934, pelo estabelecimento de um Plano Nacional de Educação e a expansão da rede de ensino (Lustosa, 1991, p. 20-37).

O governo, neste momento, percebeu na Igreja, uma força social indispensável ao processo político. Afinal, esta possuía uma linha de atuação de interesse da classe dominante. Além disso, a indefinição ideológica do movimento vitorioso e a instabilidade política do regime, representaram o grande momento para a Igreja voltar ao proscênio político e exercer influências em vista de seus interesses.

O período que vai de 1910 a 1930, foram marcados por um grande esforço da Igreja Católica, como instituição para aproximar-se do governo, apesar de alguns resquícios oposicionistas como os da Maçonaria. Outra iniciativa, foi à tentativa de organizar partidos católicos, como a Liga Eleitoral Católica (LEC), no sentido de orientar os fiéis na escolha dos candidatos e no controle dos políticos.

O futuro da própria Igreja, única instituição, já então organizada em todo o país, dependeria de suas novas iniciativas. Além, das já acima mencionadas, uma foi significativa: a mudança na linguagem do episcopado e de seus gestos concretos como o de

mobilização de massas, tal qual, por exemplo, o Congresso Eucarístico Nacional do Rio de Janeiro, por ocasião do Centenário da Independência do Brasil (1922).

Toda esta postura, era respaldada pelo Presidente Getúlio Vargas, em vista de um possível apoio da Igreja; o que seria, preciosa vantagem para poder governar este imenso país, em troca de ocorrer o quase reconhecimento oficial da Igreja Católica como mentora educacional para o Ensino Religioso nas escolas, pelo Estado.

Entretanto, era necessário, oficializar todo este novo movimento. Este fato, verificou-se na Constituição de 1934, para a qual a Igreja mobilizou toda a sua estrutura, em prol de seu objetivo, mesmo, por que, o presidente já havia acenado com a sua proposta, por meio do Decreto de 30 abril de 1931, sobre o Ensino Religioso nos diversos segmentos escolares.

Houve uma reação, por parte de profissionais envolvidos com a defesa de uma escola pública laica e, com a proposta de reestruturar a Educação de forma a ser modernizada e adaptar-se ao processo industrial do país, deveria caracterizar-se por ser uma escola: obrigatória, gratuita, laica e com a coeducação (a escola como centro de vivência comunitária não pode colocar o ser humano em regime de separação).

Enquanto, as lideranças da Igreja Católica, apoiavam a manutenção da situação, visando à implementação da educação, segundo o pensamento da Igreja, esta intenção veio a ser reforçada pela Encíclica "Divini Illius Magistri", de Pio XI, divulgada em 1929, que considerava a escola como instituição subsidiária e complementar da família e da Igreja. A Constituição de 16 de julho de 1934, tornara obrigatória a inclusão do Ensino Religioso no horário escolar, mantendo facultativa a frequência.

Os debates, para alcançar as "emendas religiosas", foram acirrados e, muito emotivos, ora traduzindo eruditismo, ora interpretações sobre História Geral, Filosofia e Sociologia, traduzindo muitos preconceitos e provocando, ora aplausos, ora manifestações de raiva e enfado. Temas, como o Ensino Religioso e o papel do Estado na fixação do "Plano Nacional de Educação", foram os mais discutidos, tal qual, como a questão da gratuidade e a "colaboração recíproca" entre Igreja e Estado e, a livre iniciativa, nas escolas particulares.

Os argumentos propostos pelos constituintes, a favor das "emendas religiosas" e, em especial, a favor do Ensino Religioso, era segundo estes, que a religião impede a "animalização do homem", por isso mesmo, segundo estas lideranças, os "países adiantados", assumiram esta disciplina, para favorecer o desenvolvimento da nação, já que, em geral, os católicos seriam a maioria. Era inadmissível, que uma chamada minoria obrigasse a uma situação "irreligiosa"; ações como, a obediência ao Papa, seriam responsáveis pela paz social entre os povos.

Por sua vez, os que apoiavam a laicidade da educação, sustentavam que o financiamento da religião pelo Estado, era uma postura antidemocrática, esta seria uma tarefa da família e do "templo", não da República. Não se tratava de um problema de maioria ou minoria, mas de avanço histórico e de um comprometimento à soberania da nação, sem mencionar que a prática católica, especialmente no interior brasileiro, era confundida com "fetichismo", favorecendo um proselitismo, desafiando o crescimento brasileiro.

O país, ainda com uma realidade rural, era profundamente dependente da agropecuária e, aqueles que buscavam uma formação intelectual, ainda o faziam no exterior. Os intelectuais, entendiam o Ensino Religioso, como um espaço de manutenção de uma política de dominação da religião sobre as transformações do desenvolvimento, nas diversas áreas do conhecimento (Beozzo, 1989, p. 156-158).

Implantação do modelo confessional no Brasil Republicano

A introdução do Ensino Religioso nas escolas brasileiras, a partir de 1931, foi justificada pelo Ministro da Educação, Francisco Campos, com argumentos de caráter filosófico e pedagógico, todavia, existia uma significação política evidente: tratava-se de obter o apoio da Igreja ao novo governo, oriundo da Revolução de 1930. Com isso, a dimensão política não esgotou todo o significado nesse ato. Além dela, o decreto de introdução do Ensino Religioso, nas escolas, teve igualmente, uma dimensão ideológica ao identificar "formação moral" com a educação religiosa e, transferir, desta forma, para a Igreja, a responsabilidade da formação moral do cidadão; o governo, não apenas respondeu às exigências dos educadores católicos, que reclamavam para a Igreja essa tarefa, mas também mostrou-se fiel à sua concepção autoritária, pelo estabelecimento de mecanismos para reforçar a disciplina e a autoridade.

A Constituição Federal de 1934 e, as Estaduais, duraram pouco. O país conheceu logo, em seguida, duros tempos de ditadura. Nesse sentido, a Constituição outorgada (10 outubro 1937) retoma, como lícita, a possibilidade de uma educação religiosa nas escolas oficias. Não significou, contudo, o seu estabelecimento como disciplina obrigatória dos horários nas escolas.

O governo, conservador da época, mediante a Constituição outorgada (1937), não apenas separou o ensino secundário para as elites e o profissionalizante para as classes populares, do mesmo modo que, expandiu a rede oficial, com base no clientelismo político. Os movimentos populares, trocavam a escola reivindicada, pelo apoio eleitoral sugerido por representantes partidários.

O "ensino para todos", transformou-se, num meio capaz de ampliar as bases eleitorais das elites regionais e, de, preparar a mão-de-obra necessária ao desenvolvimento do capitalismo no Brasil.

Os programas para o Ensino Religioso, no curso secundário, foram elaborados ainda em 1942 e, encaminhados ao Ministro da Educação, pelo Arcebispo do Rio de Janeiro, D. Jaime de Barros Câmara, a fim de, serem orientados segundo a visão eclesiástica. Procurando seguir as normas estabelecidas pelo Ministério, o documento apresenta, junto com os programas, as instruções metodológicas para sua execução. Neste contexto, explicita-se que, a finalidade do curso de religião é o de formar cristãos. Entre os conteúdos propostos estão: as principais verdades da fé, a moral cristã, o culto e os sacramentos. Ao final do curso ginasial, a Igreja Católica seria apresentada aos alunos como a grande vencedora de todos os obstáculos, erguidos contra ela, no correr dos tempos (Alves & Junqueira, 2002, 38-43).

Em 1945, foi encerrado o governo totalitário de Getúlio Vargas, "Estado Novo" e, no cenário internacional, a "Segunda Grande Guerra" termina. Neste cenário, inicia-se um período de política liberal. São convocadas as eleições e uma constituinte. A Igreja atenta às mudanças, por meio da Ação Católica (AC), que se encontra com grande vitalidade, busca defender os chamados interesses católicos nesta nova legislação.

Promulgada a quinta Constituição Brasileira (18 setembro 1946), restabeleceu-se, o regime democrático do país: Terceira República (1946-1964), sendo que o capítulo referente à educação reintroduziu alguns princípios supressos na "Carta Ditatorial" de 1937.

Entre esses princípios, figurados na Constituição de 1934, constava o direito de educação para todos, sendo o primário obrigatório e, mais, a assistência aos estudantes e a gratuidade do ensino oficial para todos, do nível primário e, aos níveis ulteriores, para tantos quantos, provassem falta ou insuficiência de meios.

Como consequência, da Constituição da "Terceira República", estabeleceu-se a primeira lei de orientação geral da educação brasileira. Foram quinze anos de trabalhos, com amplas discussões, inclusive, o Ensino Religioso.

A Lei de Diretrizes de 1961 (Lei n. 4.024), homologou o modelo mais antigo e utilizado do Ensino Religioso, em todo o território nacional; o Ensino Religioso Confessional.

Compreendendo, suas bases, na etimologia do verbo "Religio", como "Reeligere" de reescolher, implicando a necessidade de alimentar uma "relação" íntima da criatura com o Criador, promovendo opção ou reopção, dentro de uma confissão religiosa, defende-se a catequese como uma explicitação doutrinal desta ou daquela tradição religiosa. O conhecimento será percebido, em um enfoque teológico, mormente, por este ser revelado, justificando a adesão à uma tradição religiosa. É próprio destas instituições, promoverem a dogmatização dos conhecimentos, tanto os revelados, como os humanos; enquanto, para os crentes, é uma necessidade de segurança. Nesse contexto, não se pode furtar, em mencionar, a estrutura organizacional nesse processo, a qual transforma-se num ente absoluto, por meio dos rituais de que a instituição se apropria e, são decorrentes de uma conjuntura social e cultural, adquirindo um caráter universal e absoluto.

A nomenclatura da disciplina é uma variante de "aula de religião", pois à medida em que a própria catequese, deixa de ser aula de catecismo, os efeitos da evolução da catequética são sentidos, sobremaneira, no espaço escolar, indicando novo perfil para todo o trabalho sobre a religião (Figueiredo, 1995: 61-64).

O professor é um missionário, responsável por fazer novos fiéis, sendo a escola, considerada um dos espaços privilegiados, visto que, as novas gerações, obrigatoriamente, estariam concentradas. Hoje, ainda temos ressonância disso, quando pais e educadores afirmam que a presença da religião na educação serve como controle moral, ajuda a criança e ao adolescente a aprenderem os limites e não permite a violência Martins, 1962: 109).

O programa curricular está relacionado, em geral, ao temário de um catecismo: os sacramentos, os elementos fundantes da fé, e a "história sagrada". Diante destes elementos, é notório que o objetivo é consequência da compreensão e da intenção da disciplina. Considerava-se, que o ponto central da educação religiosa, seria levar o educando a se encontrar diretamente com Deus, "Nosso Senhor", assumindo uma mentalidade diversa da dos "pagãos", conduzindo-o à uma postura submissa de atitude de criatura, ou melhor, ainda, de filho para Pai. Isto, se faz, levando o educando a conhecer, a amar, a sentir e a agir em função de Deus. Para tal, seria importante realizar um processo de aperfeiçoamento das capacidades pessoais, em função de "Deus Nosso Senhor", tendo como agente principal o próprio educando, pois é ele, a razão de ser da mesma catequese, tudo o mais, como: o programa, o horário, o método, o local e o material catequético, torna-se secundário.

Um dos campos mais vastos, com certeza, é a metodologia, as propostas relacionadas, que foram vivenciadas no país em momentos variados, alguns até simultaneamente. O fato é, que, com o intervento da pedagogia na área catequética, os métodos foram largamente influenciados.

Entre as propostas utilizadas com frequência, está a expositiva, em que o professor, de forma verbal, expõe para o aluno as ideias a serem fixadas, recorrendo às atividades de memorização, aos conteúdos acumulados culturalmente pela tradição ou revelados e considerados como verdades absolutas que devem orientar o comportamento das pessoas. Nesse processo, predomina a autoridade do professor, enquanto o aluno é reduzido a um mero agente passivo.

Portanto, os conteúdos necessariamente, não precisam estar relacionados ao cotidiano do estudante, apenas este, deve ser capaz de garantir a devolução das informações quando solicitado. Progressivamente, no caso específico da tradição Católica Apostólica Romana, foi transferida das paróquias para as escolas, a tarefa de iniciação dos conceitos religiosos; consequentemente, houve uma proliferação dos chamados "católicos sociais" que, recebendo uma catequese instrucional na escola, em tese, estão autorizados a participarem dos ritos da tradição.

Lentamente, a renovação catequética europeia influenciou uma nova concepção da catequese brasileira, naturalmente o Ensino Religioso. Desta forma, foram elaborados manuais ou livros didáticos, que acompanharam esta alteração da visão de educação religiosa,

tanto nas paróquias, como nas escolas (Alves & Junqueira, 2002: 41-43).

Cabe ressaltar que, vários subsídios foram divulgados na mesma época, em vista de subsidiar os professores de Ensino Religioso, mas sempre com as características catequéticas. Destacaram-se, os livros da Irmã Sílvia Villac e equipe do ISPAC/RJ, "Catequese e Evangelização", uma série iniciada em 1968; planos para a catequese de adolescentes. Do mesmo modo, aconteceu com a "Coleção do Secretariado Regional da CNBB/SUL III" para professores e alunos, em formato de fichas; e os "Textos do CEPAC (Centro de Pastoral Catequética) ", da Diocese de Nova Iguaçu-Rio de Janeiro.

Uma coleção que marcou a história do Ensino Religioso, pela sua mudança de referencial, foi a "Crescer e Viver", do Ir. Antônio Cechin-FMS, textos também em fichas. A proposta foi articulada, a partir da experiência metodológica de Paulo Freire, ou seja, o educar provoca o educando a ser um agente de transformação. No campo religioso, utilizou-se a história do povo de Deus e da América Latina, propondo uma relação dialética, em que o sujeito pudesse compreender esta presença de Deus e do homem, transformando a sociedade. Em consequência, do momento político, em que o país viveu, esta proposta metodológica foi encarada como uma ação comunista; os livros foram recolhidos, o autor, preso e torturado (Cechin, 1969: 219-243).

Modelo Confessional segundo a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional

O texto da nova legislação de ensino, resultou da discussão sobre a relação entre Igreja e Estado, fundamentado na postura dos republicanos, em garantir a separação entre os dois, onde o lema articulado era "uma Igreja livre em um Estado livre", para que não houvesse uma ingerência de instituições religiosas no espaço público, mantendo este referencial como divisor de proposições.

Insistentemente, se recordava que a religião é tarefa dos templos, das famílias e não da escola. Portanto, a formação de fiéis é competência das comunidades religiosas e não do Estado, notadamente, em respeito à diversidade das tradições. Apesar da, aparente homogeneidade cultural e religiosa, nos debates políticos, insistia-se na presença de uma gama de grupos religiosos e, da conquista de uma tolerância pacífica entre os grupos neste país.

Assim, exigir que, em período escolar, fossem mantidas aulas de religião, seria como interferir na liberdade religiosa, garantida constitucionalmente.

O fato de o Brasil já reconhecer a existência de diversas tradições religiosas em seu território, tornaria inviável a aplicação da legislação, e a sua implantação implicaria numa coação aos membros destes outros grupos, contrariando a tradição de tolerância religiosa, historicamente comprovado, ao longo das duas legislações constitucionais válidas no tempo da "Terceira República (1946) " e do "Regime Militar (1967) ". É notório, que estas explicitam a separação entre Estado e Igrejas, mas validam a possibilidade de liberdade de ideias e religiosidades, mesmo que, no operacional, sofram restrições, de tal forma que, cada cidadão possa optar por sua tradição religiosa.

Portanto, desde a discussão da Constituição, na qual a LDB (Lei n. 4.024/61) está sustentada, a polêmica do Ensino Religioso é presente sob os mesmos pontos de questionamento. Na Comissão de Educação da Constituinte que antecede a promulgação da lei, políticos, como Milton Caires de Brito (PCB-SP), afirmaram que, esta disciplina, é um constrangimento no cotidiano escolar, tal qual, Aliomar Baleiro (BA).

Percebendo, a questão da pressão mantida pelos partidários da LEC, eles propuseram que, a disciplina fosse ministrada fora dos horários normais de aula, sem ônus para os cofres públicos. Tal solução foi para amenizar as consequências no sistema educacional. Algo interessante é que, os que apoiavam a manutenção da disciplina como Ataliba Nogueira, Adroaldo Mesquita da Costa e Monsenhor Arruda Câmara, Ferreira de Sousa, não contestam o conteúdo dos opositores, apenas afirmam que o Ensino Religioso sempre foi ministrado gratuitamente e, seria interessante, assim permanecer (Lima, 1995: 176-179).

Existe um aspecto, que interfere em todo este processo, que é o caráter moral e religioso presente na sociedade, também nos que legislam, como um substrato necessário, para sustentar o *ethos* da nação. Temos ainda, uma fase de aparente cristandade, construída ao longo da história do país.

O Projeto de Lei Diretrizes e Base de iniciativa do Ministro Clemente Mariani (1946), encaminhado ao Congresso Nacional, repetia, a propósito do Ensino Religioso, exatamente os mesmos termos da Constituição Federal, pois já que a segunda legislação não poderia reduzir a "Carta Magna".

A disciplina assumia uma característica de "corpo estranho" no currículo, não apenas, por ser facultativa, mas o próprio registro dos docentes competia a autoridade religiosa e, não ao sistema de educação, do mesmo modo que a divisão das turmas, segundo o credo, o que se tornou outro desafio operacional para o sistema escolar.

Consequentemente, nesta perspectiva da confessionalidade, à medida em que se iniciam as organizações de estruturas de articulação, para orientar o Ensino Religioso nos Estados, estas estão, na realidade, relacionadas e dependentes das Igrejas e, portanto, o que temos é uma catequese na escola ou catequese escolar.

A partir desta compreensão do Ensino Religioso, os Estados da Federação, por intermédio de suas Constituições Estaduais e a legislação para Educação, assumiram a mesma proposição para a disciplina, como característica, a não existência de um programa específico, e os professores o faziam por doação, pois, em geral, não eram remunerados por este trabalho; uma exceção foi o Estado de Minas Gerais.

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, desde sua origem, preocupou-se com o Ensino Religioso e, inicialmente o considerava idêntico à catequese, para tal, foi organizado o Secretariado da Doutrina Cristã (1952). Posteriormente, em 1958, denominou-o de Secretariado Nacional de Ensino da Religião (SNER), na realidade, uma estrutura herdada da Ação Católica. Este Secretariado existia desde 1946.

O Secretariado Nacional de Ensino da Religião contava com o apoio das escolas e, com o da Associação de Educação Católica (1945). A este secretariado cabiam as seguintes funções: campanhas eficientes que visassem à catequese, como base de todo apostolado, de sobre maneira, no que se referia à grande ignorância religiosa em que o país se encontrava. Por isso, ocorreram esforços conjugados, no aprimoramento da catequese, para que, houvesse claro conhecimento dos objetivos da formação religiosa, do catecúmeno e dos métodos catequéticos, inclusive sobre o material a ser utilizado; e, para isso, seria estabelecido um texto único de religião, que fosse prudente e seguro, além da manutenção e aprimoramento da Revista Catequética.

Ao longo da década de cinquenta, o SNER movimentou diversos micro encontros, congressos nacionais e estaduais de Ensino Religioso, que incluíam, tanto o debate sobre o trabalho realizado nas

escolas, como nas paróquias. Ressalta-se o "I Congresso Nacional de Ensino da Religião", realizado no Rio de Janeiro, de 17 a 23 janeiro de 1950, que promoveu um extenso percurso para o repensar a disciplina.

Entre os que ensaiaram, as primeiras experiências para diferenciar o trabalho da paróquia com o da escola, foi o Pe. Álvaro Negromonte, autor da primeira coleção de manuais usados nos ginásios da época. Nesta mesma, perspectiva de inovação, da pedagogia religiosa, estavam presentes nos livros de Meyer e traduções de manuais elaborados na Europa, especialmente na Bélgica, os quais de 1938 a 1964 lideraram todo este movimento nacional (Alves & Junqueira, 2002: 44-49).

Ocorreram, ainda, os encontros para os Diretores Diocesanos das Circunscrições Eclesiásticas do Sul (Rio de Janeiro, 14 a 16 abril 1953) e para as do Norte e Nordeste (Belém, 12 a 14 agosto 1953), um dos temas de pauta, era o texto único de catequese.

A CNBB instituiu, o ano de 1959, como o "Ano Catequético". Uma das principais celebrações foi a "Reunião Nacional dos Diretores Diocesanos do Ensino de Religião", promovido pelo SNER (23 a 27 fevereiro), em Belo Horizonte, estando presentes, setenta dioceses do Brasil. Todos os esforços da Igreja, objetivavam manter sua hegemonia dentro da escola pública. Paralelamente ao Estado, o episcopado, buscava formas de interferir na educação nacional, salientando no que tange ao Ensino Religioso. Nesta perspectiva Dom José Costa Campos, Bispo de Valença (MG), é nomeado Secretário Nacional da Comissão Episcopal de Ensino da Religião (1961). Com grande dinamismo, realizou uma série de iniciativas; o assessor escolhido foi o Pe. Hugo Paiva-Lazarista, que estudou no Instituto Católico de Paris (1959-1961). Ele foi o responsável pela reorganização da catequese no Brasil. Um dos seus principais feitos foi que, organizou um Instituto de Catequese Pastoral e criou o Centro de Informação e Documentação, além de, estruturar a equipe nacional de assessoria, para atuar em todo o território brasileiro. Esta equipe tinha, por principal trabalho, divulgar as experiências e as informações da área e, com isso, criou o "Boletim Informativo do SNER (1962) ".

Outra iniciativa importante, desta fase, foi a fundação do Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC-RJ), que funcionou no período de 1963 a 1968 e, gerador de outros, por todo o país, mas o grande foco ainda era somente a catequese e, com algumas propostas para escolarizar a catequese.

Outros autores, destacaram-se neste posicionamento, de a Igreja interferir na estruturação do Ensino Religioso, como a Madre Teresa, autora de 'Vamos ao Pai', influenciada por uma catequese alemã de cunho cristocêntrico e kerigmático, consoante com o movimento renovador teológico, que precedeu o Concílio Vaticano II.

No Rio Grande do Sul realizaram-se algumas experiências orientadas pela Ir. Carmen Barbosa (Missionárias de Jesus Crucificado), acentuando o conteúdo e a metodologia em uma perspectiva antropológica. A busca constante, do episcopado, em ser presença nas escolas, por meio do Ensino Religioso, ganhou novo empenho no Concílio Vaticano II, na "Declaração Gravissimum Educationis".

Outro exemplo, do testemunho da Igreja, no que tange à escola, mais especificamente ao Ensino Religioso, é quando se refere à disciplina, no Plano de Emergência (1962), o foco foi a Escola Católica.

O modelo descrito é, com certeza, confessional, em vista da renovação das instituições escolares. Paulatinamente, o Episcopado, em suas Ações Pastorais, alterara o objeto de atenção das Escolas Católicas, para quase que, exclusivamente, às escolas públicas. Outro elemento, foi a preocupação da relação escola e paróquia, pois a compreensão de Ensino Religioso e Catequese, assumiam praticamente a mesma operacionalização; o contato entre estes dois espaços, deveriam ser monitorados, para tornar viável o projeto de formação dos fiéis.

Em consequência do movimento catequético e da renovação pedagógica, os que atuavam dentro das escolas, progressivamente, se preocuparam em melhor estruturar o trabalho. O texto da Lei de n. 4.024, simplesmente ratificou uma realidade já existente.

O final dos anos sessenta e, o início da década de setenta, foram marcados por revoluções, rebeliões, conquistas e perdas de espaços, uma nova era havia iniciado. No ano de 1968, a juventude francesa organizou uma revolta universitária contra o sistema educacional, paralisando o país e, também, na Itália estudantes e operários ocuparam Universidades e fábricas; nos Estados Unidos, houve um confronto de estudantes com o governo, pela política deste país no Vietnã; na Alemanha, o líder estudantil Rudi Dutsche conseguiu agitar todo o país. No Brasil, a União Nacional dos Estudantes (UNE) foi perseguida a ponto de vir a ser desmobilizada.

Novos comportamentos, progressivamente, interferiram na forma de ver o mundo, a vida, de lidar com os outros e de expressar as concepções religiosas e morais. A sociedade foi, portanto, confrontada com novas situações, como os "hippies", com suas roupas exóticas, suas marchas pacifistas e o lema "paz e amor"; experiências com drogas em vista de alargar a consciência e expandir a mente, pois era necessário, resgatar a individualidade, para organizar um mundo à parte, restituir a individualidade, onde não existisse a injustiça e a violência. Implicava sair da família, da cidade, do racionalismo, de tudo o que seria repressor, estabelecendo uma contracultura.

Por outro lado, a homogeneidade, pleiteada pela sociedade envolvida, em um turbilhão de questões estruturais, como o duelo entre os dois blocos: comunista e capitalista ou, alteração de paradigmas morais e religiosos, sinalizaram a exigência de repensar as relações e projetos.

A ânsia de liberdade, tanto no campo individual, quanto coletivo e nacional, envolveu pessoas e nações a se unirem em movimentos e agirem. Os grupos militares não permaneceram, nem silenciosos, nem ausentes na história; mobilizaram-se de tal forma que, aumentaram sua influência e participação junto aos poderes civis, seja pacificamente, seja pela usurpação, produzindo, com isso, um fenômeno de ampliação do autoritarismo em várias partes do mundo. Neste contexto, a educação é uma das mais atingidas, consequentemente, o cotidiano escolar, em que ocorre o Ensino Religioso.

Os debates, sobre a educação, para o âmbito da sociedade política, ocorreram por meio de severa repressão aos movimentos populares. Os anos de ditadura brasileira, foram repensáveis pelo fortalecimento da chamada tecnologia tecnicista, voltada para o ensino profissionalizante, abandonando um percurso entre a educação humanista e as primeiras experiências de uma proposição progressista histórica.

Acreditavam, os governantes que a escola secundária, deveria preparar o estudante para ocupar um lugar no mercado de trabalho, segundo as necessidades da indústria em expansão. O "ensino para todos" voltou-se, definitivamente e claramente, para a subserviência aos interesses do capital internacional e às novas elites. Portanto, o modelo proposto e operacionalizado no Brasil é, o do Ensino

Religioso, como uma sequência do trabalho realizado nas comunidades de fé, nada mais era do que uma catequese na escola.

Um exemplo, são as moções do "I Congresso de Educação Religiosa", realizado na cidade do Rio de Janeiro no ano de 1968. Esta sensibilidade, em conjunto com as solicitações, surgiu diante da próxima Lei de educação (Lei n. 5.692), construindo um novo perfil para esta disciplina.

No Estado Brasileiro entre a primeira legislação (1827) e, a mais recente (2010), com a perspectiva confessional para a disciplina, são 187 anos.

Inicialmente, o país era reconhecido por ter uma religião oficial e, por este motivo, o ensino difundia a doutrina religiosa. Porém, após a mudança de regime de Monarquia para República o país assumiu a perspectiva de laicidade e, na última constituição (1988), o reconhecimento da diversidade como um valor nacional.

Para a legislação educacional, que define a proposta para a organização do Ensino Religioso (Redação dada pela Lei 9475 de 22.7.1997), está assegurado o respeito pela diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. Este texto é coerente com o artigo 03 da Lei 9394 de 1996 que afirma que, o ensino no Brasil será ministrado, entre os princípios do pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas (III), tal qual, o respeito à liberdade e apreço a tolerância (IV), o que contradiz ao modelo confessional. Portanto, a revisão histórica do processo, a partir de documentos, sobre o desenvolvimento da presença do modelo confessional no Brasil, permite rever a coerência, deste componente curricular, com os princípios da Educação Nacional (Lima, 1995, 180-184).

Referências

Alves, L e Junqueira, S. (2002). Educação Religiosa. Construção na identidade do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar. Curitiba, Champagnat, 2002.

Appolinário, F (2009). Dicionário de metodologia científica: um guia para a produção do conhecimento científico. São Paulo, Atlas.

Beozzo, J (1989). História da Igreja Católica no Brasil. São Paulo, Paulinas.

Cechin, A (1969). Elaboración de material catequístico. in: CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA, Catequesis y promoción humana, Salamanca, Sigueme, p. 219-243.

Chervel, A (1990/2). História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. In.: Teoria & Educação, p.177-229.
Figueiredo, A (1995). O Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas e perspectivas, Petrópolis, Vozes.
Gil, C (2002). Como elaborar projetos de pesquisa. São Paulo, Atlas.
Império do Brasil, Documentos complementares do Império do Brasil (15 outubro 1827), in: BONAVIDES P. – R. AMARAL (1996), Textos Políticos da História do Brasil, Vol. I, Brasília, Senado Federal.
Lima, L (1995). A face brasileira da catequese, um estudo histórico-pastoral do movimento catequético brasileiro das origens ao diretório "catequese renovada", Roma, UPS.
Lustosa, O. (1991). A Igreja Católica no Brasil República, São Paulo, Paulinas.
Marins, J (1962). Escola em missão, São Paulo, Melhoramentos, 1962.
Matos, H. (1996). Caminhando pela História da Igreja, Vol. III, Belo Horizonte, Lutador.
Prenna I. (1997). Assicurata ma facoltativa. La religione incompiuta, Roma, AVE.
Presidência da República (2010). Decreto n. 7.107/2010. Distrito Federal: Governo Brasileiro.
República dos Estados Unidos do Brasil (1942). Decreto lei n. 4244 (9 abril), in: Coleção das Leis do Brasil, Vol. III, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Science fiction and Scientific Theology. With Star Wars to a Science of God

Christian Pelz

"The miracle is Faith's most cherished child." is Heinrich Faust's theological conviction in Johann Wolfgang von Goethe's German drama "Faust" (1808); a message we can also find in a myth "a long time ago, in a galaxy far, far away". Admiral Motti does not believe in the Force, and thinks Darth Vader's "ancient religion" is useless. After Vader chokes him with the help of the Force, Motti changes his mind. Darth Vader's dark words have become famous: "I find your lack of faith disturbing." Otherwise Luke Skywalker cannot imagine, that it is possible to extricate his X-Wing Fighter out of the marsh. After Master Yoda has pulled out his "Fighter", Luke is very surprised: "I don't believe it." Yoda answers: "That is why you fail." This lack of faith and belief is equally disturbing the Jedi-Master and his counterpart Darth Vader. Luke and Motti need miracles in order to believe: "The miracle is Faith's most cherished child."

Yet theology can help us find a way of thinking about God and faith without a permanent confrontation with inexplicable miracles. If we think about God scientifically, we can find convincing arguments for rational belief, independent of the unpredictable miraculous. Then, unfortunately, we will find no little Jedi-Master, who makes our car fly every day and, fortunately, we will have no neighbour like Darth Vader, who suffocates us to demonstrate a miracle. But these characters, Star Wars and science fiction in general, can support us in the business of Scientific Theology.

The explanation of the hypothesis in this article has four steps: First, a definition of 'science fiction'. Second, the understanding of Scientific Theology. There follows an explanation of why science fiction can support Scientific Theology. Finally, there are some examples of this helpful alliance to clarify the hypothesis.

What is science fiction?

Science fiction is a narrative genre, in which a story is told, set in a distant time. Science fiction thereby facilitates a wide sphere of imagination, even though the story emphasizes scientific practicability.

The temporal character is important. Most science fiction stories unfold in future, but the category "in a distant time" is more

apt. It does not matter if the story is past or future. It is important that the story leaves our comprehension of time open to a wide use of imagination. The reader has to lose their feeling of time and space, to be steeped in the world of science fiction. The space of imagination opens our mind. The second aspect of science fiction is scientific practicability. Commonly, this means physical realization in the story. The Star Wars films do not emphasize physical theories of the natural sciences. Because of that, there exists the opinion that Star Wars is not real science fiction because it is disproportionately more Fiction than Science (Lesch, 2015; Lesch & Zaun, 2016). But this depends of the definition of 'science'. It is right that Star Wars does not implement physical theories as much as, for example, Star Trek does, but Star Wars integrates other sciences at a high rate: philosophy and theology. If we attend to the time of the Star Wars story "a long time ago, in a galaxy far, far away…" and if we treat philosophy and theology as sciences, then Star Wars is a paramount example of science fiction. Therefore, we have to ask the next question:

What is Scientific Theology?

Scientific Theology has the task of expressing theological thoughts in comprehensible and reasonable language, so analytical justification, logical argument, open discourse, exact reading, and permanent reflection are its important methods. Scientific Theology emphasizes the original meaning of theology, the λόγος (logos) of θεός (theos), so it is the science of God, as biology is the λόγος of βίος (bios) or physics the λόγος of φύσις (physis). The distinction between "sciences" and "humanities" embodies a misunderstanding of the original meaning of λόγος. Theology is λόγος or is science, in the sense of physics, biology, etc. The German language only knows one word: "Wissenschaft". It differentiates between "Geisteswissenschaft" (humanities) and "Naturwissenschaft" (science). Therefore, "Theologie" is a "Wissenschaft", too. It is a "Geisteswissenschaft". In order to underline that scientific character of theology, this article speaks about "Scientific Theology". In the above definition, we see that Scientific Theology has rules which are presupposed by other sciences (in the understanding of λόγος).

Why can science fiction support Scientific Theology?

Science fiction enables a wide possibility of imagination. We may use the imaginative space science fiction facilitates to re-think

theological positions or to deepen theological thoughts. Therefore, science fiction is able to support a) Learning theology and b) Learning to theologize. This distinction derives from the didactic of philosophy (Runtenberg, 2016, pp. 21–25). The key expressions are "Learning Philosophy" and "Learning to Philosophize". These models may be traced back to Immanuel Kant's and Georg Wilhelm Friedrich Hegel's idea of didactic of philosophy. This paper appropriates them for theology.

Learning Theology entails learning existing theological positions, thoughts, and arguments, for example; Anselm of Canterbury's Ontological Proof of the Existence of God. Science fiction can help clarify such arguments. We may analyse similar, or even the same, theological thoughts in another perspective. The boundless and timeless space of science fiction can help to understand a theological argumentation in another point of view. A famous example of "learning philosophy" is the film "The Matrix". We can use the motives and thought experiments of this movie to clarify positions in epistemology, for example; René Descartes thought of possible deception by a malicious demon. This article gives examples of theological thoughts in science fiction in the last section.

Learning to Theologize means becoming motivated by theological questions independently of existing theological systems. Theologizing does not mean reflecting thoughts of specific theologians, but generating one's own theological thinking. It is not reproduce the thinking of others. In this method, we may distinguish theology or philosophy from the study of texts. Pictures, music, speeches, or films are also able to motivate theologizing.

If we find a suitable medium, we can reflect theological positions (Learning Theology) or be motivated to generate our own theological thoughts (Learning to Theologize). We can free Theology from its dusty image of big complicated books or foreign dogmata. Theology is more than reproducing foreign opinions. In its origin, theology is thinking about God, it is using your own powers of reasoning to think about Him. It is λόγος of θεός. On this understanding, theology is not only studying in universities. Theology, or questions about God, are everywhere and for everybody. This open access is an important precondition for theology as a science. Scientific Theology should use that potential to awaken theological thoughts in peoples' minds. Otherwise, a current phenomenon will prevail: Theologians are lost in the highest

theoretical spheres, but nobody understands what they are talking about. With the help of appropriate science fiction stories we can motivate a lot of people to be steeped in theology, and be concerned with theological questions. If we find theological science fiction movies, we will even thrill a couch-potatoe. Therefore, it would be very effective if a science fiction story could be found which is not only useful for theology, but also putatively genuinely theological. There is such a story.

Theology in Star Wars

George Lucas, director and writer of the first six Star Wars films, explained that he wanted to present religious ideas in his films. One task was to motivate young people, especially, to ask religious questions. In addition, Lucas integrated a cultural-theological plot in his films, based on scientific analysis. Joseph Campbell, a researcher of culture, was one of Lucas' mentors. His book "The Hero With a Thousand Faces" (Campbell, 1956), is the ground of Lucas' plot for Star Wars, and had immense influence on Hollywood filmmakers. Campbell compares cultures and constructs a common thread calling this "The Monomyth of the Hero's Journey". Luke Skywalker is that hero, and Star Wars is his journey (Friedrich, 2015; Thompson, 2016). Campbell's common religious and cultural points are represented in Lucas' films, and already researched. Useful for a philosophical interpretation are "Star Wars and Philosophy", edited by Kevin S. Decker and Jason T. Eberl 2011 and 2016 and its Spanish translation (Decker, Eberl, & Isern, 2016). The fifth Special Edition of the "Philosophie Magazin" (PhiloMag, 2015) together with Catherine Newmark's collected edition (Newmark, 2016) are very good German studies. Jones (2005) presented spiritual ideas in Star Wars. There are biblical and Christian invocations in "The Gospel According to Star Wars" McDowell (2017), "The Life-Transforming Journey with Jesus and the Jedi" (Hagan, 2016), the "Star Wars Jesus" (Grimes, 2007), the "Christian Wisdom of the Jedi Masters (Staub, 2012) and in the "Real Force" (Kent, 2015). It is not my intention to demonstrate that George Lucas wanted to transfer a New Testament 2.0 into space, but we can use some aspects of his story to understand Christian-theological ideas in a scientific-theological perspective. I present two theological links we can use for Scientific Theology.

"That boy is our last hope" – Christology in Star Wars

The first theological idea is the chosen one, or the uniqueness of a special person, represented in Christian theology in the Anointed, the Messiah or Jesus Christ. The theological science concerned with that is Christology.

In Star Wars, are at least two chosen people with similar characteristics to the Messiah: Anakin Skywalker and his son, Luke Skywalker. A third messianic person is Rey, the lead character in the new Episodes, but for now, we have too little information about her origin and abilities to research her chosen one character. Messianic themes in Anakin and Luke are clearer. The Force is strong in both. Their uniqueness is already demonstrated in their birth. Anakin's mother Shmi tells Qui-Gon Jinn: "There was no father. I carried him, I gave birth, I raised him. I can't explain what happened." But it is not this inexplicability of their birth which demonstrates the uniqueness of Anakin or Luke. It is the Immaculate Conception, understood in a theological way: They are not the chosen one because there is no natural father, or because their birth is supernatural, or miraculous. They are unique because their mothers were without sin. Shmi and Padmé, apart from their sacrifice for their children, represent virginity in the sense of 'innocence' and thereby the theological meaning of Immaculate Conception.

Escape is interesting. Just as the chosen people flee out of the desert and Egyptian slavery, and Jesus of Nazareth escapes out of Egypt with the help of JHWH or God, so Anakin and Luke flee out of the desert and slavery with the help of the Force. The Journey begins with escape.

Another messianic marker is Anakin's and Luke's stigma of suffering, the severed hand. This symbol does not only signify each as the chosen one, but clarifies the enormous suffering they have to bear. The severed hand symbolizes Anakin's limitations in Episode II. The severed hand emphasizes the hard truth that Darth Vader is Luke's father in Episode V. The severed hand demonstrates Luke's mighty anger, which almost led him to the dark side of the Force in Episode VI. To be the Messiah means to bear heavy suffering: suffering mostly initiated by the seductive power of evil. This is another common messianic point in Star Wars. As Satan seduces Jesus in the desert (Mk 1,12; Mt 4,1-11 and Lk 4,1-13), chancellor Palpatine, alias the Imperator, wishes to lead Anakin and Luke to the dark side of the Force. Their reaction to this attempted seduction shows the difference

make by each being the chosen one. Luke and Anakin symbolize two messianic aspects: Anakin represents the external Messiah. Luke embodies the inner Messiah.

Anakin Skywalker has all the external properties of the chosen one. Even if Qui-Gon Jinn finds him as a seven years-old boy on the desert planet Tatooine, he has astonishing abilities in being able to use the Force, which helps him win the Pod Race. He has the highest range of "Midi-Chlorians" in a living life form. Therefore, Qui-Gon is absolutely convinced he has found a "Vergence of the Force". He beliefs that Anankin is a chosen one, who is received by the "Midi-Chlorians", the chosen one the prophecy is speaking about: "You refer to the prophecy of the one, who will bring balance to the Force. You believe it's this boy?", asks Jedi-Master Mace Windu, doubtfully, in Episode I. Qui-Gon is convinced that Anakin is the chosen one of the prophecy: "Finding him was the will of the Force. I have no doubt about that.", Qui-Gon confesses before the Jedi Council. All external reasons are indicative of Anakin's uniqueness: the prophecy, his exceptional skills, and the hope that he will bring balance to the Force to end the eternal conflict. But these external circumstances are not a self-fulfilling prophecy in the truest sense. It is not enough, that the chosen one and his properties matches the prophecy. He has to embody the prophecy from the inside. But Anakin does the opposite. His fear and ignorance overpowered him. Master Yoda warns him in Episode I: "Fear is the path to the Dark side. Fear leads to anger, anger leads to hate, hate leads to suffering." Although, he has all the external conditions to fulfil the prophecy, he is not able to reject the seduction of evil, because of his internal properties. The prophesied Messiah is beaten by internal evil. Anakin casts off the prophecy, and his humanity, at the same moment as he becomes Darth Vader; the mechanical manifestation of evil. He is not able to fulfil the prophecy because of his inner properties, not yet…

Luke represents the inner Messiah. There is no old prophecy about him and, at the beginning, he has no exceptional skills. He is not the chosen one but the normal one. He is "A New Hope" as the subtitle of Episode IV gives away. The ghost of Obi-Wan repeats the uniqueness of Luke at Dagobah in Episode V in the face of Yoda: "That boy is our last hope." Luke is not prophesied as a "Vergence of the Force" but he is hope. Hope, not prophecy, is the real symbol of the Messiah. He represents a messianic character, not because of his external attribution, but because of his inner abilities. He corresponds

with the ideal image of the Jedi because he listens to Yoda's words in Episode V: "Yes, a Jedi's strength flows from the Force. But beware of the dark side. Anger, fear, aggression; the dark side of the Force are they. Easily they flow, quick to join you in a fight." When Luke asks how he can distinguish the light from the dark side, Yoda teaches him the key ability of a Jedi: "You will know. When you are calm, at peace. Passive. A Jedi uses the Force for knowledge and defence, never for attack." So, we can conclude: Patience, calmness, inner peace, and passivity are the path to the light side. The inner Messiah is characterized by his inner calm attitude, not by his external abilities. Luke represents that ideal. In Episode VII and VIII we can already recognize that Rey also corresponds to the inner messianic ideal. But even Luke has to beware of the seduction of the dark side. For a moment, he also is beaten by his anger. As Darth Vader ascertains that Luke has got a sister in Episode VI, he proposes to lead her to the dark side. At this moment Luke forgets his passivity and his calmness, attacks his father, and almost kills him. The stigma of suffering opens his eyes. The severed hand shows him his failure, and the possible dark side in him. He remembers himself, remembers the ideal of the light side and is able to reject the seduction of the Imperator and the evil. He throws his light-saber away and wins passively: "Never. I'll never turn to the dark side. You've failed, your highness. I am a Jedi, like my father before me." His inner attitude beats evil, and its seductive powers. He not only overwhelms the Imperator, but awakens the inner, human, side of his father. Darth Vader changes back to Anakin Skywalker. With the help of his son, Anakin recovers himself, his human side, and his duty. He stands up, kill the Imperator, ~~fulfils the prophecy~~, brings balance to the Force and fulfils the prophecy. He sacrifices himself for his son, and for the balance between the dark and light sides of the Force. The last scene featuring Anakin demonstrates his change, impressively. He has recovered his human sight, so wishes to see his son with human eyes, one last time. As Darth Vader eases off his helmet, Anakin Skywalker is reincarnated. When Luke assures him that he will save him, his father answers: "You already have, Luke." This is the important messianic message, that may be extracted from Star Wars and used for Scientific Theology: The inner Messiah saves the external Messiah. The inner Messiah is constitutive of the external Messiah. A prophecy, and remarkable skills, are not sufficient to make a person the Messiah. It is his inner attitude which delivers humankind from evil.

"It surrounds us and penetrates us; it binds the galaxy together" – Theological Metaphysics in Star Wars

In Germany, there is neglect of metaphysics in theology, as well as in philosophy. Some theologians even prefer a theology without metaphysics. But especially, if theology wants to be science, it has to integrate a profound system of metaphysics. Metaphysics and theology are not two opposed disciplines. They have to make reference to each other. The main problem in this theological discussion is the absence of any definition of 'metaphysics'. Mostly, some case is made for the relation between theology and metaphysic, without saying, what 'metaphysics' means. This paper should not make the same mistake, so it presents a possible definition of 'metaphysics':

Metaphysics is the science of different questionings. It is the science of the meta-physical and therefore, extends beyond physics. It is the science of Being as Such, and, therefore, the science of substance, not in a physical but in a universal understanding. It is then, the science of the entirety, and the absolute. Therefore, it is the science of the first principle. We see it is a complex science with different questions. Star Wars provides a concept, which connects all these different aspects against a theological background. The Jedi call this concept "The Force". Jones (2011), Lawler (2011), Newmark (2015), Garcia (2016), Morizot (2016), Dunn (2016), Zimmerman Jones (2016) and McGann (2016) have analysed this concept explicitly.

"The Force?", young Luke Skywalker asks in Episode IV. Obi-Wan Kenobi explains: "The Force is what gives a Jedi his power. It's an energy field created by all living things. It surrounds us and penetrates us; it binds the galaxy together." The Force is, therefore, an energy field which penetrates everybody and everything. Therefore, everything is held together by one principle. Yoda explains it similarly, after Luke tries to pull out his X-Wing Fighter in Episode IV. Luke complains that moving stones around it is totally different from moving a heavy spaceship. The response of his Jedi-Master is: "No! No different! Only different in your mind. You must unlearn what you have learned." Luke is not able to pull his Fighter out. "It is too big." And Yoda explains to him, and to us, the deep sense of the Force: "Size matters not. Look at me. Judge me by my size, do you? And well you should not. For my ally is the Force, and a powerful ally it is. Life creates it, makes it grow. Its energy surrounds us and binds us. Luminous beings are we, not this crude matter. You must feel the

Force around you; here, between you, me, the tree, the rock, everywhere, yes. Even between the land and the ship." The Force is everywhere, and in everything, and we can sense it, so Yoda claims. This understanding of the Force is very similar to the theory in the Philosophy of Mind; "Panpsychism" (Lesch, 2015, p. 98) or the Stoic theory of πνεῦμα (pneuma) (Newmark, 2015, p. 37). On Panpsychism: Matter is not independent of mentality. Mental properties are basic entities of the universe. The Force is that mental property in Panpsychism. Because of that, "luminous beings are we, not this crude matter." The Stoic theory of πνεῦμα entails that every being consists of one substance, the πνεῦμα. So "it surrounds us and penetrates us; it binds the galaxy together." At this level, there is no difference between a space ship and a stone, because they consist of the same basic mental entity, because both are pervaded by the same πνεῦμα and both are penetrated by the same Force. Many fans of Star Wars, and of this metaphysical concept, are still disappointed in Qui-Gon Jinn, who explains the Force "naturalistically" with the support of the "Midi-Chlorians" in Episode I. But maybe this naturalistic explanation, and the metaphysical one presented by Yoda and Obi-Wan, are two sides of the same coin. Does any metaphysical theory not have naturalistic equivalent?

Anyhow, we may combine the metaphysical concept of the Force with a theological concept. Then, what is that Force which flows through everything? Where does it come from? And who has created the Force? The theological construal of Panentheism does not entail that God *is* every being, but he is *in* every being. From a theological perspective, it is God who is penetrating everything, and binds the universe together. It is God who creates life, and makes it grow. He is Yoda's ally, from a theological and panentheistic point of view, supported by panpsychistical arguments. We may pursue the definition of 'metaphysics' with the help of this combination of science fiction, philosophy and theology in reverse order. The panpsychist and panenthistical Force or God is the first principle. It is the entirety, and the absolute which flows through everything. It is the first substance and the bedrock of Being as Such in a universal perspective. Therefore, it is the meta-physical. The Force is in everything. God is in everything. So, may the force be with us.

Conclusion

These ideas are only a glimpse into the rich world of links between Star Wars and theology. In this article, it was important to emphasize two important points: First, science fiction can be a helpful medium for Scientific Theology. Defining "science" is an important condition for this combination. If we understand "science" in its original sense as λόγος, and "theology" as the λόγος of θεός, so as the science of God, we are able to clarify why theology is scientific theology, and why Star Wars is science fiction. With this condition met, we can see the alliance of science fiction and Scientific Theology. We are able to lose our feeling for time and space in science fiction stories and acquire a new, open, perspective, so we can recover theology and motivate theologizing. We can show, that theology is not only a venture for scholars in ivory towers. We can find theology in cinemas as well. Scientific Theology is well-advised to have a try at using this wide ranging imagination, freed up by science fiction.

Second, Star Wars is especially suitable for Scientific Theology. There are many religious and theological links, very useful for asking theological questions or clarifying theological theories. Luke Skywalker, Darth Vader, Rey, Obi-Wan Kenobi, Jyn Erso or Master Yoda can be suitable partners for a dialog in Scientific Theology. We can use the science fiction story Star Wars for Christological reflections or theological metaphysic. On the one hand, we can use these themes in Star Wars to motivate theological questions, and to reflect our understanding of the meaning of being the Messiah. In other words, we can motivate theologizing. On the other hand, we can re-think certain existing theories of Christology, and other theological disciplines, in analysing those presented in Star Wars' themes. For this reason, we can use Star Wars for "Learning Theology". Furthermore, we can think about the consistency of our world. We can ask questions of metaphysics in a theological way, with the help of the science fiction story, Star Wars. We can reflect some already existing models, like Panpsychism, the Stoic Philosophy of πνεῦμα, or Panentheism and its significance for Scientific Theology. Or we can learn to ask our own metaphysical and theological questions; "Learning Theologize".

Star Wars can support theology. It can support the science of God. Explanation of theological thoughts, and the motivation of theological reflections, is the task of theologians and they should use every valuable support for their business, even if it operates a long time ago, in a galaxy far, far away.

This article has only treated a few aspects of the rich philosophical and theological world of Star Wars. There is still a lot to be said. But, these points presented already the enormous philosophical and theological power in Star Wars. For this reason, I can absolutely understand, why these both American Star Wars philosophers Kevin S. Decker and Jason T. Eberl choose a famous Obi-Wan Kenobi quotation as subtitle of their first book explaining the possibilities of Star Wars: Indeed, it "is more powerful than you can possibly imagine."

References

Campbell, J. (1956). The Hero with a Thousand Faces: New York: Meridan Books.

Decker, K. S., & Eberl, J. T. (Eds.). (2011). Star Wars and philosophy: More powerful than you can possibly (5th ed.). Chicago, Ill.: Open Court.

Decker, K. S., & Eberl, J. T. (Eds.). (2016). The ultimate Star Wars and philosophy: You must unlearn what you have learned. Chichester: Wiley Blackwell.

Decker, K. S., Eberl, J. T. & Isern, C. (2016). Star Wars y la filosofia. Barcelona: Roca Editorial.

Dunn, G. (2016). Why the Force Must Have a Dark side. In K. S. Decker & J. T. Eberl (Eds.), The ultimate Star Wars and philosophy: You must unlearn what you have learned (pp.195–207). Chichester: Wiley Blackwell.

Friedrich, L. (2015). Die Reise des Helden. Sonderausgabe Philosophie Magazin: Star Wars. Der Mythos unserer Zeit. (5), 20–21.

Garcia, T. (2016). Von Newton bis Yoda: Die "Force" zwischen Philosophie und Physik. In C. Newmark (Ed.), Viel zu lernen du noch hast: Star Wars und die Philosophie (pp. 45–53). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Grimes, C. (2007). Star Wars Jesus: A spiritual commentary on the reality of the force. Emumclaw, WA: Winepress Pub.

Hagan, B. (2016). Star Wars Redeemed: Your Life-Transforming Journey with Jesus and the Jedi. Mesa, AZ: Big Mercury Press.

Jones, J.-E. (2011). "Size Matters Not": The Force as the Causal Power of the Jedi. In K. S. Decker & J. T. Eberl (Eds.), Star Wars and philosophy: More powerful than you can possibly imagine (5th ed., pp.132–143). Chicago, Ill.: Open Court.

Jones, T. P. (2005). Finding God in a galaxy far, far away. Sisters, Or.: Multnomah Publishers.
Kent, P. (2015). Real Force: Worthy Publishing.
Lawler, J. (2011). The Force Is With Us: Hegel's Philosophy of Spirit Strikes Back at the Empire. In K. S.
Decker & J. T. Eberl (Eds.), Star Wars and philosophy: More powerful than you can possibly imagine (5th ed., pp.144–156). Chicago, Ill.: Open Court.
Lesch, H. (2015). Es ist alles voller Galaxien. Sonderausgabe Philosophie Magazin: Star Wars. Der Mythos unserer Zeit. (5), 95–98.
Lesch, H., & Zaun, H. (2016). "Star Wars" und die astrobiologischen und physikalischen Realitäten. In C. Newmark (Ed.), Viel zu lernen du noch hast. Star Wars und die Philosophie (pp. 217–238). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
McDowell, J. C. (2017). The Gospel according to Star Wars: Faith, hope, and the Force (2nd ed.). Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
McGann, M. (2016). What Is IT Like to Be a Jedi? A Life in the Force. In K. S. Decker & J. T. Eberl (Eds.), The ultimate Star Wars and philosophy. You must unlearn what you have learned (pp. 208–2018). Chichester: Wiley Blackwell.
Morizot, B. (2016). Priester für unsere Zeit: Der Jediismus als postmoderne Religion. In C. Newmark (Ed.), Viel zu lernen du noch hast. Star Wars und die Philosophie (pp. 54-58). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
Newmark, C. (2015). Die Kraft in allem. Sonderausgabe Philosophie Magazin: Star Wars. Der Mythos unserer Zeit. (5), 36–37.
Newmark, C. (Ed.). (2016). Viel zu lernen du noch hast: Star Wars und die Philosophie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
Runtenberg, C. (2016). Philosophiedidaktik: Lehren und Lernen. Paderborn: Wilhelm Fink.
Staub, D. (2012). Christian Wisdom of the Jedi Masters: John Wiley & Sons.
Thompson, J. (2016). "In That Time…" in a Galaxy Far, Far Away: Epic Myth-Understandings and Myth-Appropriation in Star Wars. In K. S. Decker & J. T. Eberl (Eds.), The ultimate Star Wars and philosophy. You must unlearn what you have learned (pp. 263–273). Chichester: Wiley Blackwell.
Zimmerman Jones, A. (2016). "Never Tell Me the Odds": An Inquiry Concerning Jedi Understanding. In K. S. Decker & J. T. Eberl (Eds.),

The ultimate Star Wars and philosophy. You must unlearn what you have learned (pp. 219–228). Chichester: Wiley Blackwell.

Saúde Mental e Instituições Religiosas: Contribuições para o debate

Virgínia Lima dos Santos Levy

Ainda que observemos, no contexto contemporâneo, um declínio do discurso religioso como fundamento social, em detrimento de outros discursos como o do Racionalismo Tecnocientífico e o do Capitalismo, principalmente a partir da Modernidade, conforme apontado por autores como Yuval Harari (2015), Michel Foucault (2004) e Henri Lefèbvre (1969), entre outros, podemos ver, no momento atual, que a relação Estado-igreja, ou ainda, a relação entre interditos religiosos e normais sociais instituídas, continua forte, e, talvez até, crescente, como observa Sandra Souza (2007). Neste sentido, cabe refletirmos sobre a perspectiva de Estado laico, propagada nos discursos, e sobre a realidade das práticas e distinções sociais.

Sendo assim, este texto se dispõe a observar o modo como a laicidade se conserva (entre presenças e ausências) na elaboração e consolidação de políticas públicas brasileiras. Para isto, optou-se pelo enfoque no caso específico das ofertas de cuidado em Saúde Mental, principalmente aquelas voltadas à população com transtornos relacionados ao uso abusivo de álcool e outras drogas (incluindo o *crack*, sobre o qual recai um estigma maior que as demais). A proposta, aqui, é, à luz do conceito de laicidade, refletir sobre os relatos de usuários de um serviço de saúde mental, assim como sobre o cotidiano vivenciado no âmbito de tais políticas públicas.

Conforme revisão de literatura realizada anteriormente por Silva (Levy & Silva, 2017), a expressão "Estado laico" se refere à separação moderna este e Igreja, embora isso seja mais um jogo de forças conflituosas que um fato consolidado, *cristalizado*, segundo Blancarte (2008). Isto se traduziria, segundo Ranquetat Jr. (2008), tanto na garantia de direitos iguais a todos os credos, quanto na garantia de que nenhum credo em específico assuma o controle do Estado, embora estas duas concepções também possam entrar em conflito, quando a "balança" pende mais para um lado que para o outro.

No caso específico do Brasil, é comum que se afirme que o Estado é laico; entretanto, apesar da garantia de laicidade em muitos pontos elencados na primeira constituição republicana, de 1891, as constituições que lhe seguem não lhe acompanham, e voltam atrás em muitos pontos, como no caso do ensino religioso confessional, que

volta a ser possível (Levy & Silva, 2017, p. 3). Isto tem implicações no imaginário social e na esfera pública, o que, segundo Naira Santos (2015), fundamenta um ideal de cidadão:

> Na medida em que procura normatizar e fazer convergir toda diferença ou diversidade a um único padrão, tal modelo hierarquiza, discrimina e marginaliza grandes parcelas da população e/ou grupos de indivíduos que permaneciam e/ou permanecem ainda excluídas ou alijadas em seus direitos à liberdade de consciência e às demais liberdades básicas, ao trabalho, à educação, à justiça, ao reconhecimento, a uma existência digna, enfim (Santos, 2015, p. 149).

Tais efeitos se mostram mesmo em campos como o da Saúde Mental, cuja legislação é explícita quanto a certa garantia de laicidade: a Lei 10.216/2001, logo em seu primeiro artigo, já declara que "os direitos e a proteção (...) são assegurados sem qualquer forma de discriminação quanto à raça, cor, sexo, orientação sexual, religião, opção política" (Brasil, 2001, p. 1). Ainda assim, os dados aqui evocados, que provêm tanto da experiência profissional como da experiência de pesquisa (dissertação de mestrado) com usuários de uma unidade de tratamento brasileira, apontam para uma forte relevância da questão religiosa, com muitas práticas discriminatórias, coercitivas e com objetivo de conversão, ainda que faltem estudos sobre o tema, como veremos a seguir.

O paradigma da Reforma Psiquiátrica Brasileira e a Atenção Psicossocial

Hoje um conhecimento já consolidado, a genealogia que Foucault (1972) fez do conceito de "loucura" trouxe questionamentos muito importantes na época de sua publicação, e que continuam importantes até hoje, como a desnaturalização dos critérios de diferenciação e de intervenção frente ao "normal" e ao "louco". Ainda que seja grande a tendência, hoje, a compreender aquele que se desvia do padrão social como alguém que possui algum tipo de lesão orgânica, o conceito de "loucura" nasce ligado à moral cristã, seja como castigo, expiação de pecado, seja como sinal da presença de demônios, tanto indesejados, sendo o louco uma vítima, como desejados, sendo o louco alguém que procurou voluntariamente por um pacto. Em ambos casos, a "marca da loucura" é o comportamento inadequado, que muitas vezes remete a um descumprimento de uma moral restritiva religiosa, como no exercício da sexualidade e na recusa de valores austeros e do cumprimento da etiqueta e da hipervalorização laboral em detrimento de outros interesses

humanos. Isto se mistura à própria origem dos hospitais, que nascem como locais de expiação (dos doentes e dos que fazem a caridade do cuidado), e só posteriormente passam a ser um local de intervenção e observação de patologias, à medida que o homem *ilustrado* (iluminista) vai levando a novos níveis a confiança na própria capacidade de observar as leis da natureza para controlá-la, em um processo que modifica totalmente a concepção de humanidade e os modos de ser/estar no mundo, a partir da Modernidade.

Esta crença no método científico, no Racionalismo, contudo, não leva necessariamente a um abandono das antigas distinções, pautadas na religião. Ao contrário, temos, em alguns pontos, um recrudescimento, calcado no discurso da Ciência, discurso que, apesar de ser descrito como neutro, comporta uma série de crenças e preconceitos sob o disfarce da validade científica. Isto se torna mais evidente se analisamos o caso da Eugenia, que embora mais lembrada por ter sido exagerada a proporções drásticas no Nazismo, também esteve presente em outros países, como os EUA e o Brasil. Jurandir Freire Costa (1976), por exemplo, se dedica a um estudo da Liga Brasileira de Saúde Mental, que determinava princípios preventivos eugênicos para aprimoramento físico e mental, baseada em teorias racistas de degeneração física e moral de povos não europeus e miscigenados, e que teve atuação importante tanto no meio acadêmico quanto na formulação de políticas públicas brasileiras na primeira metade do século XX.

Mesmo que os ideais eugênicos tenham sido, posteriormente, refutados, muitas práticas sob a lógica da contenção e da exclusão continuaram, razão pela qual culmina, no Brasil, a Reforma Psiquiátrica, que parte do Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental e de residentes de medicina, que mobilizam usuários e familiares inspirados por diversas alternativas ao modelo asilar, conforme descrito por Paulo Amarante (1998), à época, um dos residentes. Estas movimentações políticas levam muitos anos, e só em 2001 é promulgada a lei da Reforma Psiquiátrica (Lei 10.216/2001), que vem com redação diferente da original, inspirada na Psiquiatria Democrática italiana. Segundo Basaglia, seu principal expoente, o tratamento em saúde mental deveria se dar pela inserção comunitária, e não pela coerção do "louco". Isto se aproxima também das concepções que pautaram outras experiências que nortearam a Reforma, como a Antipsiquiatria, a Psiquiatria de Setor e as Comunidades Terapêuticas (CT´s), embora estas duas últimas tenham

adquirido, no Brasil, um viés muito diferente dos modelos originais. Da proposta original de combate ao modelo manicomial, que incluía, nas primeiras CT´s, o rompimento das barreiras hierárquicas entre médicos, enfermeiros e internos, com a constituição de um coletivo comunitário que tomava decisões de forma mais paritária, passamos a uma Comunidade Terapêutica que não constitui uma comunidade, mas antes uma instituição total, com normatização de corpos similar à de presídios e colégios internos, como descritos por Goffman (1961). Embora as CT´s recebam financiamento público na forma de credenciamento para prestação de serviço substitutivo ao que falta nas redes de saúde, o que faz delas um negócio lucrativo, a proposta de cuidado que a lei traz se contrapõe à do modelo moral. Enquanto as CT´s atuais têm como princípio promover a internação como método para possibilitar o controle comportamental, que, na maioria das vezes, é pautado pelo controle religioso, a lei estabelece, no seu artigo 4º, que "a internação (...) só será indicada quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes" e que "o tratamento visará, como finalidade permanente, a reinserção social do paciente em seu meio" (Brasil, 2001, p. 1), evitando-se, como observado anteriormente em Levy (2015, pp.15-16), "os enfoques fechados (...) na oferta de 'tratamentos' inspirados em modelos de exclusão/separação do convívio social". Embora a Lei 10.216 seja, como vimos anteriormente, clara quanto à garantia de direitos e a proteção do exercício sem discriminação de opções políticas e religiosas, os valores não-laicos são presentes no cuidado em saúde mental, principalmente em CTs, em um processo de *barganha de interesses* que se aproxima muito do descrito por Giumbelli (2002), que alerta para a presença de vínculos e acordos entre instâncias públicas, representantes políticos e religiosos mesmo quando se fala em um estado laico. Pode-se dizer, assim, que:

> Estas instituições, em vez de fomentar um processo de reconstrução das próprias histórias de vida que vise autonomia, que respeite os valores de cada sujeito, muitas vezes o afastam de si mesmo, desrespeitando os direitos dos "internos" ao impor, de forma direta ou velada, traços ideológicos e de conduta, como a conversão religiosa e o abandono da homossexualidade (Levy e Silva, 2017, p. 6).

Para compreender melhor os sinais e efeitos da presença do imaginário confessional nos espaços laicos, faz-se necessário observar alguns relatos de usuários que passaram por estas instituições, assim como observar fenômenos recentes que servem de alegoria para o que vem sendo feito na Política Nacional de Saúde Mental.

Vivências na Saúde Mental: Da RAPS às Comunidades Terapêuticas

Mesmo que a legislação seja explícita quanto ao caráter não confessional dos espaços públicos de saúde mental, a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), que conta com diversos serviços interligados, de diversos níveis de complexidade e abrangência, baseia-se na circulação territorial e na atenção integral. Neste sentido, são incentivadas parcerias com agentes de fora da Saúde, para que a inserção comunitária dos usuários se efetive. Além disto, a demanda de atendimentos é urgente, de tal maneira que medidas de curto prazo são necessárias para tentar suprir as necessidades dos usuários antes que, a longo prazo, a RAPS se efetive. É dentro desta perspectiva que a legislação brasileira permite, apesar da *laicidade* e de seu caráter público, o convênio com instituições particulares, que incluem instituições religiosas. Assim, autoriza-se tanto o repasse de verbas para as Comunidades Terapêuticas, quanto a circulação de usuários de serviços de saúde mental entre os pontos de atenção em saúde da RAPS e as CT`s.

Isto se reflete nos discursos de profissionais, assim como nos de usuários de serviços de saúde mental e de seus familiares. Se observarmos pesquisas que envolvem esta população, diversos são os relatos da presença de temáticas ou grupos religiosos, com a proposta de canções, orações e mesmo promessas e jejuns. Tais práticas podem constituir um auxílio à parte, posto que a religião pode ter um efeito benéfico ao psiquismo, pela reorganização de processos psíquicos desfavoráveis e o fortalecimento da autoestima e da resiliência, principalmente pela inserção em grupos, que fornecem suporte aos participantes e aumentam a sensação de pertencimento social. Contudo, não devemos ignorar o fato de que estes benefícios se restringem àqueles que têm suas crenças religiosas e valores pessoais contemplados. Para os outros, torna-se ainda mais difícil a dissolução do sofrimento psíquico quando não se pode construir novas possibilidades de vida que se adequem às suas personalidades, tendo que se adequar ao que não são-tanto em termos de crenças quanto em termos de comportamento, posto que a normatividade das instituições religiosas inclui códigos de conduta. Como resultado, temos exemplos como o descrito em Levy (2015, p. 57), que entrevista uma mulher que se vê como "pessoa errada, que faz escolhas erradas" por se desviar do padrão de comportamento católico tradicional de seus familiares (é homossexual, fã de *rock* e fez uso de álcool/outras

drogas), o que faz com que não *acredite* na melhoria de qualidade de vida que conseguiu após tratamento (ou seja, não acredite em si mesma). Outro participante da mesma pesquisa, "Narrativas de Usuários de *Crack*-o dizer sobre si e o mundo através do audiovisual", identifica-se como evangélico em muitos atendimentos; porém, possui uma importante ligação com o candomblé e a religião católica (na forma do sincretismo religioso). Seu nome, escolhido pela sua já falecida mãe, com quem viveu em situação de rua desde os cinco anos de idade, é o nome do santo católico que se associa (no sincretismo religioso do sudeste do Brasil) a um orixá extremamente ligado à vivência da doença e da exclusão, de ser tratado como pária e ter ocultado o seu valor pessoal. Mesmo muito importante para compreender a história de vida deste sujeito e, assim, conseguir ofertar a ele o cuidado em saúde mental de que necessita, este fato é muitas vezes ocultado pelo próprio sujeito, que teme preconceito e represálias, buscando se comportar conforme o que sua experiência de vida lhe diz para esperar dos profissionais com os quais se defronta. Além disso, muitas vezes duvida de si mesmo, tentando se comportar como evangélico, diminuindo as brincadeiras, piadas, palavrões e flertes, e entoando canções gospel. Não mantendo por muito tempo esta postura, que não reflete a si, este participante se culpabiliza por seus insucessos, como se seus percalços fossem causados por uma má conduta individual, e não algo intrincado em uma rede complexa de fatos singulares e sociais.

Esta culpabilização do desviante se expande para além dos internos, atingindo a sociedade em geral, que espera, das políticas públicas, como os serviços de Saúde Mental e Assistência Social, que funcionem como "serviços de enquadramento", de coerção. Torna-se comum, como apontado anteriormente em Levy e Silva (2017), pedidos como o da mãe que procura o CAPS AD (Centro de Atenção Psicossocial-Álcool/outras Drogas) solicitando ajuda para que fizéssemos com que a filha viesse a "parar com essas coisas erradas: usar droga, ficar bebendo na rua de noite, andar com mulher"[117] (Levy, 2016, p. 7). Na mesclagem da moral religiosa com a gestão de riscos biopolítica descrita por Foucault (2008), esta forma de docilização dos corpos não se reduz ao micropolítico. Abrange, também, a falta de regulação das CT´s, que permite que, à revelia da lei e dos preceitos técnicos, sejam oferecidos tratamentos iatrogênicos, com foco em internação, pouca ou nenhuma participação de equipes de saúde, que

117 Por "andar com", a mãe se referia a relações homoafetivas.

atuam de forma universalizante, sem espaço para idiossincrasias dos sujeitos, e predomínio de atividades religiosas como terapêutica, como orações e leituras bíblicas, e conversão religiosa (obrigatória ou na forma de políticas de punição/recompensa). E abrange ainda, em nível macropolítico, a própria formulação e manutenção de políticas públicas, como pudemos ver na escolha feita pela Prefeitura do Município de São Paulo, que resolve, em 2017, optar pelo desmonte do Programa "De Braços Abertos", em que a intervenção na questão do uso abusivo de *crack* se dava por ofertas empregatícias, de saúde e de moradia, e pelo início do Programa "Redenção", de encarceramento, prisão de pessoas em situação de rua de quem se desconfiasse que fizessem uso de substâncias psicoativas, a despeito das diretrizes técnico-científicas atuais, conforme nota emitida pelos Conselhos Regionais e Federal de Psicologia brasileiros. Segundo esta nota, os princípios do Programa Redenção incluem "o tratamento por internação, inclusive involuntária, em parceria com comunidades terapêuticas mantidas por entidades confessionais, não sendo coincidência o nome 'Redenção'" (Sistema Conselhos de Psicologia, 2017, p.1), mas uma clara alegoria do ideal higienista de exclusão dos *desviantes*.

Considerações Finais

Considerando os aspectos aqui observados, é possível concluir que, apesar de uma proibição objetiva à coerção religiosa pela legislação específica da Saúde Mental, pode-se dizer que, no Brasil, o imaginário religioso ainda possui muita força no cotidiano de políticas públicas. Ainda que a vivência religiosa possa ser uma ferramenta importante na promoção de saúde e qualidade de vida, é importante que respeite as crenças individuais, ou haverá, acompanhado do desrespeito aos direitos humanos, um efeito iatrogênico, em que a instituição de saúde mental se torna um espaço de piora dos transtornos mentais/sofrimentos psíquicos.

Deste modo, podemos compreender a importância de que a oferta de serviços em Saúde Mental se conserve laica, sem impor uma mesma base religiosa para todos os usuários, e de que haja uma melhor regulação dos serviços conveniados, para evitar que promovam a supressão de distinções sociais externas, fomentando a perda de autonomia e de referenciais identitários ao forçar os sujeitos a ser, se comportar e pensar de forma igual, de acordo com a matriz de pensamento religiosa.

Referências

Amarante, P. (1998). Revisitando os Paradigmas do Saber Psiquiátrico: tecendo o percurso do movimento da reforma psiquiátrica. In: Loucos pela vida - a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil. Rio de Janeiro, Fiocruz, 2ª edição. pp. 21-50.

Blancarte, R. (2008). El Por Qué de um Estado Laico: I Foro Centroamericano de Libertades Laicas – Memoria de Ponencias. San José: Asociación Colectiva por el Derecho a Decidir. pp.12-35.

Brasil. (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em https://goo.gl/HEeyAz. Acesso em 13 de abril de 2017.

Brasil. (2001). Lei nº. 10.216 de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 9 abr. 2001. Disponível em: https://goo.gl/kujVg1. Acesso em: 10 mai. 2017.

Brasil. Ministério da Saúde. (2005). Reforma Psiquiátrica e Política de Saúde Mental no Brasil. Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. Disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Relatorio15_anos_Caracas.pdf. Acesso em: 11 jun. 2013.

Brasil. Ministério da Saúde. (2011). Portaria nº. 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Institui a Rede de Atenção Psicossocial para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Disponível em: < https://goo.gl/sSbefL. Acesso em: 04 out 2016.

Costa, J. (1976). O Programa da Liga Brasileira de Higiene Mental. In: História da Psiquiatria no Brasil - um corte ideológico. Rio de Janeiro, Documentário, 1ª edição. pp.41-65.

Foucault, M. (1978). História da Loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva.

Foucault, M. (2008). Nascimento da Biopolítica. São Paulo: Martins Fontes.

Giumbelli, E. (2002). O Fim da Religião - dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial.

Goffman, E. (1961). Manicômios, Prisões e Conventos. São Paulo, Perspectiva, 1ª edição.

Lefèbvre, H. (1969). O Que é a Modernidade? In: Introdução à Modernidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 197-275.

Levy, V. (2015). Narrativas de Usuários de Crack: o dizer sobre si e o mundo através do audiovisual. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). 117 p. Disponível em: https://goo.gl/ndhpAm. Acesso em: 16 jun 2016.
Levy, V. (2016). Oficinas terapêuticas e produção de vínculo em CAPS AD. Cadernos Brasileiros de Saúde Mental (Online). v. 8, n. 19. Disponível em: https://goo.gl/9p9bT1 Acesso em: 02 mai 2017.
Levy, V.; Silva, E. (2017) Laicidade, Ciência e Religião: Conflitos e seus efeitos no cuidado em saúde mental: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 e 13º Women´s World Congress – Anais (Online). ST 106 – Práticas científicas, políticas e sexuais: reflexões sobre os cânones opressivos e suas possíveis insurgências. (no prelo).
Ranquetat JR, C. (2008) Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Revista Sociais e Humanas (Online). v. 21, n. 1. Disponível em: https://goo.gl/dRne4ZAcesso em: 10 jan 2017.
Souza, S. (2007). Religião e Secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes. In: Gênero e Religião no Brasil - Ensaios Feministas. São Bernardo do Campo: Editora da Umesp.
Santos, N. (2015). Gênero e Situação de Rua: representações sociais e práticas no contexto de instituições evangélicas de assistência social. In: SOUZA, S.; SANTOS, N. Estudos Feministas e Religião – tendências e debates. v. 2. Curitiba: Prismas. pp.147-182.
Sistema Conselhos de Psicologia (2017). Prefeitura de SP afronta direitos humanos e luta antimanicomial. Disponível em: https://goo.gl/2tYP4y. Acesso em: 22 mai 2017.

La presente publicación responde al objetivo principal de dar a conocer este tejido de perspectivas académicas que abordan lo religioso. Las temáticas invitan a la introspección y al diálogo, y amplían los espacios de comprensión intercultural, y de debate informado.

En los capítulos el lector podrá encontrar los más variados tópicos, entre ellos: religiones antiguas, literatura religiosa y sus interpretaciones, reflexiones religiosas en el mundo contemporáneo, problemáticas vinculadas a la educación y actualidad religiosas. Asimismo, la siguiente compilación se enfoca en las ciencias sociales y las humanidades, cuyos artículos se han originados desde la antropología, la historia y la filosofía.

ISBN 978-987-722-404-7