

Reinaldo da Silva Júnior

**A Mãe Sagrada unindo tradições:
uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro**

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora
2014

Reinaldo da Silva Júnior

**A Mãe Sagrada unindo tradições:
uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições religiosas e perspectivas de diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora
2014

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva Júnior, Reinaldo da.

A mãe sagrada unindo tradições : uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro / Reinaldo da Silva Júnior. -- 2014.

296 p. : il.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Fenomenologia da religião. 2. Arquétipo. 3. Sincretismo. 4. Experiência religiosa. 5. Feminino. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.

Reinaldo da Silva Júnior

**A Mãe Sagrada unindo tradições:
uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições religiosas e perspectivas de diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em dia de mês de ano.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nome do Professor (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.Dr. Nome do Professor
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

Prof.Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

Prof.Dr. Nome do Professor
Nome da Universidade

Este trabalho, como a minha vida, é dedicado à pessoa que dá sentido a tudo isto, minha esposa Edelvira. Que meu amor possa ser um caminho para sua libertação, TAHMO. A meus pais, não posso dedicar nada, pois foram eles que dedicaram sua vida a mim; cumpro apenas seguir o seu legado de amor, respeito e dedicação ao próximo.

Agradecimentos

Agradeço a CAPES, pela bolsa que contribuiu com a viabilidade deste projeto, à UFJF, através do PPCIR, pelo apoio em todos os eventos que participei ao longo do percurso, pelos professores com os quais tive o prazer de conviver, em especial aos professores Faustino Teixeira e Wilmar Barbosa, pelas ricas contribuições e pelo carinho com que olharam para meus descalabros de militante nato. A meu orientador _ Volney José Berkenbrock -, que é mais que isto, se fazendo um verdadeiro guia, não tenho como agradecer, preciso apenas fazer um máximo para corresponder a toda a sua dedicação; espero sinceramente fazer jus a este privilégio. A minha família, mais que agradecer, devo pedir desculpas pelo vazio que porventura deixei nestes anos, não posso repô-lo e, portanto, só espero que ele tenha um sentido para todos vocês. À minha esposa Edelvira um agradecimento extra pelo trabalho de revisão, sempre tão cuidadoso. Aos amigos que deram o suporte necessário para que eu não desistisse e pudesse cumprir jornada tão desgastante, meu eterno carinho, Henrique, Álvaro, Marcelo, Patrícia, Marcinha, Alcio, Anderson, Leila, Andrea, Alessandra, Claudio, em vocês encontrei apoio nos momentos de desânimo e desencanto. A todos os que contribuíram com esta pesquisa, com relatos, entrevistas, respondendo o questionário, às pessoas que abriram as portas de suas casas e de suas vidas, meu respeito, espero que o trabalho final tenha ficado digno de suas expectativas. A meu coordenador Eustáquio e a meus companheiros de trabalho, peço que façam desta uma produção coletiva, pois sem o apoio e compreensão de vocês a mesma não sairia. A Vanessa, um agradecimento especial por acolher a mim e a minha filha em um momento decisivo para o trabalho.

RESUMO

Tratamos nesta tese da relação do brasileiro com o sagrado reconhecido como feminino, a partir desta temática central tocamos em questões transversais como: sincretismo, gênero, experiência religiosa, diálogo inter-religioso, Ethos; além de discutir a própria viabilidade de uma ciência da religião, pensando aí sua epistemologia e seus métodos de investigação. A complexidade da proposta nos levou a uma estrutura que dividiu o texto em duas partes: na primeira destacam-se as discussões mais teóricas, do campo epistemológico e metodológico; procuramos aí nos ancorar nos pensamentos da Fenomenologia, da Psicologia Analítica de Jung, na Psicologia Pragmática de James e no estruturalismo, buscando alguns conceitos que servissem de referência para pensar a experiência religiosa do brasileiro com este sagrado feminino. No campo metodológico procuramos apresentar uma dinâmica aberta, que envolve uma série de modelos de investigação, como a pesquisa participante, a etnografia e a coleta de dados para uma análise quantitativa. Na segunda parte do trabalho nos dedicamos à análise das experiências observadas em campo, procurando fazer a articulação com os conceitos propostos na primeira parte, para daí poder construir uma compreensão da importância deste sagrado feminino na constituição do Ethos de nosso povo. A expressão do sagrado feminino é mais do que um capricho; se apresenta como uma força de resistência e como uma necessidade das pessoas, que encontram nesta expressão uma identidade e uma possibilidade de sentido para sua religiosidade.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião, feminino, experiência religiosa, arquétipo, sincretismo.

ABSTRACT

We treat this thesis the relationship between the Brazilian recognized as the sacred feminine, from this central theme touched on cross-cutting issues such as syncretism, gender, religious experience, interfaith dialogue, Ethos, and to discuss the viability of a science of religion, there thinking its epistemology and its methods of inquiry. The complexity of the proposal led to a structure that divided the text into two parts: first there are the more theoretical discussions, the epistemological and methodological field, try to anchor there in the thoughts of the Phenomenology of Analytical Psychology of Jung, in Psychology James and pragmatic structuralism, seeking some concepts serving as benchmarks to think the religious experience of Brazil with this sacred feminine. In the methodological field try to present an open dynamic, involving a number of different research as participatory research, ethnography and data collection for quantitative analysis. In the second part of the work dedicated to the analysis of the experiences observed in the field, looking to make the link with the concepts proposed in the first part, then to be able to build an understanding of the importance of the sacred feminine in the constitution of the Ethos of our people. The expression of the sacred feminine is more than a whim; presents itself as a force of resistance and as a need for people who are in this expression an identity and a sense of possibility for their religiosity.

Keywords: Phenomenology of religion, women's, religious experience, archetype, syncretism.

TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1: Tabulação geral das palavras. Pág. 98.

Tabela 2: Amostragem por sexo. Pág. 239.

Gráfico 1: Palavras mais citadas no geral. Pág. 172.

Gráfico 2: Palavras mais citadas por grupos religiosos. Pág. 175.

Gráfico 3: Palavras mais citadas por categorias de afinidade. Pág. 192.

Gráfico 4: Comportamento esperado do sagrado e do ser humano. Pág. 193.

Gráfico 5: Palavras mais citadas por sexo. Pág. 240.

Gráfico 6: Palavras que indicam comportamento. Pág. 242.

Gráfico 7: Quantidade de palavras por categoria de afinidade. Pág. 243.

Gráfico 8: Quantidade de palavras citadas por grupos religiosos. Pág. 245.

FOTOS

Foto 1: altar de oferenda a Oxalá

Foto 2: sala dos milagres no Santuário de Natividade

Foto 3: sala dos milagres

Foto 4: Altar da aparição

Foto 5: Oferenda a Yemanjá

*Nossa ideia de Deus nos revela mais sobre nós
mesmos do que sobre Ele.*

Thomas Merton

SUMÁRIO

Introdução	15
Primeira Parte: Fenomenologia, Estruturalismo, Pragmatismo e Psicologia analítica. O diálogo epistemológico construindo um método para o estudo da diversidade religiosa	32
1. Pensando uma epistemologia para a experiência religiosa	38
1.1. A contribuição fenomenológica	41
1.1.1.O conceito de essência	43
1.1.2.A evidência apodítica	48
1.1.3.A Epoché	51
1.2. A contribuição estruturalista	55
1.2.1.A idéia de totalidade	56
1.2.2.Estruturalismo e história	59
1.2.3.O estruturalismo sociológico	61
1.3. A contribuição da Psicologia	63
1.3.1.O pragmatismo e a religião em Willian James	64
1.3.2.A psicologia analítica deCarl Gustav Jung	68
1.3.2.1. Os arquétipos	71
1.1.1.1. O inconsciente coletivo	74
1.2. O diálogo proposto	76
2. O Método	81
2.1. Os problemas metodológicos para o estudo da religião	86
2.1.1.A definição do objeto	89
2.1.2.A investigação	93
2.1.3.Problemas possíveis	99
2.1.4.Hipóteses possíveis	105
2.2. Um não-método como caminho para o diálogo metodológico	109
2.2.1.A descrição	111
2.2.2.A explicação ou análise	115
2.2.3.Conclusão ou previsão	118
Segunda parte: As diversas faces do sagrado feminino no Brasil: procurando evidências da experiência religiosa de um povo	121
3. Pensando os fundamentos da experiência com o sagrado feminino no Brasil	128

3.1. A experiência religiosa com o sagrado feminino e o contexto de sua manifestação	136
3.1.1.A experiência de transcendência	139
3.1.2.Os aspectos culturais	144
3.2. Um mergulho na experiência religiosa brasileira	148
3.2.1.Buscando os elementos comuns na diversidade	151
3.2.2.É possível pensar a essência de uma cultura?	153
3.3. As fontes de significação da religiosidade brasileira: uma leitura do simbólico na interpretação da experiência com o/a sagrado/a	155
3.3.1.O elemento europeu	159
3.3.2.O elemento africano	163
3.3.3.O elemento indo americano	166
4. O sincretismo como condição essencial da religiosidade brasileira	170
4.1. O que se entende por sincretismo	174
4.1.1.O sincretismo como elemento formador de um <i>Ethos</i>	177
4.1.2.O sincretismo como lugar de encontro	184
4.2. Sincretismo e religião	188
4.2.1.A aproximação das experiências religiosas pela mística	191
4.2.2.A aproximação pelas intenções	197
4.3. Sincretismo e religião no Brasil	200
4.3.1.Diversas manifestações do sincretismo na religiosidade brasileira	203
4.3.1.1. Sincretismo no ritual	206
4.3.1.2. Sincretismo no mito	209
4.3.1.3. Sincretismo na teologia	211
4.3.2.O sincretismo do sagrado feminino	213
5. A relação com o sagrado feminino como evidência apodítica da experiência religiosa popular brasileira	218
5.1. A força da expressão feminina na representação do/a sagrado/a na religiosidade brasileira	220
5.1.1.Brasil, a terra mãe que acolhe a diversidade	223
5.1.2.Maria, a mãe de todos: uma representação do arquétipo feminino	226
5.2. A importância do sagrado feminino na confirmação da experiência religiosa brasileira	228
5.2.1.Desenvolvendo alguns conceitos	233
5.2.2.A relação entre o sagrado feminino e a cultura brasileira	236
5.2.3.A relação entre o sagrado feminino e a linguagem: um estudo do	240

questionário léxico	
5.3. As múltiplas leituras para o sagrado feminino	251
Conclusão	255
Referências bibliográficas	263
Anexos	
Anexo 1: fragmentos de entrevistas	280
Anexo 2: modelo de questionário léxico	294
Anexo 3: fotos	295

Introdução

Compreender a realidade na qual vivemos sempre foi um desafio para o ser humano, que não se contenta apenas em viver, mas precisa, sobretudo, conhecer a vida e seus mistérios, buscar respostas para suas dúvidas; aliás, esta é uma característica bem específica dos seres humanos, somos antes de tudo, seres de dúvidas, nossas convicções precisam ser construídas e não estão postas inatas em nosso ser. O conhecimento é a maior aventura humana, conhecimento que implica numa *consciência de*; esta condição humana que nos permite ter consciência de e, a partir daí, construir um conhecimento sobre, é que utilizamos para buscar as respostas que nos incomoda. A religião, enquanto uma dimensão do ser humano se apresenta como o lugar onde estas respostas são construídas e colocadas à prova, através das experiências religiosas.

As questões de fundo que sempre nos incomodaram – quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido da vida? – continuam sendo as principais perguntas que o ser humano se faz e o principal motivo que o faz ir à busca do conhecimento, mesmo que não tenhamos em alguns instantes a consciência desse motor primeiro. Esta tarefa, no entanto, não é das mais simples, pois envolve uma complexa relação entre o subjetivo e o objetivo. No nosso caso específico o objetivo e o subjetivo se confundem ainda com o sagrado e o profano, o racional e o irracional, o sentido e o intuído, pois voltamos nossa capacidade cognitiva para um objeto que tem em sua composição esta complexidade: a religião. Talvez possamos apontar este fenômeno humano como o lugar por excelência para a manifestação deste encontro de polaridades. Berger e Luckman já perguntaram certa vez:

como é possível que significados subjetivos se tornem facticidades objetivas? Ou, em palavras apropriadas às posições teóricas acima mencionadas¹: como é possível que a atividade humana (*Handeln*) produza um mundo de coisas (*Choses*)?²

Os mesmos problemas apontados pelos autores, para o estudo sociológico, podemos trazer para o estudo da religião, que ultrapassa os aspectos sociais,

¹ Trata-se aqui dos postulados de Durkheim e Weber, onde o primeiro afirma: “a primeira regra e a mais fundamental é: considerar os fatos sociais como coisas”. O segundo: “Tanto para a sociologia no sentido atual quanto para a história, o objeto de conhecimento é o complexo de significados subjetivos a ação”. In. BERGER, P. LUCKMANN, T. A construção social da realidade. p. 33.

²BERGER, P. LUCKMANN, T. A construção social da realidade. p. 34.

atravessando ainda a psicologia, a biologia³ e incluindo a teologia, que é o campo que fala do mistério; sem deixar de ser um fenômeno humano, pois vividos por este, essencialmente. Quando falamos do universo religioso entramos numa complexa seara de problematização, pois o religioso ou a religião até ganham contornos bem objetivos como as instituições, as teologias, os ritos, mas estará sempre envolta de um aspecto subjetivo que é a própria experiência que as pessoas têm com este sagrado e que define o que é próprio do religioso ou da religião, ou seja, a relação entre o ser humano e o sagrado; não cabendo aqui nenhuma restrição para a forma deste sagrado, o sagrado aqui não se reduz a um modelo, mas sim a uma representação simbólica, afetiva, um sentimento e uma percepção. Neste intrincado jogo de polaridades, dimensões, perspectivas, que se complementam em suas diferenças na expressão de um todo. Várias possibilidades de interpretação se configuram como possíveis e todas elas dispostas a nos revelar a verdade sobre a vida, um mistério que acompanha esta ânsia de saber do ser humano. Revelar este mistério é e sempre será o desafio que se impõe a nossa espécie e que, em cada tentativa, ganha novo fôlego. Podemos mesmo afirmar que a revelação deste mistério é, em si mesmo, renovada a cada nova experiência que o ser humano tem com este sagrado.

Os tempos atuais privilegiam a concepção de que esta verdade, ou as múltiplas verdades que a consciência humana pode produzir devem ser consideradas em seus fundamentos. Dartigues expressa bem esta tendência ao afirmar que a “verdade não se separa de sua origem, a saber, o modo de visar da consciência – que pode ele próprio se traduzir num método – a não ser aparentemente e por esquecimento”⁴. O que nos leva a pensar não na verdade em si, mas na origem da qual ela saiu. Devemos, no entanto, evitar os excessos dos dias atuais, que Chauí define como “intertextualidade desprovida de centro narrativo e significativo”⁵. O que propomos é buscar referências que nos permitam articular as diversas percepções sem desfigura-las, mas também sem aprisionar a realidade numa única perspectiva, o que propomos é superar a visão atual que nos remete a uma individualização e a uma relativização da verdade, sem cair na ciranda de reproduzir antigos conceitos antagônicos de um universalismo definitivo e

³São desenvolvidos vários estudos sobre a relação da dimensão religiosa e seus correlatos orgânicos. Citamos aqui dois exemplos: MARINO JUNIOR, Raul. A religião do cérebro: novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana. São Paulo: Gente, 2005. PETERS, Ted e BENEDETT, Gaymon. (orgs.) Construindo pontes entre a ciência e a religião. São Paulo: Loyola/UNESP, 2003.

⁴DARTIGUES, A. O que é Fenomenologia? São Paulo: Centauro, 2005. p. 75.

⁵ CHAUI, M. Público, privado, despotismo. In. NOVAES, Adalto (org.). Ética. São Paulo: Companhia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 347.

perene, ou seja, queremos estudar a religião buscando nas experiências das pessoas as evidências que legitimem sua relação com o sagrado feminino, percebendo a mobilidade desta relação, mas também procurando aquilo que a faz uma relação consistente em nossa cultura.

Esta tendência do momento de valorizar o efêmero, nem sempre foi assim e não temos garantias de que vai continuar assim. Houve épocas em que a busca pelo perene, pelos universais era a regra, o texto de Cavalcante⁶ mostra bem esta busca. Chauí, se referindo a Klee, afirma que a modernidade seria mesmo uma tentativa da “busca do essencial no acidental”⁷. O fato é que parece que estas tendências vão se revezando na história do pensamento humano, sem que se chegue a um termo. Por isso afirmo que não quero nem relativizar o real e nem absolutizar a realidade, procuro apenas criar condições de diálogo, de entendimento, de convivência, que passa necessariamente pela necessidade de convivências das ideias. Este é, sem dúvida, o principal objetivo deste trabalho, proporcionar uma possibilidade de diálogo entre as diferenças, partindo de um pressuposto de que elas se completam na compreensão da realidade. Temos, portanto, uma clara proposta política posta em nossa tese, a de trabalhar para um diálogo que aproxime as posições epistemológicas e as experiências de vida das pessoas para caminharmos rumo a uma convivência mais harmônica e benéfica a toda a humanidade, sem privilégios de grupos sociais, econômicos, étnicos, religiosos ou de qualquer categoria.

No entanto, para se compreender esta proposta é preciso entender os fundamentos no qual ela se sustenta, pois afirmar que não nos prendemos em um modelo único e rígido de pensamento e que procuramos superar os modelos apresentados até então não implica dizer que não temos axiomas e paradigmas e que não temos uma origem epistemológica; e sem a compreensão dos mesmos a leitura deste texto pode parecer meio estranha e os argumentos, construções teóricas e análises fenomenológicas um tanto quanto forçadas. Em primeiro lugar é preciso ficar claro que esta é uma tese em ciência da religião, que, a nosso ver, deve ser vista como um campo específico de conhecimento, que não se confunde com outras ciências, com a filosofia ou com a teologia e que se caracteriza por uma visão transdisciplinar, por isso o diálogo e aproximação de conceitos e de abordagens é um processo natural, exigindo uma

⁶ CAVALCANTE, Raïssa. O retorno do conceito de sagrado na ciência. In. TEIXEIRA, Evilásio F. B. et. all. (orgs.). Espiritualidade e qualidade de vida. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004. p. 87-101.

⁷ CHAUI, M. Público, privado, despotismo. In. NOVAES, Adalto (org.). Ética. São Paulo: Companhia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 347.

hermenêutica maleável, dinâmica, capaz de compor um mosaico que precisa ser montado com rigor e sensibilidade numa mesma medida. Estamos afirmando aqui que o estudo sistemático da religião exige certas habilidades diferenciadas das propostas pela ciência da natureza ou ciência moderna, habilidades estas que passam pela capacidade de articular intuição e razão, sensibilidade criativa e sistematização, racional e irracional e, principalmente, reconhecer o fenômeno religioso como um fenômeno legítimo, uma experiência singular para o ser humano, uma experiência que atravessa várias outras, mas que tem sua especificidade, reconhecer a dimensão espiritual como uma dimensão própria, que não se confunde com a psicológica ou a sociológica, mas que interage com estas.

Entendo que para se estudar a religião é preciso aproximar os opostos, permitir que o irracional seja reconhecido como dimensão legítima de existência para o ser humano e, como tal, fonte de conhecimento necessário para estruturação da consciência, dar lugar para que a intuição possa apontar saídas, e chegar a conclusões que fogem à formalidade, compreender que a consciência não funciona apenas pela razão, uma não é sinônima da outra. É preciso que se saiba articular o racional e o irracional, sem que um se estabeleça como critério para julgar o outro, entre estes dois elementos constitutivos do conhecimento não pode haver primazia. O ocidente se entregou demasiadamente à razão, e acabou por perder este equilíbrio entre as duas condições de compreensão da realidade – a racional e a irracional - como coloca Jullien, parafraseando Wu Kuang-Ming:

O ocidente forneceu seu conceito rigoroso e básico enquanto ferramenta universal tão indubitável (indispensável) quanto ‘A is A’, tamanha sua evidência; a China, por seu turno, forneceu sua carne e sangue, iluminando o tempo vivido⁸.

Mas temos como proposta outra postura; diferente de Jullien que demarca a diferença entre os dois modelos – no caso utilizando como exemplo os pensamentos ocidental e oriental - o que proponho é a superação desta polaridade, buscar um conhecimento que não precise estar referendado por esta dualidade entre razão e emoção, que não precise fazer uma opção entre intuição irracional e lógica racional, uma hermenêutica que sintetize estas capacidades perceptivas do ser humano e nos

⁸ JULLIEN, F. O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 156.

mostre caminhos de conhecimento que se renovam a cada nova experiência. Buscar este equilíbrio de consenso dentro da diversidade de olhares que se debruçam sobre a religião enquanto objeto de pesquisa (Psicologia, Sociologia, História, Antropologia, Neurologia, etc.) não é tarefa fácil e, para alguns, é mesmo impossível; estes que assim pensam e que vivem na defesa severa de suas verdades epistemológicas, com eles não podemos conversar, pois se não houver a boa vontade para o entendimento não há caminhos para o diálogo de aproximação e comunhão que propomos.

Para nós, mais vale outra certeza: a de que na experiência religiosa ultrapassamos as frações do saber científico moderno ou natural, que se debruça sobre a parte e tenta compreendê-la na tentativa de, assim, dominar o todo pelo conjunto das partes; na experiência religiosa o que temos é exatamente o oposto, o todo se colocando e dando sentido às partes que o compõe. A experiência religiosa, mesmo que nos limites da intelectualidade, exige de quem se dispõe a tanto uma disposição para incorporar o mistério, este é o eidos do religioso, uma percepção de unidade, de totalidade, algo que podemos observar no espírito presente na poesia de Rûmi:

Vieste para levar os homens a se unirem a mim.
E não para afastá-los de mim.
Na medida do possível, não te ocupes em dividir;
A coisa que mais me desagrada é o divórcio⁹

Pois o que buscamos é a compreensão de uma unidade que ultrapassa os limites pontuais de uma observação contextual; sabendo que precisamos das mesmas como caminho mediador para esta unidade pretendida, mas não nos fixamos nelas, procuramos enxergar para além do que o contexto nos mostra de maneira estruturada. Por isso quando falamos em uma ciência da religião procuramos exatamente superar o divórcio epistemológico produzido pelo paradigma científico ocidental com o advento da ciência natural ou moderna. Nosso desafio é apresentar outro modelo epistemológico e metodológico que tenha a condição de colocar numa mesma construção analítica dos fenômenos estudados as diversas capacidades humanas de compreensão da realidade.

Parece ser esta, salvo engano, a perspectiva contemporânea, que reconhece a diversidade fenomenológica que se manifesta na realidade, sem esquecer a condição de globalidade que nos envolve a todos numa mesma existência compartilhada, um paradigma que não se escora na histórica luta entre a perspectiva dualista ou monista da

⁹ LUCHESI, M. e TEIXEIRA, F. O canto da unidade: em torno da poética de Rûmi. Rio de Janeiro: Fissus, 2007. p. 70.

realidade, mas procura encontrar, outro ponto de sustentação para o saber, ponto este que pode ser definido exatamente como um elo entre objetivo e subjetivo. Como nos demonstra Figueiredo:

A produção do conhecimento objetivo e a ação instrumental ganham uma nova espessura aonde se revele uma dificuldade inesperada: o autoconhecimento e o autocontrole apresentam-se então como preliminares indispensáveis. A disciplina do espírito será o objetivo das regras metodológicas que definirão a própria especificidade da prática científica: cientista não é quem alcança a verdade, mas quem se submete conscientemente à disciplina do método¹⁰.

Nesta perspectiva o que deve nortear nosso olhar e nossa percepção, dando subsídios para nossa interpretação, é o cuidado com a transparência, com a coerência e com a lógica da investigação, ou seja, com o processo e não com o resultado, pois este aparece como consequência natural de uma investigação criteriosa. No entanto, o conhecimento que a ciência da religião propõe encontrar não é objetivo nem positivo, o que exige de quem o busca uma postura metodológica que saia do lugar comum das ciências naturais, situação própria do que Kuhn chamou de revolução científica, definida por ele como “aqueles episódios de desenvolvimento não cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior”¹¹. No nosso caso o paradigma da objetividade do mundo é o que deve ser superado, pois olhamos para uma realidade que não é nem objetiva nem subjetiva e sim transcendente.

O que estou frisando é o compromisso desta tese de contribuir com o estudo sistemático da religião sem perder o foco no próprio fenômeno. Esperamos, com isso, reforçar um campo de conhecimento, tanto epistemologicamente quanto metodologicamente, no que diz respeito à pesquisa do fenômeno religioso, um conhecimento sustentado por parâmetros que são pensados e estabelecidos a partir da intenção de um conhecimento mais amplo e dinâmico deste fenômeno, um conhecimento que ultrapasse aspectos contingenciais e pontuais e alcance a essência do fenômeno, ou seja, aquilo que existe nele como algo único e original, original aqui se referindo à sua gênese, entendendo que a mesma não pode ser indicada como um lugar fixo no passado e sim como algo que se renova com o próprio ser humano que a vive.

¹⁰ FIGUEIREDO, Luiz C. M. Matrizes do pensamento psicológico. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 15.

¹¹ KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 125.

O segundo aspecto que precisa ser esclarecido para a leitura deste texto é que os conceitos de base das teorias por nós utilizadas como referência, como por exemplo: estrutura, essência, arquétipo, são apenas indicadores que nos auxiliam na construção deste novo conhecimento que propomos construir e que não se prende na divisão sujeito objeto, neste sentido, procurei, a partir das ideias originais dos autores, desenvolver uma linguagem que me permitisse alcançar a experiência religiosa vivida pelas pessoas em seus aspectos mais íntimos. Por isso não devem, os que forem ler este texto, se prender nas acepções originais destes conceitos ou procurar aprofundamentos epistemológicos dentro de suas tradições científicas, mas procurar tirar deles as sutilezas de algumas de suas características, numa hermenêutica conduzida pelo viés do diálogo que sustenta minha tese, um diálogo conceitual, um diálogo de experiências, um diálogo que faz do texto e das ideias aqui produzidas um movimento, algo em construção e, por isso, não definitivo, não acabado.

Se com isso perdi a profundidade semântico/filosófica destes conceitos é uma consequência que preciso assumir e entendo-la como uma condição de minha proposta metodológica. Em minha defesa devo argumentar que toda metodologia tem seus próprios pressupostos, esta é uma condição do próprio conhecimento humano, o que não tira dele seu rigor e sua contribuição para nosso desenvolvimento. Devo aqui retomar a ideia de Pasquinelli ao afirmar que o pensamento científico não deve ser apenas uma reprodução mimética dos fatos no pensador, uma representação esquemática dos fenômenos naturais, mas precisa alargar o conhecimento da realidade natural¹². Outro aspecto em defesa desta minha postura é que os conceitos existem exatamente para serem revistos, é assim que a humanidade vem produzindo saber e reinventando a história a cada novo tempo. A ciência e o pensamento não são estáticos e assumimos aqui esta ousadia de produzir novas leituras para novos tempos. Queremos, portanto, assumir o compromisso de contribuir para a renovação da percepção que temos da realidade, renovação esta que é a consequência natural do movimento contínuo da realidade no tempo e no espaço.

Um terceiro pressuposto a ser considerado é que, ao se estudar religião, deparamo-nos com um fenômeno que traz em seu bojo um traço peculiar: a inefabilidade de sua experiência, ou seja, a impossibilidade de se expressar com rigor, a partir da linguagem formal, racional, descritiva e lógica, tudo o que esta experiência

¹²PASQUINELLI, Alberto. Nuovi principi di epistemologia (quarta edizione). Milano: Feltrinelli editore, 1970. p. 75.

mobiliza, significa e produz no ser humano; o que nos força a utilizar de metáforas, aforismos, dislates e outras figuras de linguagem que, se não traduzem objetivamente o sentido do que observamos e sentimos pelo menos nos indicam caminhos hermenêuticos que só poderão ser reconhecidos por uma intuição noética aberta ao diálogo e ao encontro. Neste aspecto, parece que nos afastamos dos pressupostos científicos, que prezam exatamente pela objetividade de suas constatações. Não temos alternativa e, se realmente procura se estudar a religião a fundo, este é um rico que precisamos correr, seguindo a afirmação de Amado et. all.:

Embora seja significativa esta fé antropológica, urge resgatar a importância da compreensão da fé metafísica como condição não para superar a compreensão que pensa ter detido em seu interior a totalidade do compreendido, mas também para se colocar numa dis-posição de confiança e de escuta do outro que se revela como alteridade absoluta, que interpela, con-voca e pro-voca à abertura de toda totalidade humano-temporal¹³.

Por isso a construção da linguagem da ciência da religião não é direta e precisa, é antes curva e abstrata e para uma boa hermenêutica deste discurso é preciso uma leitura a partir da intuição, não se restringindo a uma narrativa morta e determinista; na ciência da religião o texto ganha, em alguns momentos, um ar de poesia, de ficção, uma forma menos ortodoxa de expressão, mas esta é apenas a estratégia da própria linguagem para trazer para o campo simbólico a experiência religiosa. Isto faz deste um discurso menos científico então? Não, apenas faz dele um discurso adequado ao objeto que investiga e analisa, afinal, ciência não é sinônimo de ortodoxia e sim de uma sistemática que pode ganhar várias formas para explicar o porquê as coisas são como são¹⁴.

Chegamos então à outra questão a ser considerada antes da leitura desta tese, uma discussão paralela ao objetivo principal da pesquisa, mas de suma importância para a condução de um debate sobre o tema que abordamos. Precisamos nos perguntar a que se prestam as ciências e, no nosso caso específico, a ciência da religião que defendemos? Discutir a intenção do ato científico é pensar a dimensão política do conhecimento. Não é possível ser coerente e rigoroso com o que fazemos se não definirmos as intenções de nossos procedimentos e análises e deixamos claro a quem,

¹³AMADO, Wolmir J. et. all. A religião e o negro no Brasil. São Paulo: Loyola, 1989. p. 32.

¹⁴Ver o capítulo primeiro da obra de Enrico Berti. BERTI, Enrico. Aas razões de Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2002.

ou ao que, eles atendem. Um saber nunca é produzido sem uma intenção, sem um propósito e é uma questão de transparência e exposição dos mesmos pelo pesquisador quando propõe uma pesquisa.

Com o advento da ciência natural como a concebe a modernidade construiu-se a concepção ideológica de que este modelo de pensamento científico era uma forma de compreensão da realidade isenta de qualquer interesse pessoal ou político, um conhecimento “puro”, regido apenas pelos princípios da razão, idônea e objetiva, portanto, a expressão final da verdade é o único caminho seguro para a produção de um conhecimento confiável. Este mito da ciência absoluta e perfeita regeu o imaginário das pessoas por muito tempo, se tornando um dogma acadêmico e limitando a própria produção científica, regulando-a pelos procedimentos metodológicos reconhecidos pelos grupos que detinham o poder da produção do saber, um saber este cada vez mais comprometido com a produção de tecnologia que pudesse impulsionar os mercados econômicos que vinham se consolidando após a revolução industrial.

Nos tempos atuais tal visão ideológica da ciência já não tem mais sentido, pois sabemos que todo conhecimento serve a um propósito, que tem suas repercussões políticas e econômicas¹⁵. Precisamos, portanto, enquanto pesquisadores, assumir a quem e ao que serve o conhecimento que produzimos. Neste sentido gostaria de deixar claro, procuro construir um conhecimento que permita ao ser humano circular na diversidade do mundo, garantindo que esta mobilidade não suprima a percepção do que seja essencial. Aquilo que nos liga a uma realidade absoluta, universal, transcendente, que dá sentido à vida, ou seja, minha pesquisa está ligada a um projeto de mundo e de sociedade que procura encontrar saídas para os conflitos humanos e promover um mundo mais justo, sem entrar aqui numa reflexão sobre o que seja a justiça, uma sociedade que reconheça a importância dos direitos sem confundi-los com os desejos pessoais. Portanto, construímos uma ciência militante e comprometida com um mundo melhor.

Para dar conta de tantas nuances procuramos dividir o trabalho em dois momentos: a primeira parte mais teórica e conceitual, onde tivemos a preocupação de procurar definir com a maior clareza possível os conceitos, axiomas e paradigmas que me guiam na análise dos fenômenos observados em campo, e demarcar o campo epistemológico onde estes conceitos são construídos, especificando as articulações e as

¹⁵ Uma boa leitura sobre o assunto é a obra de Alberto Oliva. OLIVA, A. Ciência e ideologia: Florestam Fernandes e a formação as ciências sociais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

estratégias hermenêuticas que utilizamos para promovê-las. Nesta parte é importante perceber que os autores utilizados como referência são vistos apenas como provocadores da construção de nosso próprio modelo, por isso não nos aprofundamos no pensamento específico de um autor ou de uma corrente epistemológica, mas buscamos tê-los como inspiração para que possamos construir nosso próprio caminho de reflexão.

Os autores e os campos epistemológicos que escolhemos estão mais ligados à afinidade pessoal do pesquisador do que à sua importância como detentores de alguma verdade mais bem estabelecida, a força do nosso modelo de pensamento está mais na capacidade de fazer reflexões que envolvam várias matrizes do pensamento racional no ocidente do que nas próprias matrizes; quando trazemos a fenomenologia, o estruturalismo, a psicologia analítica e o pragmatismo, para conversar; não é exatamente em cada uma destas epistemologias que estou pensando, mas na possibilidade do diálogo entre elas. Os nomes de James, Jung, Eliade, Otto, Berger, Durkheim, Husserl e seus conceitos, são trazidos para o debate como inspiradores de uma nova visão possível a partir da análise dos relatos que colhemos no campo.

Ainda nesta primeira parte, no capítulo dois, descrevi o método com o qual investiguei o campo e fiz as análises dos dados. Uma pesquisa de forte teor qualitativo e de imersão na realidade pesquisada, procurando uma visão o mais próximo possível da realidade vivida pelas pessoas. A contribuição quantitativa do trabalho vem no sentido de criar mais um elemento de evidência das hipóteses testadas. Paralelamente à narrativa da metodologia utilizada na pesquisa de campo procuro fazer uma reflexão sobre o próprio valor da metodologia para a produção do conhecimento. Esta é uma característica do meu texto, estar sempre procurando uma interlocução entre um fazer e a reflexão teórica do mesmo, assumindo as influências que orientam minha forma de olhar e pensar a realidade.

Uma proposta que tem o desejo de colocar em diálogo diversos conceitos e visões do tema não poderia estar presa a um método hermético. O que pensamos foi numa variedade de abordagens de campo, assim como teremos uma variedade de perspectivas teóricas para a análise dos dados. Os próprios dados são elementos bastante diversificados, que serão identificados em falas, comportamentos, rituais. Infelizmente não fiz a imersão que o estudo necessitaria, devo assumir: minha presença nos campos não foi constante, pois precisei dividir o tempo com outras atividades, frutos da realidade do pesquisador em nosso país. Esta constatação se deve à complexidade de se

pesquisar três grupos diferentes, em três cidades (Natividade, Juiz de Fora e Belo Horizonte) de dois estados (Rio de Janeiro e Minas Gerais).

A inspiração nos trabalhos etnográficos e na pesquisa participante é determinante em nossa abordagem, mas utilizamos também um instrumento quantitativo (questionário léxico) como apoio na análise dos relatos e das observações. Só o material de campo, incluindo os diários (dois cadernos de 500 páginas), entrevistas (foram gravadas cem entrevistas aleatórias e mais 120 com as pessoas que fizeram as entrevistas), relatos de experiência (150) e questionários (60) já me daria subsídio para fazer múltiplas análises, mas a intenção era ainda mais complexa e envolvia colocar este material de campo em diálogo com o material teórico, construindo um texto que articulasse a visão acadêmica com a experiência popular, sem que um tivesse privilégio sobre o outro, mas que se completassem numa busca de compreensão da experiência religiosa.

Na segunda parte da tese mergulhamos na experiência religiosa do brasileiro que tem o sagrado feminino como referência e procuramos encontrar nela sinais do que estabelecemos como hipótese, ou seja, a ligação do brasileiro com este sagrado feminino e as implicações desta relação para o Ethos de nosso povo. Em nossa especulação é possível fazer uma relação entre este sagrado feminino, ou a forma como ele é representado e a maneira do brasileiro lidar com o mundo, representá-lo e compreender a si mesmo enquanto indivíduo e enquanto membro de um coletivo. E foi atrás destas evidências que fizemos nossa investigação. Portanto é preciso aceitar que nossa atenção estava voltada para a resposta destas questões colocadas, o que direciona nossa percepção e nossa hermenêutica dos dados empíricos. Precisamos ainda alertar que mesmo falando da demarcação e um Ethos do brasileiro, talvez fosse mais correto falar de uma parcela dos brasileiros, pois não seria justo generalizar as experiências por nós registradas para toda a nossa população. Não fizemos para isso, nenhuma proporção estatística de amostragem, muito pelo contrário, privilegiamos um extrato que é o público que tem uma experiência com o sagrado feminino.

Continuamos nosso exercício pessoal de articulação entre pensamentos teóricos que nos servem de motivação e a relação com os dados colhidos em campo, mas agora procuramos dar uma ênfase maior para as experiências que registramos, deixando claro nossa tendência de falar do religioso pela experiência vivida pelas pessoas. Entendemos que seguimos assim um espírito de época, onde a subjetividade ganha relevância e determina a constituição da realidade sem, no entanto, perder a compreensão da

importância de uma coesão, algo que dê às partes uma unidade. Entendemos os limites das experiências colhidas por nós para um universo cultural tão rico como o brasileiro, mas registramos também que nosso recorte na experiência religiosa com o sagrado feminino fica bem representando pela nossa amostragem, valendo-se ainda do argumento que nossa pesquisa tem um teor qualitativo que dita o ritmo de nossa análise.

No terceiro capítulo vamos atrás dos fundamentos da experiência com o sagrado feminino no Brasil. Passamos pela experiência em si, como ela é vivida pelas pessoas em sua intimidade e nos espaços públicos em rituais e festas. A partir desta referência buscamos encontrar o lugar comum que identifica o Ethos do brasileiro no campo da sua espiritualidade e nos deparamos, então, com as origens étnicas de nosso povo e as marcas que as mesmas deixaram neste Ethos. Não vamos fazer uma historiografia das etnias, mas buscar traços, mesmo que apagados, desta herança étnica.

Esta ligação com um sagrado feminino não é original do brasileiro¹⁶, mas ganha contornos e expressões próprias na forja deste povo quando vários grupos se encontram em nossa terra e encontram neste sagrado feminino um ponto em comum, sendo este essencial para a formação do que chamamos de Ethos brasileiro. Maria, Yemanjá ou a Rainha da Floresta são os signos; a percepção da acolhida, proteção, pertença, o carinho materno é a sensação psíquica advinda desta relação com o sagrado feminino, este conjunto simbólico/afetivo é o cimento¹⁷ que dá liga a este povo que se forma.

Articulado à perspectiva psicológica do arquétipo feminino, chamado por Jung de anima, temos o encontro das diversas culturas que estão na base da formação de nossa nação, promovendo uma mistura sincrética que, ao contrário da visão mais comum do termo, não provoca uma reunião de representações e conceitos sem sentido e descolados de suas raízes tradicionais, mas sim dá forma a um diálogo proveitoso e reconfortante, que permite um reconhecimento mútuo entre os diferentes, tendo a percepção de um elo que transcende as aparentes discordâncias e permite o que Rogers chamou de empatia¹⁸. Não escondemos as desavenças de posições entre os grupos e mesmo dentro dos próprios, mas não entendemos nelas um desabono de nossa

¹⁶ Para uma melhor percepção da abrangência desta relação vejam: FAUR, Mirella. Mistérios nórdicos: deuses, runas, magia, rituais. São Paulo: Pensamento, 2007. CAVALCANTI, Raïssa. Mitos da água: as imagens da alma nos eu caminho evolutivo. São Paulo: Cultrix, 2000. ELKINS, David N. Além da religião. São Paulo: Pensamento, 2005.

¹⁷ Ver referência ao cimento social. CHAUI, M. Público, privado, despotismo. In. NOVAES, A. (org.). Ética. São Paulo: Com. Das Letras, 1992.

¹⁸ BOAINAIN JR. Elias. Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers. São Paulo: Summus, 1998. p. 204.

percepção, pois não trabalhamos com uma regra e sim com uma possibilidade, observar os desencontros ou os encontros é uma questão de perspectiva.

No quarto capítulo nos detemos mais atentamente ao aspecto do sincretismo como elemento constitutivo deste Ethos nacional que, a nosso ver, se mostra como um Ethos essencialmente mestiço. A compreensão do fenômeno religioso estudado como um fator aglutinador é fundamental neste contexto, pensando especificamente na experiência religiosa. Por isso apresentamos a mesma como fator agregador deste Ethos e procuramos descrevê-la nas diversas condições fenomenológicas em que se manifesta, em ritos, em mitos, em teologias e, principalmente, nas vivências comuns das pessoas, um sincretismo de ação que se apresenta para nós no reconhecimento de um sagrado feminino como presente e atuante na vida das pessoas.

Compreender as figuras de Maria, Yemanjá e Rainha da Floresta como essencialmente a presença do mesmo sagrado feminino não é enquadrar a percepção das mesmas em um modelo pré-concebido e negar suas raízes culturais e sim permitir que estes significantes simbólicos de origens distintas possam conversar, criando uma linguagem que vá para além de suas raízes, dando vazão à transcendência espiritual constitutiva do ser humano, a partir da manifestação de uma condição humana – a percepção de gênero - reprimida por um sistema que procura negligenciar as diferenças e suas marcas, tão necessárias para nosso processo de desenvolvimento. Parto do pressuposto que o reconhecimento das diferenças não é um dificultador para o reconhecimento das igualdades nesta diversidade.

É isto que identificamos como a essência do humano, sua condição de transcender, que nos coloca na posição de alcançarmos o que Rogers chamou de self-awareness¹⁹ e Jung de individuação²⁰. É esta dimensão de transcendência ou dimensão espiritual que permite ao ser humano a experiência de unidade própria dos místicos²¹, como vemos nos relatos de representantes de diversas tradições, como Rûmi, João da Cruz, Angelus Silésius. Reconhecemos que a experiência vivida pelas pessoas, com quem convivemos nas três tradições que pesquisamos, mesmo não tendo a elaboração poética e intelectual dos grandes místicos da história, deve ser entendida como experiências que alcançam o mesmo grau de intensidade, gosto mesmo de chamá-los de místicos populares, pessoas que vivem uma experiência religiosa profunda e

¹⁹ THORNE, Brian e SANDERS, Pete. Carl Rogers. London: Sage, 2012. p.36.

²⁰ HALL, James A. e CABRAL, A. Jung e a interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 25.

²¹ CATALÁN, Josep Otón. A experiência mística e suas expressões. São Paulo: Loyola, 2008.

transformadora que pode ser reconhecida, segundo James, por quatro características, descritas por Ferraz da seguinte maneira:

Willian James, tentando compreendê-las pelo prisma da psicologia, assinalou quatro caracteres essenciais dos estados místicos: a) são inefáveis, visto que só podem ser descritos por meio de imagens e sugestões alusivas; b) são estados de conhecimento, visto que o sujeito que se encontra nesses estados possui a consciência de estar em contato com uma revelação que inexistente na experiência comum; c) são efêmeros; d) são passivos, isto é, o sujeito sofre tal experiência mais do que a efetua²².

No quinto e último capítulo do nosso estudo nos empenhamos na constatação da importância deste sagrado feminino para o brasileiro, tanto na sua espiritualidade quanto na sua identidade social. Observar a força da expressão do sagrado feminino na religiosidade do brasileiro nos levou a pensar a própria compreensão que o brasileiro tem do feminino enquanto arquétipo e como a história de nossa terra e da constituição de nosso povo se confunde com esta espiritualidade feminina²³. Fomos à busca dos traços que marcam a personalidade e o comportamento das pessoas, formando seu senso moral e o que chamamos de Ethos de nosso povo. Procuramos aí traços deste arquétipo feminino e de sua manifestação em nossa espiritualidade.

No entanto, estudar esta experiência requer do pesquisador um exercício redobrado, pois estamos tratando de um fenômeno que não pode ser aprisionado por um método ou por conceitos e axiomas, afinal estamos tratando de uma experiência subjetiva, uma experiência vivida por alguém, uma experiência que pode ser compartilhada, mas não traduzida pela linguagem, uma experiência marcada pelo mistério. É por isso que termos como essência, sincretismo, mística, acabam sendo mal vistos e ganham interpretações que limitam a compreensão do que é ilimitado e incompreensível; isto ocorre sempre que se faz uma leitura mais ortodoxa, que prende o termo à sua utilização formal, dentro dos respectivos universos epistemológicos de origem. Por isso, precisamos fazer um exercício hermenêutico mais dinâmico, que nos possibilite ampliar a compreensão de alguns conceitos, dando a eles a mesma abrangência que o fenômeno religioso alcança.

²² FERRAZ, Flávio Carvalho. Andarilhos da imaginação: um estudo sobre os loucos de rua. São Paulo: casa do Psicólogo, 2000. p. 58.

²³ Sobre espiritualidade feminina conf. BOMILCAR, Nelson. O melhor da espiritualidade brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 2005. Cap. XI.

Em todo caso nossa opção em continuar utilizando os vocábulos veio em detrimento da dificuldade de encontrar alternativas semânticas melhores e por entender que não deveria criar novos conceitos, pois acabariam tendo os mesmos problemas que os já existentes, ou seja, um limite simbólico hermenêutico próprio da linguagem e da razão e do qual o sagrado transcende²⁴. Por isso reforço a importância de reconstruir os próprios conceitos, dando aos mesmos a função de descrever as experiências mesmas e não de enquadrá-las em teorias conclusivas sobre a vida e seus mistérios. Respeitar os limites do conhecimento possível ao ser humano é o primeiro passo para transcender este conhecimento e vivenciar a presença do mistério em nossa existência, isto é a espiritualidade.

No anexo da tese coloquei alguns fragmentos de entrevistas. Duas são as intenções: primeiro trazer as falas utilizadas dentro do texto no contexto e que foram produzidas, segundo, apresentar uma mostra do modelo de entrevista que praticamos no decorrer da pesquisa. É preciso salientar que as mesmas foram precedidas de encontros de aproximação que serviram para criar a empatia necessária para que as pessoas pudessem falar de sua intimidade religiosa. Para cada entrevista feita tivemos pelo menos quatro encontros preparatórios, além de minha participação nos eventos dos grupos, o que me colocou mais próximo das pessoas entrevistadas.

A busca por uma explicação e por uma ordem que dê sentido à existência e à vida, como a concebemos, neste mundo material, marcado pelo tempo, pela diversidade, pelo espaço, é uma necessidade humana²⁵. Precisamos de respostas que nos oriente nesta esfera de experiências objetivas e concretas. Quando nos deparamos com o imponderável, com o mistério, procuramos rapidamente enquadrá-lo em um modelo conhecido e reconhecido, lógico e ordenado. Ao fazermos este movimento não estamos negando a natureza misteriosa de nossa existência, estamos apenas cumprindo com as condições que esta existência nos impõe²⁶, estamos sendo humanos. Sem isto não cumprimos nosso papel neste jogo e perdemos o motivo de ser. Por isso não devemos evitar esta busca pelo conhecimento e pela ordem, apenas precisamos compreender que

²⁴ MALANDRINO, Brígida Carla. Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica. São Paulo: EDUC, 2006. p. 192.

²⁵ Huxley faz uma boa explanação das necessidades humanas. In. HUXLEY, Aldous. A situação humana. São Paulo: Globo, 1992. p. 237-254

²⁶ Para compreender melhor as condições da existência humana: HALL, Calvin S. et. all. Teorias da personalidade. Porto Alegre: Artmed, 19---. p. 130. JOHANN, Jorge R. Educação e ética: em busca de uma aproximação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. p. 70. ROVIGHI, Sofia Vanni. História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Loyola, 1999. p. 127.

esta ordem percebida e divulgada é uma construção humana e que estará sempre resguardada por um mistério incompreensível para a razão.

Junto desta consciência vem a de que este exercício hermenêutico não é fundamental para o sagrado, o mistério prevalece para além as explicações formais e racionais, a nossa necessidade pessoal de buscar respostas só em sentido e função para nós mesmos. Mario Quintana já sabia disto e nos relatou em seu poema: “O mistério faz parte da beleza. Uma alma sem mistério nem seria alma... da mesma forma que um deus compreensível não seria Deus”²⁷. Portanto, não devemos ficar tão preocupados com o teor de nosso texto, o que for colocado aqui jamais esgotará as possibilidades de compreensão do mistério maior e, para ser fiel ao tema, deveria mesmo nos mostrar os limites e impossibilidades de se mostrar o sagrado, levando as pessoas a buscarem a própria experiência como evidência apodíctica deste sagrado.

Os métodos e os conceitos nos permitem discutir e dividir a experiência, pensar sobre ela e procurar tirar disto algum proveito para nossa vida cotidiana, mas não nos garante vivenciar a presença do sagrado e só conseguimos ter uma dimensão mais exata de sua grandeza e força, de seu poder, quando passamos pela experiência de transcendência. A íntima sensação de que estamos conectados a algo que nos supera, que somos, enquanto espíritos uma unidade eterna e absoluta, que vivemos como seres humanos por um propósito que não nos pertence, mas que precisamos assumir como projeto de nossa existência. Este seria o caminho recomendado para quem queira confirmar as afirmações desta tese.

Este texto se encontra dentro deste contexto, surge como um projeto que vai para além do pesquisador, uma proposta que respira os ares de sua época e cumpre o papel de contribuir para o resgate do feminino na sociedade ocidental. Não que este feminino tenha em algum momento deixado de estar presente, mas foi, sem dúvida, muito negligenciado e desprezado, sendo em certo período de nossa história – idade média – tido como um problema e a origem do mal, nua clara manipulação ideológica para a consolidação de uma sociedade patriarcal capitalista²⁸.

Ao estudarmos esta misteriosa relação do brasileiro com o sagrado feminino, portanto, não tivemos em nenhum momento a pretensão de esgotar as possibilidades do mesmo ou de traduzi-lo em sua essência; estamos mesmo é atrás de pistas que nos

²⁷ QUINTANA, Mário. Para viver com poesia. São Paulo: Globo, 2007. p. 53

²⁸ Sobre o tema ver: FREYRE, Gilberto. Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. Rio de Janeiro: Olympio, 1959.

indique um sentido para nosso projeto pessoal, procuramos encontrar evidências que nos permita reconhecer este mistério quando o mesmo se apresentar à nossa frente nos chamando para sua intimidade; assim me parece ser construído todo o pensamento humano, projetos pessoais que ganham dimensões coletivas quando atingem temas que são de interesse público.

Se consegui realizar esta proeza, não saberia afirmar categoricamente, mas tenho a convicção que procurei ser o mais correto possível tanto com as pessoas que dividiram comigo suas experiências e intimidades, quanto com os autores aos quais recorri para buscar elementos teóricos e semânticos que me permitisse traduzir a compreensão que fui tendo de minhas observações das experiências. Cabe agora ao leitor observar se os caminhos por mim percorridos atendem a seus interesses e se a coerência de meu discurso tem plausibilidades para seus ouvidos. Tenho a clareza de que nem todos compartilham desta forma de raciocínio, mas espero ser reconhecido no meu esforço de produzir uma contribuição para a compreensão de como as pessoas vão se organizando enquanto indivíduos e enquanto sociedade no Brasil.

O trabalho de um pesquisador jamais se esgota, as conclusões de uma investigação acabam por te levar a novas perguntas e este será, sem dúvida, o caminho que deverei continuar trilhando na busca pelas respostas das perguntas que não se calam. Entendo que uma boa tese é a que mais traz questionamentos e dúvidas, que mais levanta possibilidades de novas descobertas e buscas, por isso fico tranquilo com as lacunas deixadas pelo meu trabalho, são na verdade as setas que indicam os rumos futuros deste pesquisador e daqueles que se enveredam pelas questões da religião, do gênero e da psicologia. Este percurso não deve e nem pode terminar, com o perigo de se matar o vigor criativo que move não só a ciência como toda produção humana e o bom cientista é aquele que acolhe esta demanda de estar sempre se renovando e se reconstruindo. Talvez seja esta a única obrigação que temos com o saber.

Primeira Parte: Fenomenologia, Estruturalismo, Pragmatismo e Psicologia analítica. O diálogo epistemológico construindo um método para o estudo da diversidade religiosa

Estudar o fenômeno religioso utilizando os axiomas da ciência moderna ou pensar a religião a partir dos parâmetros da razão sempre foi um desafio para o ser humano, afinal, como afirma Van der Leeuw: “Na religião, Deus é o agente na relação com o homem: a ciência pode somente falar da atividade do homem em relação com Deus, porém nada pode dizer da atividade de Deus”²⁹. Além disto, tem as questões próprias do como abordar este fenômeno, o problema metodológico, que acaba por ser um reflexo do problema epistemológico; são todas questões que vão atravessando o fazer do cientista da religião, aquele que procura articular, conceitos bem fundamentados epistemologicamente com experiências inomináveis em sua essência.

Esta intangibilidade do objeto religioso – que podemos chamar de Sagrado, Totalmente Outro, Real... – poderia ser um empecilho definitivo para o estudo sistemático deste fenômeno. Mas o ser humano não é assim tão passivo, diante de obstáculos à nossa tendência de querer as respostas para as coisas que vivemos, procuramos caminhos de superação dos mesmos, e é isto que Pondé entende como sendo a práxis da epistemologia: uma busca constante de caminhos que nos leve ao conhecimento último da verdade, para isto é preciso estar sempre iluminando “inconsistências locais e propostas metodológicas e não unicamente fazer propostas positivas”³⁰. O que implica dizer que não devemos nos acomodar em um modelo epistemológico/metodológico rígido, mas estar sempre buscando alternativas que nos deem condições de refletir sobre as experiências vividas pelo ser humano.

Um dos grandes dificultadores de um conhecimento profundo do fenômeno religioso é o modelo de distanciamento e comprovação experimental utilizado por nós para a formação do pensamento assumido como científico, esta lógica sustentada pelo tripé cartesiano, positivista, empirismo, não dá conta de um fenômeno que está

²⁹ VAN DER LEEUW, G. Fenomenologia da Le religión. Fondo de cultura econômica: México, 1964. p. 13. “En la religión, Dios es el agente en la relacion con el hombre; la ciência puede solamente hablar de la actividad del hombre en ralación con Dios, pero nada pode decir de la actividad de Dios”

³⁰ PONDÉ, L. F. Em busca de uma cultura epistemológica. In. TEIXEIRA, F. (org.) A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 37.

ancorado na experiência de transcendência. Este modelo científico cunhado na modernidade e que vamos classificar como tradicional tem um procedimento comparativo que nos envolve numa noção da realidade um tanto quanto limitada para a análise do fenômeno religioso. Como afirma Espinosa:

Por que comparamos as coisas entre si, originam-se certas noções que, entretanto, fora das próprias coisas são apenas modos de pensar. Isto aparece quando queremos considerá-las como coisas postas fora de nosso pensamento, tornando confuso o conceito claro que dela temos alhures. Tais são as noções de oposição, ordem, concordância, diversidade, sujeito, adjunto e outros similares.³¹

Ou seja, ao retratar o fenômeno religioso, ou melhor, a experiência religiosa, estamos apenas trazendo noções construídas sobre a mesma. Mas, o mesmo autor deixa claro que esta é apenas uma forma que nos facilita a aprendizagem e que ela não prescinde da ideia de essência das coisas pensadas³², ou seja, o pensamento rigoroso e sistemático próprio da racionalidade é um modelo útil, mas não um fim último na construção do saber. Para nós, isto fica evidente quando nos encontramos com as pessoas e suas experiências pessoais, as explicações do vínculo que as ligava com o sagrado se multiplicavam, mas uma voz se repetia no coro de todos os entrevistados, a certeza de que as palavras e as explicações racionais não eram suficientes para comportar a experiência vivida. Ao buscarmos uma epistemologia que dê conta do fenômeno religioso no sentido de compreendê-lo em suas particularidades essenciais, partimos de uma premissa husserliana:

Certamente dir-se-á, todo ato é exprimível, mas sua expressão se encontrará, respectivamente, numa forma de fala que (supondo-se uma linguagem suficientemente desenvolvida) lhe seja propriamente adaptada, temos, por exemplo, no caso das proposições, diferenças entre proposições enunciativas, interrogativas, imperativas, etc... Em todo caso, enquanto se exprime nessa ou naquela forma de fala, o ato deve ser reconhecido na sua determinação específica, a pergunta como pergunta, o desejo como desejo, o juízo como juízo etc.³³.

Respeitando este rigor nas proposições e tendo esta clareza para realizar o que o autor chama de Epoché, ou seja, a suspensão daquilo que não diz respeito propriamente

³¹ ESPINOSA, B. Pensamentos metafísicos. In. Os Pensadores. Nova Cultural: São Paulo, 1997. p. 47.

³² Ibidem. p. 47.

³³ HUSSERL, E. Investigações lógicas – sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. In. Os Pensadores. Nova Cultural: São Paulo, 1996. p. 31.

ao fenômeno, mas que se apresentam como leituras preconceituosas do mesmo, é que propomos um diálogo epistemológico mais amplo na observação do fenômeno religioso, entendendo que este seja o caminho mais adequado para nos aproximarmos do mesmo, reconhecendo nele suas particularidades, aquilo que faz deste um fenômeno diferenciado. Mas como esta amplitude também tem seus limites, demarcamos este campo de diálogo a estas maneiras de pensar a realidade – fenomenologia, estruturalismo e pragmatismo – e empregando estes paradigmas a partir de suas aplicações em diversas ciências como a psicologia, a sociologia a antropologia. Sabendo que as mesmas terão também seus limites, não superando todas as perguntas e críticas postas, mas que também estarão prontas para responder com o devido cuidado metodológico às questões levantadas durante esta investigação. Se esta conjunção de visões não encerra a questão, pode trazer contribuições valiosas na elucidação dos dilemas humanos de fundo, com o qual a religião se ocupa.

Como a tese proposta para este doutorado tem certa complexidade na rede de elementos conceituais que devem ser pesquisados, analisados e articulados teoricamente – o sincretismo, o gênero, a ideia de essência e de cultura, o conceito de experiência religiosa... – entendi que deveria iniciar o trabalho situando o ponto de vista a partir do qual vou fazer a minha argumentação, apontando as referências epistemológicas, os axiomas e o método que inspiram minha pesquisa e a construção de minhas reflexões sobre o trabalho de campo. A intenção não é me estender na reflexão ou defesa destes paradigmas e axiomas, mas apontar para as principais referências que dão sentido ao texto, permitindo que o leitor tenha fundamentos suficientes para uma interpretação da tese e suas possíveis críticas.

A proposta desta primeira parte é dar densidade teórica para a reflexão que será feita na segunda parte da tese, onde será discutida e analisada a pesquisa de campo que dá sustentação empírica para este trabalho. Como defendemos uma hipótese complexa sobre a experiência religiosa brasileira, que envolve a questão do gênero, o problema do sincretismo e o reconhecimento da legitimidade da experiência religiosa como fenômeno singular e constitutivo do ser humano, portanto reconhecendo que o mesmo não deve ser confundido com outras realidades psíquicas ou sociológicas; é preciso que os axiomas e paradigmas que vão sustentar esta hipótese, as análises e conclusões a cerca da mesma, estejam bem fundamentadas e claramente definidas, na intenção de evitar possíveis dificuldades na compreensão de nossos propósitos.

Um ponto forte na construção deste discurso e da delimitação de nosso pensamento é a definição epistemológica que utilizamos, e na formulação desta epistemologia uma referência é o reconhecimento da diversidade de olhares que se faz possível quando nos propomos pensar o fenômeno religioso. Reconhecer esta diversidade é criar condições para que estas possibilidades interpretativas dialoguem e enriqueçam a percepção intelectual possível para dizer da experiência religiosa, uma experiência que se dá para além dos limites do racionalismo, assim como o concebia Kant³⁴. Se todos estão falando do mesmo fenômeno não é possível que suas observações sejam completamente incompatíveis e é este lugar comum que costura os diversos olhares que procuraremos ressaltar na construção de nosso modelo epistemológico. Um lugar comum que não é efêmero, mas que se mostra numa multiplicidade de formas.

Quando procuramos o caminho do diálogo entre as diversas correntes epistemológicas, buscamos estabelecer pontos de encontro que nos permitam ir além dos limites impostos a cada modelo particular, construindo assim uma epistemologia dinâmica e flexível³⁵, sem perder de vista os limites que todo olhar humano se impõe, pois “nós sabemos como a preocupação pelos discursos científicos faz parte – direta e indiretamente – das preocupações pelo estatuto e pelo papel dos discursos ideológicos”³⁶. Ou seja, o “corte epistemológico”, assim como o define Escobar, estará sempre presente e não poderá jamais ser desconsiderado. Afinal:

Praticar epistemologia é antes de tudo ter consciência do drama presente na experiência dos limites de nosso aparelho cognitivo e nas diferentes (e insuficientes) formas de transmissão dos conteúdos produzidos por este aparelho³⁷.

Reconhecer estes limites, no entanto, somente reforça nossa certeza da necessidade de se ampliar a visão e a capacidade interpretativa que temos sobre o

³⁴ Para maiores informações sobre a visão kantiana de racionalidade ou razão pura ver: KANT, I. *Crítica da Razão Pura (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 53-69

³⁵ Pasquinelli adverte para os vários significados que o termo epistemologia pode assumir nas diversas tradições acadêmicas, tendo dois caminhos ganhado maior destaque: o que pensa a epistemologia ligada mais à filosofia do conhecimento e que trata da gnosiologia, da ontologia ou origem do pensamento, dentre outras questões; e outra que trata do estudo da natureza dos procedimentos e das atividades científicas. O que propomos é uma reflexão que transite nestes dois lugares, repensando as bases que fundamentam a construção dos nossos pensamentos e a maneira com que aplicamos este instrumento cognitivo na relação com o mundo, definindo uma realidade existencial possível de ser vivida. PASQUINELLI, Alberto. *Nuovi principi di epistemologia* (quarta edizione). Milano: Feltrinelli editore, 1970. p. 9-17.

³⁶ ESCOBAR, Carlos Henrique. *Epistemologia das ciências hoje*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975. p. 9.

³⁷ PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil.: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 11-12.

fenômeno religioso ou, se preferirem, sobre a experiência humana com o sagrado. Ampliação esta que só se faz possível quando percebemos a porosidade das fronteiras estabelecidas pelas escolas de pensamento e possamos, então, atravessar estas barreiras sem o receio de perder a legitimidade de nosso discurso; procuramos apresentar assim um novo paradigma para a compreensão da condição humana que vai das partes para o todo. “A tensão básica é a tensão entre as partes e o todo. A ênfase nas partes tem sido chamada de mecanicista, reducionista ou atomística; a ênfase no todo, de holística, organísmica ou ecológica”³⁸.

Pensar esta epistemologia nos leva conseqüentemente a pensar o método que se desdobra da mesma e, neste caso, é preciso lembrar a afirmação de Descartes: “que a diversidade de nossas opiniões não se deve a uns serem mais racionais que os outros, mas apenas a que conduzimos nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas”³⁹. Esta certeza apresentada pelo pensador é a mesma que temos ao afirmar que nenhum método seria suficiente para investigar a complexidade do fenômeno religioso, mas, sabemos também que sem critérios nosso exercício de busca do sagrado pode se perder por caminhos tortuosos, pois são infinitas as possibilidades de hermenêuticas sobre o tema.

Por isso é sempre importante esclarecer os caminhos que buscamos percorrer na descrição de nossa pesquisa, entendendo que método e epistemologia andam juntos, sendo o primeiro a aplicação do segundo. A perspectiva kuhniana⁴⁰ que nos revela a dinâmica das revoluções científicas, entendendo as mesmas como o motor que movimenta o dinâmico pensamento humano é fundamental para entendermos o método como um processo e não como um instrumento rígido e impenetrável e o paradigma como a fundamentação do método, sua essência constitutiva, que, por isso, também precisa estar se renovando num movimento constante.

Neste sentido não nos prendemos a um único modelo metodológico, mas procuramos definir nosso objeto, os caminhos de investigação do mesmo e os possíveis problemas e hipóteses a serem levantados nesta busca eterna de compreensão dos mistérios que envolvem o fenômeno religioso com uma perspectiva plural e aberta, entendendo ser este mistério, inclusive, uma de suas características essenciais e, como tal, necessário de ser reconhecido quando da análise do fenômeno religioso. Ou seja,

³⁸ CAPRA, Fritjof. A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 33

³⁹ DESCARTES, René. Discurso do método. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 37.

⁴⁰ KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006.

para conhecer a experiência religiosa em sua intimidade precisamos ter um instrumental específico e variado ao mesmo, é sobre este instrumental versátil que vamos falar a seguir, deixando claro que nossa opção não deve ser vista como a melhor e sim como a escolhida por nós, uma opção que atende aos interesses deste pesquisador.

1. Pensando uma epistemologia para a experiência religiosa

Toda epistemologia é efêmera, pois precisa acompanhar o desenvolvimento do ser humano que a produz, um movimento natural, próprio da vida que se renova para se perpetuar no tempo, o conhecimento passa pelo mesmo processo de renovação. Por isso, quando pensamos uma epistemologia para compreender a experiência religiosa não pensamos num modelo fechado, numa forma definitiva de interpretar os fenômenos religiosos, mas, antes, procuramos criar uma condição de diálogo epistemológico, dinâmico e flexível na construção de seus conceitos, algo que acompanhe o movimento da práxis humana e de suas experiências com o sagrado. Como já destacava Rogers, o mundo, ou melhor, a humanidade vem vivendo nas últimas três décadas⁴¹ uma revolução paradigmática que nos conduz a uma percepção da realidade que precisa incorporar o conceito de transcendência e novos significantes são formados a partir desta realidade:

Agora, em várias áreas, estamos diante não de uma, mas de várias mudanças inevitáveis de paradigmas. Os velhos padrões se desvaneceram. Isto nos inquieta e nos deixa incertos... Neste novo paradigma, matéria, tempo e espaço desaparecem como conceitos absolutos ou como conceitos significantes⁴².

Situação esta natural para a condição de pensamento vivo, como é o pensamento humano, em constante transformação, acompanhando o próprio ser que o produz na sua dinâmica existencial, condição que entendemos ser também necessária ao pensamento que se debruça sobre o fenômeno religioso. Por isto, as alterações nas perspectivas de abordar a realidade e defini-la enquanto tal, não deve nos amedrontar, mas apontar novos horizontes e abrir novas portas de compreensão. Kuhn entende que este é o processo científico por excelência, um pensamento que está a todo o momento se colocando em dúvida e se refazendo a partir de novas perspectivas e possibilidades

⁴¹ Este texto originalmente é da década de oitenta, do século vinte. O autor está se referindo aos períodos de 1950 a 1980, onde os movimentos contra-culturais em todo o mundo como a primavera de Praga, as barricadas de Paris, os hippies, o feminismo, as lutas sociais, deram ao mundo uma nova perspectiva.

⁴² ROGERS, C. et. Al. Em busca da vida: da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa. São Paulo: Summus, 1983. p. 10-11.

hermenêuticas, representando assim as ideias de um grupo e de uma cultura em movimento⁴³.

A religião é um fenômeno que exemplifica bem este movimento sistemático do saber humano, estando presente em todos os momentos da história deste ser, vem se refazendo a cada instante, superando, inclusive, o que alguns pensadores colocaram como sendo a marca histórica de seu fim: a secularização. Falamos aqui especificamente de um conceito de religião que está ligado à experiência, ou seja, o religioso é o que é experienciado como tal pelo ser humano, um sentimento específico, com cores próprias⁴⁴. É desta experiência íntima com algo que é sentida e percebida como sagrado que se estabelece o que seja próprio do religioso em nossa concepção.

Pensar um modelo epistemológico que dê conta deste fenômeno sem perder nele aquilo que nos permite identificar neste trajeto camaleônico, o que lhe dá uma identidade própria, que o distingue de outros fenômenos humanos que com ele se relacionam na construção de nossa realidade existencial, é um desafio que não pode ser enfrentado com pré-conceitos ou com posturas defensivas para com as diferenças. É preciso que busquemos um diálogo franco que nos permita aproximar conceitos, linguagens e experiências, possibilitando interpretações que nos levem a superar as divergências aparentes próprias dos elementos transitórios da cultura, tempo histórico, linguagem e representações simbólicas.

Nossa opção epistemológica e metodológica tem como propósito maior viabilizar este diálogo transdisciplinar, focando em nossa observação sistemática os fenômenos religiosos populares do Brasil e construindo a partir daí uma especulação teórica dirigida a este elemento que Dartigues nos apresenta pelo nome de invariante, no nosso caso o que buscamos seria um invariante da experiência religiosa. Elemento este que o mesmo autor, numa análise do pensamento de Husserl, aponta como sendo o elo que possibilita aproximar a ideia de essência do conceito de forma e estrutura:

Este invariante identificado através das diferenças define precisamente a essência dos objetos dessa espécie, isto sem o que seriam inimagináveis, no sentido de impensáveis... A forma é, pois, para Husserl, um invariante, o invariante que, na diversidade e mudança das sensações pelas quais um objeto se dá para mim, me permite captar este objeto como sendo sempre o mesmo⁴⁵.

⁴³ KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006.p. 256-260.

⁴⁴ Volney Berkenbrock apresenta bem este conceito. BERKENBROCK, V. J. Experiência religiosa e teologia. Revista Teologia e convergências. FTU. Ano II, nº 4, 2011. p. 15-26.

⁴⁵ DARTIGUES, A. O que é Fenomenologia? São Paulo: Centauro, 2005. p. 33, 39.

Este mesmo exercício hermenêutico de busca do invariante da religião a da brasilidade é o que estamos prontos a desenvolver, na clara intenção de encontrar argumentos que permitam àqueles que estudam o fenômeno religioso entender como este pode guardar esta habilidade e se multiplicar na sua aparição sem deixar de apresentar uma condição de essencialidade que lhe garante uma particularidade perante outros fenômenos humanos. Como afirma o senhor em Natividade: “Aquilo que é de Deus é diferente, não dá para confundir não, tem gente que gosta de dizer que o diabo pode enganar, ele pode tentar, mas só é enganado quem se deixa, quem não está atento às coisas de Deus”. Fica evidenciado aqui um pressuposto de nosso discurso, como afirma Van Der Leeuw, a experiência religiosa é própria do ser humano é um dos aspectos que nos separa dos outros seres vivos, que vivem acomodados num mundo sem mistérios⁴⁶.

O caminho que apontamos na construção desta epistemologia foi o da releitura de alguns conceitos, partindo da proposição original dada pelos autores que os cunharam, procuramos dar aos mesmos uma perspectiva hermenêutica que nos permita observar o fenômeno religioso de forma mais profunda e complexa, garantindo ao mesmo tanto o que ele tem de contextual, advindo de uma cultura específica, de um tempo específico, e o que ele tem de perene, ou seja, seu caráter de ligação com uma dimensão de transcendência que coloca o ser humano frente à alteridade radical. Esta releitura esteve sempre pautada pela observação de campo, que foi o norteador da construção de nossas afirmações, reflexo das afirmações vindas das pessoas com que convivemos nestes dez anos e da maneira como elas foram-nos apresentando sua percepção do sagrado feminino, não apenas pelas palavras, mas também pelos gestos, costumes, valores.

Partimos de escolas estruturadas e de seus conceitos clássicos para procurar encontrar uma maneira de nomear e compreender a experiência religiosa do brasileiro no que ela tem de mais íntimo, da maneira como ela nos foi narrada pelas pessoas que a viveram. É este caminho que vamos percorrer nas próximas linhas, reforçando sempre a perspectiva com o qual abordamos as correntes de pensamento: encontrar caminhos que nos leve às entranhas da religiosidade de nosso povo, procuramos um vocabulário que nos permite dividir uma experiência que tem forte apego subjetivo e que é vivida numa

⁴⁶ VAN DER LEEUW, G. *La Religion: dans son essence et ses manifestations*. Paris: Payot, 1948. p.p. 65-74.

condição de profunda introspecção, mesmo quando em espaço público. Os conceitos são apenas indicadores, ponto de partida para que possamos recriar a forma de dizer do indizível.

1.1. A contribuição fenomenológica

A fenomenologia enquanto sistema de pensamento é organizado por E. Husserl, mas podemos observar sinais da mesma em vários autores que precedem Husserl e é interessante lembrar que o próprio Husserl tem suas origens acadêmicas nos estudos da matemática pura⁴⁷, o que nos leva à percepção de quão abrangente são as possibilidades que o termo ganha nos discursos filosóficos e científicos, a nossa será mais uma leitura, que não se prenderá a uma escola, mas terá inspirações que conduzirão nossa apropriação do termo. Não nos propomos a fazer um apanhado histórico do termo nem tão pouco construir uma visão completamente nova do mesmo, procuramos apenas seguir a recomendação do próprio Husserl de “voltar às coisas mesmas”, como nos afirma Goto⁴⁸.

Procuramos aqui nos sustentar em alguns dos conceitos que estão na base do pensamento de Husserl, quando este elaborou a fenomenologia filosófica como um método para se chegar à verdade. Esta base husserliana, porém, é apenas um ponto de partida para nossa construção, que vai utilizar de outras referências para dar uma ideia mais clara de como enxergamos estes conceitos, que vão ter uma aplicação bem definida em nosso texto, tendo uma clara função de promover um diálogo teórico e uma aproximação epistemológica entre diversas possibilidades de observação do objeto em questão, ou seja, a experiência religiosa.

Temos também, como referência fenomenológica, alguns autores da Fenomenologia da Religião como Mircea Eliade, Rudolf Otto e Gerardus Van der Leeuw, que vão ampliando nossa perspectiva teórica e levando o método fenomenológico na direção do fenômeno religioso propriamente dito. Nossas referenciais, sempre dispersos em suas origens epistemológicas, se encontram na valorização da experiência vivida como ponto de partida para a investigação e na percepção do que estas experiências trazem de essencial.

⁴⁷ Uma breve biografia do autor pode ser vista em: DELACAMPAGNE, C. História da filosofia no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 27-37. Esta não seria uma obra de referência para um estudo mais aprofundado da vida e obra de Husserl, mas não temos aqui a pretensão de tal estudo.

⁴⁸ GOTO, Tommy Akira. Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Husserl. p. 74.

Não leiam, portanto, as próximas páginas como um especialista nas temáticas propostas, pois não temos um compromisso filosófico com as mesmas no sentido de assumir algum pressuposto conceitual dado pelos sistemas por nós citados, vamos antes procurar utilizá-los como veículos de reflexão que nos leve a uma intuição mais profunda e apodítica. Estamos com isso, na verdade, reproduzindo o próprio método fenomenológico, como o descreve Zilles, citado por Moreira: um método que procura evitar os pressupostos, buscar as evidências apodíticas, se dirigir às essências, que passa pela consciência transcendental⁴⁹. Neste caminho podemos construir hermenêuticas que subvertam intenções originais dos pensadores, mas isto só acontecerá com o propósito de possibilitar o diálogo com outros olhares por nós escolhidos.

Em última instância, o que queremos ao procurar alguns axiomas fenomenológicos como argumento, é exercitar nossa capacidade hermenêutica numa lógica de compreensão que nos permita olhar o fenômeno religioso e identificar nele algo de particular, de característico, que nos permita chama-lo de religioso e não de outro nome qualquer. É buscar uma condição única, mas que, ao mesmo tempo, se mostra por diversas aparências. Esta coisa singular, distintiva do religioso pode ser um mistério, mas precisa ser identificado para que possamos falar de um estudo da religião, que é o que nos propomos fazer, não basta afirmar a existência de uma dimensão religiosa do ser humano se a mesma não puder ser identificada como tal.

Parece-me que a maior contribuição da fenomenologia para nosso estudo vem, na verdade, não de um fenomenólogo, mas de alguém que Husserl utilizou como referência para suas críticas: Descartes. Quando o mesmo afirma que a experiência vivida pelo sujeito dispensa qualquer outra fonte de observação⁵⁰, está afirmando a mesma máxima que seguimos na observação dos fenômenos religiosos que estudamos, reconhecendo nas experiências narradas a legítima apresentação da religiosidade do povo brasileiro que deve ser conhecida em sua essência, que aqui deve significar aquilo que ela mantém para além da aparência, na sequência procuro especificar melhor o que procuro explorar deste conceito.

⁴⁹ MOREIRA, Daniel A. O método fenomenológico na pesquisa. São Paulo: Thonsom/Pioneira, 2002. p. 94-95.

⁵⁰ DESCARTES, R. As paixões da alma. São Paulo: Lafonte, 2012. p. 31.

1.1.1. O conceito de essência

Na tradição filosófica o conceito de essência tem um valor enorme para pensamentos de orientação perenialista⁵¹; a perspectiva da busca de uma origem para o ser, que é descrita por Wilber como o “grande ninho do ser”⁵², é fundamental para uma proposta que procura respostas definitivas, de ordem ontológica. A discussão do conceito de essência, por isso, já é um problema em si mesmo, quando feito dentro de um universo científico como o concebemos em nossos dias; um universo que abril mão de discussões ontológicas e metafísicas, se concentrando no mundo físico. Esta orientação da ciência foi descrita por Chauí nos seguintes aspectos:

A concepção construtivista – iniciada em nosso século – considera a ciência uma construção de modelos explicativos para a realidade e não uma representação da própria realidade. O cientista combina dois procedimentos – um, vindo do racionalismo, e outro, vindo do empirismo – e a eles acrescenta um terceiro, vindo da ideia de conhecimento aproximativo e corrigível.⁵³

Esta concepção de ciência fez com que se formasse um hiato entre o ato de pensar especulativo – dedicado aos filósofos – e o ato de produção de tecnologia, um pensamento aplicado – dedicado aos cientistas – afastando a filosofia da ciência, no que concerne à estrutura do pensamento; o que antes era um único processo em busca da verdade, agora se divide entre uma prática de saber especulativa, e sem maiores propósitos pragmáticos e, outra, que tem uma clara intenção funcional. Nestas condições a visão essencialista acabou sendo empurrada para o espaço reservado a especulação filosófica, mais propriamente ao campo da metafísica, campo que dentro do próprio universo filosófico perde força com o que Rattansi chamou de matematização e

⁵¹ Filosofia perene: expressão que designa uma concepção de filosofia que situa acima das contingências humanas, das vicissitudes da história e das coerções sociais. Essa concepção da filosofia perene, do estudo das verdades intemporais e a-históricas da metafísica, se opõe a todas as visões do filósofo engajado em seu tempo e reflexo de sua época. In. DUROZOI, Gérard e ROUSSEL, André. Dicionário de filosofia. Campinas: Papirus, 1993. p. 500.

⁵² WILBER, K. Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia. São Paulo: Cultrix, 2007. p. 19.

⁵³ CHAUI, Marilena. Apud MENDONÇA, Antônio G. A persistência do método fenomenológico na Sociologia da Religião: uma aproximação sob o prisma da essência e da forma. In. DREHER, Luiz, H. (org.) A Essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2003. p. 81.

mecanização do cosmos⁵⁴. Descartes é um ícone neste processo, e Husserl, na verdade, não tinha uma intenção diferente de seu antecessor que, na visão de Depraz, pode se resumir em dois grandes motivos metodológicos:

A realização de uma crítica geral de tudo quanto parece se impor a nós de maneira demasiado evidente, a saber, dos preconceitos; a ideia de uma reforma de todos os saberes pela descoberta de seu fundamento único no sujeito seguro de si mesmo⁵⁵.

O que ocorre é que Husserl procura dar um passo além de Descartes e não se contenta com a descoberta do eu pensante, que para ele seria apenas uma porta de entrada para algo maior e, procurando aprofundar na origem do próprio pensamento, se envereda por caminhos que o levam para outra ordem de saber, ou seja, a consciência transcendental que seria a essência do conhecimento por ser a origem do próprio conhecimento, por ser de onde sai a intenção que se dirige ao objeto do conhecimento, desta maneira o eu que pensa tem uma relação direta com a coisa pensada, pois esta se origina na consciência transcendental; como afirma Dartigues:

Para Husserl, assim como para Descartes, o eu penso é a primeira certeza a partir da qual devem ser obtidas as outras certezas. Mas o erro de Descartes é ter concebido o eu do cogito como uma alma-substância, por conseguinte, como uma coisa (res) independente, da qual restava saber como poderia entrar em relação às outras coisas, colocadas por definição como exteriores⁵⁶.

Percebemos que a querela original está na questão da demarcação do que seja interno e do que seja externo, do que está dado e do que é construído, do que é próprio do sujeito e do que é próprio do objeto, do que está em transformação e do que é perene. Estamos postos aqui diante de uma questão que atravessa todo o pensamento ocidental, desde os gregos, o problema do dualismo x holísmo enquanto paradigma para a compreensão da realidade. Uma discussão que procura demarcar o lugar do real e verdadeiro e do falso e ilusório, um debate que atravessa a história da filosofia ocidental e que tem sua primeira expressão na contradição dos pensamentos de Parmênides e Heráclito e ganha volume na visão dualista de Platão em contraposição à visão holística

⁵⁴ RATTANSI, Pyo M. Hermetismo e revolução científica. In. ALFONSO-GOLDFARD, Ana Maria e BELTRAN, Maria H. Roxo (orgs.). *Escrevendo a história da ciência: tendências, propostas e discussões historiográficas*. São Paulo: EDUC/FAPES, 2004. p. 43

⁵⁵ DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 11.

⁵⁶ DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* (9ª Ed.) São Paulo: Centauro, 2005. p. 25.

de Aristóteles. Um dos desdobramentos desta discussão pode ser visto nas disputas entre idealistas e empiristas. Com o advento dos pensamentos pós-modernos⁵⁷, vemos deste debate sendo travado entre as novas narrativas que presam pela mobilidade em contraponto às metanarrativas modernas.

Não cabe a nós, no entanto, aprofundar nesta análise histórica e filosófica. Mas, para esclarecer como dialogamos com o conceito de essência, procurando utilizar alguns dos aspectos que se manifestam a partir deste axioma, na investigação da experiência religiosa no Brasil. Neste caminho é preciso localizar este termo dentro das escolas de pensamento que a utilizaram, para, então, construirmos nosso próprio conceito sem ferir seus fundamentos constitutivos. A essência, ou o essencial aparece na expectativa das pessoas, elas têm uma compreensão intuitiva desta e falam disto sem reservas, como podemos ver nos exemplos seguintes: “Mas não é preciso ter uma coisa para nos apegar? Uma coisa que pode explicar tudo, uma coisa que não vai deixar a gente em dúvida?” “Você acha que é possível que tudo isto seja por acaso? Não tem nem lógica, tudo tão no seu lugar, funcionando com lei e tudo e não tem uma inteligência que fez isso acontecer? Não tem jeito, é claro que existe uma coisa muito poderosa por trás disto tudo, uma força que criou tudo e de onde tudo isto saiu”.

Como nosso objetivo aqui não é traçar um caminho do conceito dentro do pensamento filosófico de maneira mais vertical, mas sim identificar elementos teóricos conceituais que possam dar base à compreensão do fenômeno religioso em sua condição específica, distinguindo-o de outros possíveis fenômenos constitutivos do ser humano, não vamos priorizar uma narrativa histórica do termo essência, mas buscar em diversos pensadores que dele se utilizaram, alguns pontos que possam nos ajudar a chegar à visão que nos leve a perceber a singularidade da experiência religiosa do povo brasileiro, destacando na mesma os aspectos que determinam esta singularidade. Não estamos falando de algo universal, mas de algo perene, pois, se a mudança é uma condição de vida, a conservação é uma necessidade da existência, é pela permanência que nos fazemos presentes e justificamos nossa identidade.

⁵⁷ Não cabe nesta tese ficarmos discutindo os pormenores do termo pós modernidade, mas apenas para não utilizá-lo sem uma referência mais clara, apontamos a definição de Lyotard, explicada por Perry: “O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard elas foram desfeitas pela evolução inerente das próprias ciências, por um lado através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital e pelo Estado reduzem a verdade ao desempenho”. PERRY, Anderson. As origens da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 32-33.

Corremos um risco de nos perder na superficialidade da apresentação de autores tão complexos, mas não temos outro caminho, senão o de explorar os preâmbulos que este conceito passou em sua aventura epistemológica para, então, podermos estabelecer alguns parâmetros que possam nortear a visão que procuramos dar ao mesmo neste nosso trabalho. Compreendo que estou deixando passar muitos pensadores importantes na construção do conceito, mas não queremos perder a noção fundamental do termo na tradição filosófica, que coloca a essência como a “verdade do ser”⁵⁸. No entanto, procuramos entender esta verdade não como algo morto e inerte, essência não deve ser entendido como uma condição imutável e sim como uma condição fundamental para que a existência se dê.

Talvez o maior problema para a aceitação da essência como conceito dentro deste modelo de ciência que se inaugura na modernidade seja sua vinculação com a metafísica. Podemos observar esta ligação quando Hegel afirma a existência de uma dimensão espiritual da qual a ideia faz parte, como uma esfera superior à dimensão material⁵⁹. Não temos como fugir a este possível questionamento, este vínculo com a metafísica não pode ser contestado, o que precisa ser defendido é a legitimidade e realidade desta dimensão na existência humana. Às vezes a resposta mais profunda se encontra nas afirmações mais simples, e para defender a legitimidade da essência enquanto conceito poderíamos nos fiar na afirmação de Espinosa:

Enfim, se algum filósofo ainda duvida de que a essência e a existência se distinguem nas coisas criadas, sua dúvida não será desfeita, por muito que trabalhe com definições da essência e da existência. Que vá a algum estatuário ou escultor de madeira: eles lhes mostrarão como concebem numa certa ordem a estátua ainda não existente, e em seguida lha apresentarão existente.⁶⁰

Esta ligação entre essência e existência pode ser vista na ideia husserliana que apresenta a ligação entre intuição e significação⁶¹. Chegamos à essência pela intuição, mas não podemos deixar de significá-la em algum momento para que a mesma ganhe um sentido real na vida das pessoas. Como afirma Moreira “As essências, portanto, referem-se ao sentido ideal ou verdadeiro de alguma coisa, dando um entendimento

⁵⁸ ROVIGHI, Sofia Vanni. História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel. São Paulo: Loyola, 1999. p. 737.

⁵⁹ HEGEL, G.W.F. Estética(Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 27.

⁶⁰ ESPINOSA, Baruch de. Pensamentos Metafísicos. In. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1997. p. 37.

⁶¹ HUSERL, E. Investigações lógicas: sexta investigação. p. 35.

comum⁶² ao fenômeno sob investigação”⁶³. É nesta direção de uma essência com algo que nos permite reconhecer a pertença a algo comum, ou algo compartilhado, é que buscamos o conceito. Esta situação se apresenta com clareza na fala dos peregrinos de Natividade: “Aqui somos todos iguais, devotos de Maria, crentes, não tem diferença”. “Acredito que Nossa Senhora é mãe de todos, ela não escolhe uns, ela acolhe a todos”.

No nosso caso, quando procuramos utilizar o termo estamos nos apegando a alguns de seus adjetivos aqui levantados; a condição de perenidade, de algo que é “invariante” – para utilizar o termo de Dartigues⁶⁴ - o que dá base para que a estrutura apareça. Mas sem desprezar a condição cultural onde a mesma se manifesta⁶⁵. Falamos, portanto, de uma essência que não se desloca das bases culturais onde ela é forjada para sua manifestação. Lyotard apresentava o conceito distinguindo-o numa classificação hierárquica que tinha a seguinte configuração: essências materiais, essências regionais e essência dos objetos em geral⁶⁶; podemos dizer que estamos tratando aqui do que ele definiu como essências regionais, que estão relacionadas aos objetos da cultura.

Esta essência, no entanto, precisa ser comprovada de maneira irrepreensível, o que nos leva à necessidade de uma evidência que garanta sem sombra de dúvidas esta existência essencial. Talvez só os místicos a alcance, pois todas as ferramentas humanas que dispomos para conhecer a profundidade de nosso espírito não são suficientes para desvelar todo o mistério. Como afirma Stein: “O que conhecemos de nós mesmos consiste apenas na superfície: o que é mais profundo permanece em boa parte escondido também a nós e somente Deus o conhece”⁶⁷. É por conta desta característica tão peculiar do fenômeno religioso que nos apegamos ao conceito husserliano que procuramos trabalhar adiante.

⁶² Pensando o conceito de comum, tomemos a definição de Julien: “Na outra ponta do triângulo está o comum, conceito que não é lógico (ou derivado da razão) como o universal, tão pouco econômico” ou derivado da produção) como uniforme, mas que, em sua essência, é político: o comum é aquilo que temos parte ou tomamos parte, que é partilhado e do qual partilhamos”. JULIEN, François. O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 36.

⁶³ MOREIRA, Daniel A. O método fenomenológico na pesquisa. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002. p. 84.

⁶⁴ DARTIGUES, André. O que é fenomenologia? (9ª Ed.) São Paulo: Centauro, 2005. p. 33

⁶⁵ Husserl dividia o conceito de essência apresentando duas classes: “as essências exatas, que correspondem aos conceitos rigorosos das matemáticas e da física e que não tem senão uma relação indireta com a vivência, já que elas não tem que exprimir essa vivência como tal e as essências morfológicas ou inexatas, que devem, ao contrário, exprimir a vivência em todas as suas nuances e sem traí-las”. Nosso modelo se aproxima mais deste segundo conceito. Op. Cit. p. 35.

⁶⁶ LYOTARD, Jean François. A fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1986. p. 19.

⁶⁷ STEIN, E. apud. SCIADINI, Frei Patrício. Edith Stein. São Paulo: Loyola, 1999. p. 79.

1.1.2. A evidência apodítica

Não é possível afirmar uma verdade que seja absoluta se não temos uma evidência apodítica da mesma. Mas o que garante a apoditicidade de uma evidência? Para as pessoas que vivem a experiência, ela mesma já é garantia, pois a experiência é autoexplicativa e autossuficiente. Durante muito tempo a filosofia ficou numa briga entre duas possibilidades: no mundo empírico ou no mundo das ideias, vemos esta disputa em Platão e Aristóteles, em Agostinho e Tomás de Aquino, só para citar dois momentos do pensamento filosófico no ocidente. Descartes – uma das fontes de inspiração para Husserl – entende que tal condição só será encontrada no cogito, de onde ele elabora sua máxima “ego cogito ergo sum”⁶⁸.

Esta afirmação que coloca a condição essencial do ser na sua capacidade de pensar é rebatida por Husserl, que entende este como sendo o maior erro de Descartes, que não conseguiu avançar para além do próprio pensamento, perdendo assim a capacidade de percepção das influências que o pensar sofre quando exercido pelo ser humano na construção da realidade, para Husserl é preciso limpar o próprio pensamento de suas impurezas decorrentes da alienação do mesmo, encontrando, assim a essência deste, ou seja, a consciência transcendental. O autor assim apresenta a deficiência do pensamento cartesiano:

Infelizmente é o que acontece com Descartes, em resultado de uma confusão, que parece pouco importante, mas acaba sendo muito funesta, e faz do ego uma substância cogitans separada, um mens sive animus humano, ponto de partida de raciocínios de causalidade. É esta confusão que fez de Descartes o pai do contrassenso filosófico, que é o realismo transcendental, o que, no entanto, não podemos enxergar ainda. Nada semelhante nos acontecerá se permanecermos fiéis ao radicalismo do voltar-se a si mesmo e, dessa forma, ao princípio da intuição (ou evidência) pura...⁶⁹.

Esta ideia de uma pureza essencial se repete na obra de Husserl, podemos vê-la novamente nas Investigações quando o autor afirma que o preenchimento definitivo que revela a essência vem de uma “percepção pura”⁷⁰. Esta mesma compreensão parece ter as pessoas na sua compreensão de senso comum, como podemos ver na observação a

⁶⁸ DESCARTES, R. Discurso do método. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 70

⁶⁹ HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p. 42.

⁷⁰ HUSSERL, E. Investigações lógicas: sexta investigação. p. 92.

seguir: “para falar com os orixás é preciso ter a mente limpa, tirar as coisas do mundo e deixar que as coisas puras, as coisas do mundo espiritual possam reger a vida”. Pensar um princípio incontestável em sua afirmativa pode parecer paradoxal à postura científica que deve ser a de sempre questionar o dado, mas, como podemos ver em Oliveira:

No contexto da academia, o momento é de crise epistemológica. Reina um pluralismo relativista e até radical. É um momento de confronto de diferentes visões epistemológicas. Não é hora para se temer e voltar para a segurança ilusória de uma visão de mundo positivista. Cabe a nós, como estudiosos da Religião, ir mais fundo nas diversas metodologias próprias da nossa disciplina e buscar estender os critérios que sejam válidos para nossa pesquisa⁷¹.

A evidência apodítica, que nos é revelada pela intuição eidética, é um destes fundamentos radicais que fala Oliveira, mas é preciso entender que esta estará sempre colocada a partir de uma perspectiva, Husserl chega a afirmar que é preciso entender a distinção entre o ser e o não-ser, a razão e não-razão ou ainda do real e do irreal.⁷² É a partir desta distinção que a Epoché fenomenológica vai atuar: “Pela Epoché reduzimos o dado real à simples intenção (cogito) e ao objeto intencional tomado puramente como tal”⁷³. Por isso Husserl entendia evidência como o encontro de uma intenção posicionante com uma percepção correspondente, “mesmo que se trate de uma síntese adequada de percepções singulares conexas”⁷⁴.

É nessa transição da realidade – entendido aqui como realidade material, imanente, empírica – ao intencional, que a evidência se apresenta como um fenômeno geral e único da vida intencional⁷⁵, e aí é importante ressaltar, não encontramos evidências sem intenções. Husserl assim a define: “Nela uma coisa, um estado de coisa, uma generalidade, um valor, etc. apresentam-se, oferecem-se e mostram-se em pessoa. Neste modo final, a coisa está, ela própria, presente”⁷⁶. Esta visão nos mostra claramente a força que esta evidência tem para quem a percebe, e o autor reforça ainda:

⁷¹ OLIVEIRA, V. P. de. A Fenomenologia a Religião: temas e questões sob debate. In. DREHER, L. H. (org.). A Essência Manifesta: fenomenologia nos estudos interdisciplinares da Religião Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 57.

⁷² HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. p. 72.

⁷³ Ibidem. HUSSERL, E. p. 72.

⁷⁴ HUSSERL, E. Investigações lógicas: sexta investigação. p. 93.

⁷⁵ HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. p. 73.

⁷⁶ Ibidem. HUSSERL, E. p. 74.

O fundamental é não passar por alto que a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende (seu objeto) direta e adequadamente; que evidência nada mais significa do que o adequado dar-se em si mesmo⁷⁷.

A evidência se dá na consciência e, como afirma Goto, não podemos deixar de lembrar que Husserl entende que esta tem um aspecto intencional, e esta intencionalidade “consiste na referência de um conteúdo, uma orientação até a coisa, definindo-se assim como traço constitutivo da consciência, ou melhor, o ser da própria consciência”⁷⁸. Por isso, a evidência que nos surge intuitivamente deste olhar intencional vai ter de alguma forma a marca do mesmo. Husserl destaca a sua condição de inquestionabilidade e de autopresentação⁷⁹. Estas só podem ser concebidas se apostamos nesta consciência transcendental e em sua capacidade de reconhecer o apoditicidade da evidência.

Estas características, pela qual a essência se manifesta de maneira definitiva, não podem ser relativizadas, pois deixariam de cumprir o papel para o qual elas existem, deixando assim de serem válidas, pois eles existem exatamente para garantir a constância do que é observado, permitindo o seu reconhecimento nas variações do tempo e do espaço. Isto, no entanto, significaria negar o próprio fundamento que dá sentido ao conhecimento⁸⁰, que pressupõe uma construção constante. Sem esquecer que estamos falando aqui de um lugar que é exatamente aquele que se contrapõe ao do céptico, pois só é possível intuir essências “quem justamente concerne sentido ao ver, ao intuir, à evidência”⁸¹.

Este exercício é doloroso para o intelectual ocidental, que está acostumado a construir elaboradas teorias e explicações complexas para descrever e apropriar-se do real, como se o mesmo exigisse uma hermenêutica altamente especializada. Ter que abrir mão de seus recursos paradigmáticos e de suas estratégias axiomáticas, que lhes dão a segurança para construir seu discurso, é sempre um desafio, mais, é uma mudança radical de postura e de percepção da realidade. Husserl, no entanto, alerta:

Todavia, não há, para o conhecimento intuitivo das origens, dos dados absolutos, tendência mais perigosa,

⁷⁷ HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1990. p. 88.

⁷⁸ GOTO, Tommy A. Introdução á Psicologia fenomenológica: a nova Psicologia de E. Husserl. São Paulo: Paulus, 2008. p.

⁷⁹ HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1990. p. 90

⁸⁰ HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1990. p. 90-91.

⁸¹ HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1990. p. 91.

do que a de se fazer demasiados pensamentos e extrair destas reflexões especulativas supostas coisas evidentes⁸².

Para evitar esta tendência humana de se agarrar em verdades pré-concebidas por saberes especulativos e teorias efêmeras é que Husserl desenvolveu o conceito de Epoché, um método de suspensão dos valores e dos conceitos que dirigem nossa percepção, no sentido de nos levar exatamente a esta essência intuída. Este método, procuramos descrever com mais cuidado no próximo tópico e deve ser visto como um instrumento chave na nossa investigação, pois nos permite compreender o que colocamos na interpretação de um fenômeno, mas que não é propriamente do mesmo. Quando lidamos com uma multiplicidade de teorias e de perspectivas é fundamental que possamos identificar o lugar de cada conceito e saber separar os mesmos da experiência em si, e a Epoché um uma boa forma de exercitar esta separação. Procuremos agora observar como ela nos auxilia neste trabalho de assepsia teórica.

1.1.3. A Epoché

Talvez seja o principal conceito na construção do método fenomenológico, a Epoché, como a coloca Husserl⁸³, nos dá a chance de dominar um método que nos leva a um salto transcendental na percepção da realidade, nos colocando de frente com a verdade em si mesma⁸⁴. No entanto, não se deve entender este salto transcendental como um salto místico ou uma leitura metafísica do mundo, mas antes uma estratégia que nos permite “interromper o curso natural de nossos pensamentos habituais, de nossas ações as mais cotidianas, de modo a motivar uma possível conversão do olhar ou ainda uma variação eidética”⁸⁵. O Babalorixá parece ter esta compreensão intuitivamente: “Para ouvir e entender os orixás você tem que deixar o que já aprendeu no mundo de lado, tem que deixar que a sabedoria dos espíritos fale por você”.

⁸² HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Lisboa: edições 70, 1990. p. 92.

⁸³ Importante ressaltar que o termo não foi criado pelo autor, já tendo sido utilizado pelos estoicos e pelos céticos, como também foi citado por Montaigne nos Ensaios. Ver: DEPRAZ, Natalie. Compreender Husserl. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 39. (texto?)

⁸⁴ Estamos aqui fazendo uma referência direta à visão Husserliana que separa a ideia de significação da de conhecimento. Quando apontamos com o pleonasma de uma “verdade em si mesma” estamos procurando referir à verdade que emerge do conhecimento em distinção da verdade aparente que se apresenta na significação simbólica. Ver a terceira seção “Elucidação do problema inicial”, capítulo nono “Atos não objetivantes enquanto aparentes preenchimentos de significação”. In. HUSSERL, E. Investigações Lógicas: sexta investigação, elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

⁸⁵ DEPRAZ, N. Compreender Husserl. Petrópolis: Vozes, 2007 p. 39.

Falemos, a princípio, desta variação eidética⁸⁶ que, segundo Husserl, não deixa de ser um modelo de redução, redução aqui não entendida como uma limitação, mas sim como um apurar, uma forma de retirar o que não é essencial, gosto de utilizar uma alegoria culinária quando se fala na redução dos molhos, quando se espera que a água evapore para que fique apenas os elementos essenciais do mesmo, este é o caminho da redução eidética, vai se limpando as compreensões dadas ao fenômeno para que se chegue à sua essência. Depraz apresenta esta relação da seguinte forma:

O ponto comum entre conversão reflexiva e variação eidética reside nesta atitude, que a redução descobre em mim, de poder considerar a realidade de outra maneira, quer se trate de objetos ou de fatos. Em outros termos, para cada especificidade do gesto de se aproximar ou de se afastar, o que está em jogo na operação concreta da redução é a experiência de uma modificação de nossa relação com aquilo que nos cerca, mesmo de nossa relação conosco mesmos.⁸⁷

A primeira consequência desta atitude é a compreensão de que as significações que temos das coisas exteriores são marcadas pelos juízos que fazemos interiormente das mesmas e que os atos que servem de referência para que construamos estas significações – atos manifestos – vão ser corresponsáveis na produção destes juízos.⁸⁸ Por isso é preciso que tenhamos a capacidade de nos afastar destes pré-conceitos para deixar que o fenômeno que se manifesta seja compreendido em sua condição original ou essencial.

Outra consequência proveniente da Epoché fenomenológica é explicitar a condição de intenção do pensamento, tirando a suposta isenção que a ideologia moderna quis impor ao pensamento científico e fenomenologia husserliana nos mostra como o pensamento é construído a partir de uma intencionalidade da consciência. Portanto é bom não confundir Epoché com neutralidade, afinal esta maneira de encarar os fenômenos tem um propósito muito bem definido, a Epoché, enquanto método é intencional e aponta para a redução eidética que nos levará à evidência apodítica dos fenômenos, à sua essência. Husserl assim exprime esta ideia:

⁸⁶Eidético (de eidos, essência). Qualifica a intuição e a variação. Eidética: teoria das essências, não abstratas e separadas do sensível, mas dadas elas mesmas de forma intuitiva a partir de uma intuição sensível. Pela variação analisa os traços de um objeto e lhe recolhe a essência, eliminando o contingente e retendo o necessário. Ibidem. DEBRAZ, N. p. 118. (texto?)

⁸⁷DEBRAZ, N. Compreender Husserl. Petrópolis: Vozes, 2007 p. 38.

⁸⁸HUSSERL, E. Investigações Lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 196. p. 33.

Dar conta do sentido de intencionalidade explícita e implícita, em que, sob o pano de fundo composto pelo nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o alter ego. Precisamos ver como, em quais intencionalidades, sínteses e ‘motivações’, o sentido do alter ego forma-se em mim⁸⁹.

Constatamos que a Epoché, enquanto um método de observação promove uma “limpeza” das ideias, retirando das mesmas os “entulhos” perceptuais que adquirimos no decorrer de nossas vidas. Mas esta limpeza não deve ser em si idealizada, sendo preciso manter a consciência de que a mesma se dá por um processo de redução, uma redução fenomenológica, e que, por isso, não está isenta de intenção e de limites, e que a própria ruptura na trama de nossa atividade mental se dá por uma motivação voluntária interior⁹⁰.

Ao se pensar esta atitude do fenomenólogo – a Epoché – podemos inferir que sua principal contribuição ao pensamento crítico científico é a possibilidade que a mesma nos dá de chegar à intuição de uma essência e, será preciso, neste caso, compreender que o conceito de essência aqui desenvolvido não acarreta uma postura rígida e definitiva de um todo, como é de costume se atrelar ao termo. Cabe aqui recordar uma afirmação de Vitória Peres de Oliveira:

Os fenomenólogos almejam intuir, interpretar e descrever a essência (ou estrutura) dos fenômenos religiosos, mas há, como diz Allen, bastante desacordo sobre o que constitui esta essência estrutural. Para alguns a essência estrutural é o resultado de uma generalização empírica indutiva, que expressa a propriedade que diferentes fenômenos têm em comum. Para outros, essa essência estrutural refere-se a tipos de fenômenos religiosos. Esses tipos de fenômenos podem ser históricos ou fenomenológicos, e há debate sobre a relação entre os dois tipos. E ainda para outros, mais próximos à fenomenologia filosófica, essa essência se refere a estruturas profundas e ocultas ao nível da experiência imediatas que devem ser reveladas ou interpretadas através do método fenomenológico⁹¹.

Portanto, buscar através da Epoché, uma redução eidética que nos leve, a partir da intuição, à evidência de uma essência fenomenológica não significa encerrar o

⁸⁹HUSSERL, E. Meditações cartesianas. Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p.105.

⁹⁰DEPRAZ, N. Compreender Husserl. Petrópolis: Vozes, 2007 p. 39.

⁹¹OLIVEIRA, Vitória Peres de. A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate. In. DREHER, L.H. (org.) A Essência manifesta. A fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003. p. 55-56.

processo de investigação sobre um fenômeno, como se estivéssemos alcançado uma verdade hermética e última que inviabilize o diálogo com outros campos do saber, mas sim, exercitamos um senso crítico que nos coloca diante dos limites de nossa razão na busca do conhecimento e caminhamos para o que fundamenta o próprio conhecimento em si, a experiência imediata que dá sentido a todo existir.

Estes instrumentos fenomenológicos, portanto, não vão negar a presença de outras possibilidades de interpretação e a legitimidade das mesmas, procurando dialogar com estas no sentido de vislumbrar aquilo que definimos como imutável e constante, pois, se uma parte da existência se dá na transformação e no movimento, outra se acomoda na constância e na conservação. Neste trabalho procuramos construir este diálogo com o estruturalismo, o pragmatismo e a psicologia analítica, sabendo que este é apenas um recorte dentro das múltiplas possibilidades.

Quando lidamos com um texto sistemático não temos alternativa a não ser fazer recortes que viabilizem a produção do mesmo; se não fosse assim acabaríamos por nos perder num emaranhado de ideias e não chegaríamos a termo com nossa argumentação. Mas este termo a que chegamos ao estabelecermos nossos próprios recortes será sempre um termo a ser superado pelo próximo pensamento. O fenômeno estará sempre se apresentando de novas formas em novos contextos com novos atores, fazendo com que a interpretação do mesmo tenha também que ser renovada de tempos em tempos.

Apresentaremos, a seguir, estas abordagens que irão dialogar com a fenomenologia na construção do campo epistemológico que utilizaremos na investigação do fenômeno religioso popular no Brasil, salientando mais uma vez os limites com os quais construímos este nosso diálogo, pois não teríamos fôlego nesta tese para apresentar com detalhes os emaranhados filosóficos que estão por trás de cada pensamento deste que trazemos, além de reforçar que os conceitos e axiomas que levantamos não devem ter prioridade sobre as experiências mesmas, mas são construídas a partir delas e em relação com elas.

1.2. A contribuição estruturalista

Sabemos que o estruturalismo enquanto modelo filosófico e científico é de grande complexidade e de várias aplicações teóricas. Não temos a pretensão de vasculhar estes meandros teóricos e metodológicos da linha. Vamos novamente nos atrever a procurar alguns termos e perspectivas gerais que nos permitam ir tecendo

nossa teia de diálogos que permita uma interpretação mais sistematizada e ampla de uma experiência que é em si incomunicável. Continuamos na seara do pensamento que considera o saber como uma construção que se estabelece na conjugação de princípios de ordenação e de forças de mudança. A estrutura é um dos elementos que compõe este cosmos, esta ordem formal que nos permite classificar e nomear as coisas. O estruturalismo é o modelo epistemológico que nos revela como as estruturas se formam e seu papel neste mosaico cósmico.

Procurar no estruturalismo estas contribuições foi um caminho inevitável, afinal a ideia de uma totalidade organizada é muito pertinente à compreensão do universo religioso como o desenhamos, as pessoas com quem convivemos repetiam esta condição nos seus discursos, compreendendo a experiência religiosa como uma experiência de sentido: “Foi quando o meu orixá desceu, falou comigo, que eu vi, entendi o que acontecia na minha vida, aí aprendi a lidar com o mundo”. No entanto, quando procuramos estruturas na experiência religiosa não nos fechamos nas mesmas como justificativa definitiva de legitimidade da experiência, o que queremos é encontrar traços da organização que esta ganha dentro do universo cultural onde ela acontece.

A estrutura social está organizada numa relação direta com o Ethos do povo que a concebe, ela é uma materialização dos sentimentos e costumes coletivos e, como tal, deve ser entendida a partir desta perspectiva sistêmica⁹². Por isto não devemos pensar a estrutura a partir de um olhar estático, mas sim, numa visão dinâmica e adaptável, uma estrutura móvel. Ela, antes de impossibilitar o movimento viabiliza o mesmo, organizando as interações e possibilitando a coexistência dos diversos componentes do complexo coletivo, Ávila vai falar de um elemento que garante a estabilidade e permanência de uma sociedade⁹³. A mulher que frequenta as reuniões do Daime assim explica esta mesma situação: “É preciso ter alguma coisa que nos una, nos faça fazer parte de uma coisa maior, senão é cada um por si, isso é o caos”.

Ao buscarmos a compreensão da estrutura que está sustentando algo, saímos da observação das aparências e mergulhamos na observação do que está mais profundo, do que está na origem ou na base de sustentação desta aparência. Luma fala de uma saída da relação de dualidade entre a produção e a sociedade para a relação da produção com

⁹² Para uma reflexão mais apurada do paradigma sistêmico para a ciência: VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. 10. ed. Campinas: Papirus, 2013.

⁹³ ÁVILA, Fernando B. de. *Pequena enciclopédia de doutrina social da igreja*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 188.

sua própria condição ontológica⁹⁴, procurar a estrutura é procurar o que dá forma ao existente e, neste sentido, é procurar o que é essencial para que as coisas existam como elas são, para que elas tenham formas distintas e de possível descrição, neste sentido o estruturalismo poderia ser lido como uma fenomenologia que, ao invés de buscar a essência última das coisas, se concentra na essência da ordem aparente destas coisas no mundo.

Niskier nos apresenta a origem do termo, do latim “structura, que se refere àquilo que foi construído”⁹⁵, é bem dentro deste espírito que utilizamos a ideia, procurando compreender como se constrói, dentro de uma cultura, a representação do sagrado feminino e como esta se relaciona com a própria estrutura das relações sociais em seus diversos âmbitos de interação como família, trabalho, vizinhança. A perspectiva de uma base de sustentação para os fenômenos sociais e psicológicos é extremamente afeita à necessidade racional de procurar estabelecer uma relação causal para dar sentido aos fenômenos que ela descreve e explica e por isso muito útil para o processo de conhecimento do ser humano, mas não deve ser entendida como uma epistemologia simples e meramente mecânica, uma reprodução do modelo estrutural da engenharia, o estruturalismo enquanto paradigma para o pensamento é algo mais complexo e que precisa ser visto a partir de seus axiomas. Optamos por trazer alguns destes que terão mais utilidade para o diálogo que propomos.

1.2.1. A ideia de totalidade

Assim como acontece com a fenomenologia enquanto epistemologia, no estruturalismo vemos um desdobramento de conceitos e axiomas que nos impelem a afirmar a existência de “visões estruturalistas” e não de um único estruturalismo que se fecha numa visão estreita do ser. Mas é evidente que, ao identificarmos a diversidade de visões dentro de um modelo maior, não podemos perder o que este tem de constituição identitária. Piaget define da seguinte maneira tal constituição identitária do estruturalismo:

O caráter de totalidade próprio às estruturas é evidente, uma vez que a única oposição sobre a qual todos os estruturalistas estão de acordo (no sentido das intenções críticas consideradas em 1) é aquela das

⁹⁴ LUNA, Jairo N. Teoria do neo-estruturalismo semiótico. São Paulo: Valla Rica, 2006. p. 33.

⁹⁵ NISKIER, A. Filosofia da educação: uma visão crítica. São Paulo: Loyola, 2001. p. 221.

estruturas e dos agregados, ou compostos a partir de elementos independentes do todo. Uma estrutura é, por certo, formada de elementos, mas estes estão subordinados às leis que caracterizam o sistema como tal; e essas leis, ditas de composição, não se reduzem a associações cumulativas, mas conferem ao todo, enquanto tal, propriedades de conjunto distintas daquelas que pertencem aos elementos⁹⁶.

Antes de Piaget, Espinosa, ao destacar a unidade como o elemento que possibilita a distinção entre as coisas e, ao mesmo tempo, permite aproximar as que são similares em algum aspecto⁹⁷, já aponta para esta visão de totalidade estruturante onde o todo é composto por elementos menores, mas que se aglutinam segundo leis específicas e universais. Um pai de santo do Candomblé também traduz bem esta ideia: “Pensa no quebra-cabeça, tem um monte de peça, mas só dá para saber o que é, quando estão todas montadas certinho, o mundo é a mesma coisa, cada coisa, cada pessoa, tem seu lugar e quando conseguimos ver o jogo montado entendemos do que se trata”.

Uma das leis que estariam por trás do funcionamento estrutural da totalidade seria a de auto regulação⁹⁸ das estruturas o que, por um lado, garante sua conservação dentro do movimento próprio da história, e por outro lhe impõe certo fechamento por ser este um processo de auto sustentabilidade. Para nós, o que é mais relevante neste conceito é a compreensão da estrutura como um modelo móvel de auto regulação. Elias reforça nosso interesse ao apontar a própria subjetividade como um processo de auto regulação estruturante⁹⁹. O iniciado do Candomblé parece conhecer este conceito de alguma maneira: “tem uma lei, existe um equilíbrio e ele tem que ser mantido, nada pode quebrar este equilíbrio, e temos que saber como mantê-lo, se quisermos as coisas em ordem”.

Em Berger esta ideia de totalidade se dirigiu para a cultura, e ao afirmar que a cultura é a totalidade dos produtos humanos¹⁰⁰, ele nos remete aos três passos do processo dialético próprio de um ser humano aberto em sua constituição ontológica: a exteriorização, a objetivação e a interiorização¹⁰¹ e é desse conjunto que se formam as realidades estruturadas com as quais convivemos. Desta condição podemos chegar a

⁹⁶PAGET, Jean. O estruturalismo. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. p. 10.

⁹⁷ESPINOSA, B. Pensamentos metafísicos (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 49.

⁹⁸PIAGET, J. O Estruturalismo. p. 14.

⁹⁹ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 54.

¹⁰⁰BERGER, P. L. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985 p. 19

¹⁰¹BERGER, P. L. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985 p. 16.

duas conclusões: primeiro, que a totalidade estrutural não é estanque, mas está em processo de transformação, assim como o ser humano que a concebe, segundo esta linha, a percepção estruturada da realidade é uma percepção da consciência humana, sendo, portanto, uma maneira do ser humano dizer de uma ordem intuída nas coisas e na sua relação com o mundo. Quando o autor utiliza o princípio de simetria e assimetria entre realidade objetiva e subjetiva, fica mais evidenciada esta condição relacional da totalidade estruturalista¹⁰².

Ainda, a visão de totalidade como um todo sistêmico que considera tanto a base cognitiva e a dedução racional como a experiência empírica, como coloca Câmara Jr. Citando Hrabak¹⁰³ nos é cara, por permitir uma analogia à visão de Husserl, de superar a dicotomia sujeito-objeto acentuado no pensamento cartesiano, buscando demonstrar justamente como a experiência pode nos levar a uma percepção transcendental, “trata-se de interrogar essa própria experiência e de elucidar pela análise da intencionalidade a maneira pela qual ela confere sentido...”¹⁰⁴. É este sentido que surge com a evidência de um “ser real”; temos aí a perspectiva de uma totalidade.

Mas é preciso entender como esta totalidade pode ser reconhecida e aplicada nos fenômenos e na história da humanidade, aí o estruturalismo começa a ganhar um lugar nos estudos que procuram compreender a condição do ser humano no mundo, permitindo a construção de um caminho que nos aponta importantes aspectos para este propósito. A seguir falaremos de forma bastante modesta sobre esta aplicabilidade do estruturalismo, primeiramente no campo da história e a seguir no estudo da sociologia.

¹⁰² BERGER, P. L. e LUCKMANN, T. a construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: vozes, 1974. p. 216.

¹⁰³ O estruturalismo não é uma teoria nem um método; é um ponto de vista epistemológico. Parte da observação de que todo conceito num dado sistema é determinado por todos os outros conceitos do mesmo sistema, e nada significa por si próprio. Só se torna inequívoco, quando integrado no sistema, na estrutura de que faz parte e onde tem um lugar definido. A obra científica do estruturalismo é, portanto, uma síntese da visão romântica — cuja base cognitiva é a dedução a p a r t i r de um sistema filosófico que classifica e avalia os fatos a posteriori, e a posição empírica do positivismo — que, ao contrário, constrói a sua filosofia a p a r t i r dos fatos que comprovou pela experiência. Para o estruturalista, há uma inter-relação entre os dados, ou fatos, e os pressupostos filosóficos, em vez de uma dependência unilateral. In. CAMARA Jr., J. M. O Estruturalismo. In. ALFA REVISTA DE LINGUÍSTA. UNESP, vol. 11, 1967.

¹⁰⁴ HUSSERL, E. Meditações cartesianas. p. 120.

1.2.2. Estruturalismo e história

Um dos maiores desafios desta nossa proposta é conciliar a ideia básica da visão essencialista – ideia esta que reverbera no conceito de estrutura, como vemos em Dartigues¹⁰⁵ - que nos impõe um elemento intangível ou invariante, com a compreensão de que a cultura e a história de um povo podem trazer em suas constituições marcas que caracterizam a singularidade existencial, algo como o que Oliveira denominou de “essência estrutural”¹⁰⁶, sem com isso perder a compreensão do movimento característico da história da humanidade. Procuramos encarar este desafio sem receio de apontar, nas estruturas sociais, elementos de permanência articulados com elementos móveis, gostaria de exemplificar esta relação na fala do daimista: “Sabe como é, tem coisa que vai mudando com o tempo, mas muda só na forma, na aparência, o interior é o mesmo, tem uma coisa que não muda e faz a gente reconhecer o que antes era diferente, o que muda é do mundo, o que fica é de Deus”.

Em Bastide, esta discussão desdobra-se no problema do devir como condição de reformulação dos valores sociais e sua situação perante a realidade antropológica¹⁰⁷ que vai se transformando, não podendo, portanto ser referência para demarcar a identidade final de um grupo. É preciso um exercício mais profundo da antropologia no sentido de buscar elementos que garantam a legitimidade estrutural da diversidade cultural. Este mesmo exercício de buscar uma legitimidade estrutural ou essencial de uma cultura será feito também por Levi-Strauss, que na sua entrevista a Beatriz Perrone Moisés fala de “dimensões da natureza brasileira”¹⁰⁸. Cabe também citar a visão existencialista de Sartre que, ao afirmar a existência de uma natureza humana, diz de um “exemplo particular de um conceito universal”¹⁰⁹.

Para nosso propósito, no entanto, a melhor proposta talvez seja a de Eliade. O autor não usa o termo estrutura, mas ao observar elementos universais que ganham formas diferentes em culturas específicas ele acaba por nos propiciar a oportunidade de fazer a aproximação teórica própria do modelo estruturalista, como vemos, por exemplo, no trabalho de Levi-Strauss¹¹⁰; da mesma forma, Eliade procura identificar

¹⁰⁵ DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? p. 38.

¹⁰⁶ OLIVEIRA V. P. de. A fenomenologia da religião: temas e questões em debate. p.p. 55-56.

¹⁰⁷ BASTIDE, R. Antropologia Aplicada. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 7.

¹⁰⁸ MOISÉS, B. P. Entrevista Claude Levi-Strauss, aos 90. Rev. Antropol. vol.42 n.1-2 São Paulo, 1999.

¹⁰⁹ SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 5.

¹¹⁰ LÉVI-STRAUSS, C. O pensamento selvagem. Campinas: Papirus, 1989.

elementos que sejam universais na experiência religiosa. Situações como a hierofania, o espaço sagrado e o tempo sagrado são, para ele, evidências da dimensão religiosa do ser humano¹¹¹. E são estes elementos que vão organizando e dando forma às expressões dessa dimensão, neste sentido podemos entendê-las como a estrutura que dá suporte, que mantém o fenômeno religioso e se apresentam através dos ritos e dos mitos nas tradições culturais.

Por nossa vez, procuramos encontrar elementos que identifiquem uma maneira particular do povo brasileiro vivenciar esta religiosidade; o que Eliade chama de estrutura das hierofanias telúricas e a observação sobre o par primordial Céu-Terra¹¹², vão ao encontro de nossa hipótese. Inspirado na visão de Tillich que afirma ser a religião a substância da cultura e a cultura a forma da religião¹¹³, e na percepção de Hefner, que apresenta a religião como uma possibilidade de interpretação do processo cultural e de comunhão humana¹¹⁴, buscamos desvendar a essência estrutural desta religiosidade manifestada pelo povo brasileiro na relação com o sagrado feminino. Observamos nesta condição de Gênero um aspecto interessante para procurar estes vestígios históricos culturais que vão dando forma à experiência subjetiva das pessoas.

Procurar na história, traços que vão conformar as experiências subjetivas, dando às mesmas um sentido coletivo e, portanto cultural, demarcando a identidade dos indivíduos e, também, dos grupos do qual ele faz parte e dando vida ao que vamos chamar de Ethos de um povo. Esta é uma proposta que trazemos, por entender que não podemos prescindir desta análise para chegarmos mais perto de como as pessoas vivenciam sua religiosidade e vão dando sentido a suas vidas. Afinal a vida humana se dá no tempo e no espaço, ou seja, se dá numa dimensão histórica também.

A advertência de Poulat¹¹⁵, no entanto, não nos passa despercebida, e entendemos que ao apontarmos para elementos sociológicos e psicológicos para encontrar esta identidade essencial do povo brasileiro, não estamos lidando diretamente com o sagrado, mas com suas representações, que é o que nos resta, pois, como afirma Van Der Leeuw, à ciência só cabe dizer sobre a atividade do ser humano em relação a

¹¹¹ELIADE, M. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹¹²ELIADE, M. Tratado de histórias das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.p. 193-212.

¹¹³TILLICH, P. Religião e cultura.

¹¹⁴HEFNER, Philip. A religião no contexto da cultura, teologia e ética global. REVER-Revista de estudos da religião – PUCSP. Junho. São Paulo, 2007. p. 71.

¹¹⁵POULAT, Emile. Sociologia religiosa. In. Dicionário de Sociologia. Lisboa: Verbo, 1982. p. 507.

Deus¹¹⁶. E nessa atividade humana é que vai se consolidando o que entendemos por sociedade. Portanto, podemos agora procurar algumas contribuições do estruturalismo na compreensão deste complexo que é a sociedade humana. Para isso veremos como este modelo epistemológico foi utilizado no estudo da sociologia.

1.2.3. O estruturalismo sociológico

O estruturalismo é uma corrente muito representativa na ciência sociológica, Ferreira apresenta com muita propriedade este modelo, esclarecendo os dois seguimentos que o estruturalismo ganha nos estudos sociológicos: o estruturalismo causal e o estruturalismo não causal¹¹⁷. Nesta perspectiva, uma condição é posta como axioma quando vamos pensar o estruturalismo sociológico e, enquanto tal assume a mesma característica que adotamos como fundamental para a introdução do conceito de essência: os conceitos de invariabilidade e de inerência. No caso, estamos falando da condição humana enquanto ser de grupo, entendendo esta como uma dimensão constitutiva deste ser e, portanto, essencial à sua existência. São estes os aspectos que se destacam do estruturalismo sociológico para nossa reflexão.

Outra questão dentro desta temática é a discussão sobre a autonomia dos grupos humanos enquanto produtores de sua própria civilização. A diversidade neste caso também é uma condição essencial. Não podemos deixar de citar Weber e Durkheim, que veem na religião o resultado da necessidade social, ancoradas numa estrutura constitutiva universal que une a diversidade num mesmo propósito. A noção de Santos complementa esta perspectiva ao apresentar a totalidade como uma estrutura que se forma na conjunção de diversas subestruturas¹¹⁸.

Outro termo que possibilita uma aproximação entre a concepção essencialista e a perspectiva estrutural que estamos vendo, é o conceito de matriz religiosa brasileira, como a coloca Bittencourt Filho em seu livro¹¹⁹. Ao descrever o conceito, o autor destaca sua condição de apresentação de uma experiência direta com o sagrado,

¹¹⁶VAN DER LEEUW, G. Fenomenologia de La Religión. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1964. p. 13

¹¹⁷ FERREIRA, Roberto M. Popper e os dilemas da sociologia. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008. p. 136.

¹¹⁸SANTOS, M. Da totalidade ao lugar. São Paulo: Editora da USP, 2008. p. 49.

¹¹⁹FILHO, J. B. Matriz Religiosa Brasileira: RELIGIOSIDADE E MUDANÇA SOCIAL. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003.

dispensando os discursos oficiais e criando uma identidade coletiva para a mesma¹²⁰. “Neste domínio é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretção e, por que não dizer, a reinvenção de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados”¹²¹.

O que podemos constatar é que este estruturalismo sociológico não fala de um fenômeno institucional dado, mas de uma construção de um inconsciente coletivo que dá forma às representações identitárias de um grupo. Entramos aqui numa reflexão paralela de nossa pesquisa, mas de fundamental importância para o desdobramento da nossa hipótese: o sincretismo. O termo pode trazer algum problema de interpretação, como já destacou Berkenbrock¹²², por isto deixo claro que partimos da posição de Waldemar Valente, citada por Bittencourt Filho, que define sincretismo como “um processo que se propõe solucionar conflitos e problemas num dado contexto cultural”¹²³.

Como afirma Libânio, somos imperfeitos e complexos enquanto ser, o que faz com que nosso encontro com o sagrado, se dê sob diversos e distintos aspectos e dimensões¹²⁴. Quando pensamos num país forjado na diversidade étnica, o que temos é um inevitável contato entre formas diversas de ligação e interpretação do sagrado. Não perdendo de vista a correlação de forças sociais nesse encontro de culturas, seguimos a reflexão de Bittencourt Filho quando afirma que as:

Representações simbólico-religiosas das maiorias empobrecidas evidenciam a trajetória de um núcleo criativo que não pôde ser sopitado pela ideologia dominante, a despeito das imposições políticas, econômicas e culturais que a mesma ideologia dominante tentou implantar ao longo de séculos¹²⁵.

Vale aqui lembrar a afirmação de Bastide, de que o ser humano não vive sem um grupo e que este grupo social formado pelo ser humano sempre procura sua autonomia¹²⁶, neste sentido as desigualdades internas não tiram do grupo uma busca por características que o marquem enquanto uma unidade social e a maneira de representação religiosa tem forte papel nesta delimitação. É por isso que Cupertino

¹²⁰Ibdem. p. 72.

¹²¹Ibdem. p. 71.

¹²²BERKENBROCK, V. J. Diálogo e sincretismo. p. 1-2.

¹²³FILHO, J. B. Matriz Religiosa Brasileira: RELIGIOSIDADE E MUDANÇA SOCIAL. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003. p. 63.

¹²⁴LIBÂNIO, J. B. Deus e os homens: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 14.

¹²⁵FILHO, J. B. Matriz Religiosa Brasileira: RELIGIOSIDADE E MUDANÇA SOCIAL. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003. p.66.

¹²⁶BASTIDE, R. Antropologia Aplicada. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 13.

alerta para o apego à religiosidade popular que, como afirma, possui uma “ligação com as formas e aspirações culturais de nosso povo”¹²⁷. Ligeira esta que devemos entender como sendo esta matriz religiosa brasileira ou a essência estruturante do povo brasileiro.

Esse processo de sincretismo tão visível na formação da religiosidade popular no Brasil, não é um privilégio de nossa cultura. Como afirma Berkenbrock, esse diálogo entre diferentes visões é próprio da condição humana e nos acompanha em toda nossa história¹²⁸, é como podemos dizer, um traço constitutivo deste ser e, como tal, um elemento essencial e que está presente na concepção das estruturas sociais. E esta situação tem suas reverberações na subjetividade; vamos, então, dirigir nosso olhar para esta subjetividade e procurar encontrar na Psicologia mais elementos que nos ajudem a compor este mosaico da religiosidade do brasileiro.

1.3. A contribuição da Psicologia

Não podemos desconsiderar a dimensão subjetiva da experiência religiosa, visto que a mesma é uma experiência vivida pelo sujeito em sua intimidade mais profunda. A psicologia é um campo de saber que nos permite investigar esta dimensão humana, e como tal tem uma contribuição importante para nos dar na compreensão da experiência religiosa. Não queremos confundir a experiência religiosa com uma experiência psicológica, o que procuramos é buscar os traços psicológicos que interagem com a experiência religiosa.

É importante ressaltar que procuramos dissecar este fenômeno religioso num procedimento didático de exposição do mesmo, uma estratégia para podermos falar do imponderável, mas entendemos que o que é próprio do religioso não pode ser resumido ao que é interno ou ao que é externo, sendo na verdade uma manifestação holística, um fenômeno que une estas duas esferas da existência dando à mesma a composição absoluta que é a sua essência. Nesta perspectiva, quando falamos de subjetividade da experiência religiosa não queremos reduzir a mesma a esta, como se a experiência religiosa fosse um produto da subjetividade e o sagrado apenas uma projeção da mesma.

Outra ressalva importante é delimitar o campo psicológico com o qual trabalhamos, pois esta é uma ciência muito vasta e não poderíamos abranger todas as possibilidades que ela nos oferece, por isso nos respaldamos na proposta pragmática de

¹²⁷CUPERTINO, F. As muitas religiões do Brasil. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976. p. 14.

¹²⁸BERKENBROCK, V. J. Diálogo e sincretismo. p. 2.

James e na visão analítica de Jung, por ver nestas duas teorias contribuições importantes para nosso projeto de pesquisa, para as intenções que conduzem nossa observação de campo. Colocar estes dois modelos em diálogo já é por si só um exercício bastante complexo, por isso reforço a proposta deste trabalho de buscar apenas alguns indicativos que nos permita tecer nosso próprio caminho na compreensão da religiosidade do brasileiro, no que diz respeito ao sagrado feminino.

1.3.1. O pragmatismo e a religião em James

Dentro do universo de estudo da religião – uma palavra como já vimos, um tanto quanto abstrata e diversificada nos seus significados – a possibilidade de uma abordagem pragmática pode parecer estranha. Recordemos que a palavra tem origem no termo grego *prágrma* “que significa ação, do qual vem as nossas palavras prática e prático”¹²⁹. E que “o método pragmático nesses casos é tentar interpretar cada noção traçando suas consequências práticas respectivas”¹³⁰. Como alcançar este objetivo com algo tão volátil como o conceito de religião? Para isso, é preciso estabelecer que, estamos falando da experiência religiosa e não de aspectos doutrinários ou institucionais da religião.

Tendo este referencial como suporte, a ideia de uma visão pragmática da religião já não fica assim tão absurda, pois, como um fenômeno presente na vida cotidiana das pessoas ele terá, sem dúvida, uma influência direta na condição de vida destas. Percebamos que não estão em questão aqui os aspectos ontológicos e metafísicos do fenômeno, mas apenas sua influência na organização do comportamento dos seres humanos. Como aponta a senhora devota de Maria: “A fé dá força para gente continuar na luta da vida meu filho, é pela fé em Nossa Senhora que a gente encontra as respostas, sabe o que fazer e como fazer”.

Que fique claro, estamos colocando como pressuposto a visão da presença de uma experiência religiosa na vida das pessoas, independente de cultura ou época, entendendo aqui como religioso uma ligação com algo tido como sagrado, mesmo que as instituições e os dogmas de uma confissão sejam negados, a noção dos conceitos e princípios, que têm lugar neste campo, são inegáveis, tem-se como exemplo a noção de ética e moral que, mesmo voltados para uma concepção humanista, ou sócio-histórica,

¹²⁹ JAMES, W. Pragmatismo e outros textos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 18.

¹³⁰ JAMES, W. Pragmatismo e outros textos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 18.

não perdem sua condição de universalidade e sacralidade. E o que se procura ao trabalhar o paradigma pragmático neste estudo é compreender como que estas representações do universo que definimos como religioso se organizam formando um sistema e como este conjunto sistemático interfere na condição de vida do ser humano enquanto indivíduo e enquanto grupo social.

Quando James afirma que existem inumeráveis espécies de conexões entre as coisas e que estas estão na base de um sistema que vai dar sustentação para a construção do conhecimento que o ser humano tem do mundo¹³¹, notamos que as crenças e vivências deste ser não podem ficar alheias ou colocadas à parte de uma realidade objetiva no qual o mesmo está inserido. Elas, na verdade, vão compor estas conexões, sendo fatores importantes na construção deste mundo de representação que o ser humano habita. É nesta perspectiva que o sagrado feminino deixa de ser apenas uma projeção de um imaginário afetivo e ganha uma função pragmática na organização do mundo subjetivo e intersubjetivo do brasileiro.

Nesta perspectiva a própria definição do que seja verdade ou realidade vai estar diretamente relacionada às experiências vividas pelo indivíduo, ou pelo grupo em que ele se encontra inserido, o mundo humano é colorido pelos seus desejos, pelas suas crenças e pela maneira como ele estabelece os vínculos com o mundo que o cerca. Quando olhamos para as pessoas nos ritos ou nos momentos de entrega ao sagrado isto salta aos olhos. Como afirma James:

Eu disse, e agora repito, que não só encontramos nossa natureza passional nos influenciando em nossas opiniões como um processo natural, como também que há algumas opções entre opiniões em que esta influência deve ser vista como um determinante inevitável e lícito de nossa escolha¹³².

A ideia de vincular a experiência religiosa aos sentimentos internos do sujeito aqui não é relevante, a questão é: o que, no universo religioso, poderia interessar a esta abordagem? Logicamente que não seriam seus aspectos metafísicos ou a necessidade de comprovar a real existência de um ente superior, o que buscamos é a noção de universalidade, a referência às respostas fundamentais que movem o ser humano, como nos apresenta Russell¹³³: Quem somos? O que viemos fazer aqui? Para onde vamos? A

¹³¹ JAMES, W. Pragmatismo e outros textos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 48.

¹³² JAMES, W. A vontade de crer. São Paulo: Loyola, 2001. p.42.

¹³³ RUSSELL, Bertrand. Religión y ciência. México: Fondo de cultura econômica, 1985. p.

religião se mostra como o lugar onde estas demandas são atendidas, devemos voltar a James:

Primeiro, ela(*religião*) diz que as melhores coisas são as coisas mais eternas, as coisas que se sobrepõem às demais, as coisas no universo que atiram a última pedra, por assim dizer, e tem a palavra final... A segunda afirmação da religião é que, mesmo agora, ficaremos em melhor situação se acreditarmos que a primeira afirmação é verdadeira¹³⁴.

James está apontando para uma condição essencial da religião: a noção de eternidade, a percepção de uma continuidade existencial que atravessa a barreira do tempo e do espaço. Esta percepção é apresentada na fala de alguns entrevistados, como vemos a seguir: “A vida não é só isso não, não pode ser né, porque senão é sofrimento demais, tem que ter uma coisa melhor, e é isso que a gente descobre com nossa fé, encontra um motivo para todo este sofrimento do mundo”. “Nossa mãe está nos esperando e vai dar a sua mão para nos levar para junto do pai, ela é nossa guia no reino de Deus”. Esta convicção e esta busca do ser humano o levam a uma capacidade de superação única, uma força que o coloca numa condição privilegiada na luta pela sobrevivência neste planeta.

O estudo pragmático da religião, portanto, não se trata de uma reflexão metafísica, mas de um aprofundamento da natureza humana, como é destacado no subtítulo da obra de James¹³⁵. E aí podemos novamente fazer uma ponte entre o conceito de essência que procuramos consolidar nesta tese e o de natureza¹³⁶. Ao procurar identificar esta natureza humana, James realça um conjunto que envolve atitudes, sentimentos, formas de expressão, reações, que garantem, segundo ele, uma singularidade à existência do religioso, ao mesmo tempo em que permite uma identificação coletiva, que ultrapassa o sujeito individual, o que nos dá a pertença a um grupo, no caso, a espécie humana. O que ele chama de natureza é a expressão de uma subjetividade, ou melhor, de uma intersubjetividade profunda que trás marcas de uma

¹³⁴ JAMES, W. A vontade de crer. São Paulo: Loyola, 2001. p. 42. Pode-se notar aqui uma semelhança com o conceito de essência como a vemos representada em Tomas de Aquino; no filósofo com maior requinte conceitual, pois apresentado numa linguagem mais densa e, como afirma o tradutor da obra, própria para os iniciados do tema, já James fala para uma platéia diversificada e, em muitos casos, leiga na matéria. A semelhança está na visão de uma verdade última (ou primeira) que é imutável e a precedência desta sobre todas as coisas. Conf. AQUINO, Tomás de. O Ente e a Essência (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2004.

¹³⁵ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995.

¹³⁶ AQUINO, Tomás de. O Ente e a Essência (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 36,37.

hereditariedade ontológica. Negar esta condição, seguindo este raciocínio, é negar o fio de condução que dá continuidade à existência no tempo e no espaço, fazendo com que passado, presente e futuro se articulem numa perspectiva holística.

Bem, mas o pragmatismo de James como qualquer perspectiva que se propõe a estudar a religião, precisa defini-la enquanto objeto, pois, como já foi dito, este é um conceito que pode ganhar várias interpretações, tendo dois grandes campos como referência: a instituição religiosa, que vai englobar estudos sobre a organização social e política dos grupos religiosos; e a experiência religiosa, que vai tratar das formas de se relacionar com o sagrado. É por isto que o autor deixa claro de que lugar está falando quando trata do assunto:

A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino¹³⁷.

Novamente é preciso destacar um predicado da condição humana que é sua abertura radical que lhe permite a relação com algo que o supere e que ele – ser humano – entende como sagrado por causa disso. Um ponto aqui fica evidente: se há reconhecimento do ser humano de que o sagrado é real e tem uma interferência direta em sua existência e que o mesmo não se resume aos atributos oriundos do ser humano, devemos aceitar que uma realidade diversa da material é presente na vida deste ser.

Como o que interessa ao pragmático é a funcionalidade, ele vai buscar entender como se dá a unificação destas duas realidades – humana e divina – pois observa que é neste estado de vida que se encontra a felicidade¹³⁸. Não deixando de frisar sempre que se fala nesta abordagem da experiência do indivíduo e de seus sentimentos, ou seja, de como o ser humano percebe e se relaciona com o mundo no qual ele está posto, a questão coletiva não tem primazia na construção do pensamento.

A visão estritamente psicológica de James para a religião¹³⁹ nos facilita a abordagem do tema, na medida em que nos exime de discutir questões mais delicadas para o universo científico no qual estamos inseridos, como a verdade empírica da existência de uma realidade outra que não a sensível, na qual estamos acostumados a

¹³⁷ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 32.

¹³⁸ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 126.

¹³⁹ NIEBUHR, Richard R. Willian James acerca da experiência religiosa. In. PUTNAM, Ruth A. (org.) Willian James. Aparecida: Ideias e Letras, 2010. p.269.

medir e testar as coisas para daí interpretá-las e entendê-las. Mas o próprio autor tinha clareza da dureza que seria tratar o tema dentro do círculo científico (em sua época, ainda mais duro); podemos ter uma dimensão do seu desconsolo e resignação, mas também sua igual dedicação nas palavras escritas a Francis Morsee:

O problema que coloquei para mim mesmo é um problema difícil: primeiro defender (contra todos os preconceitos de minha classe) a experiência, contra a ‘filosofia’, como sendo a verdadeira espinha dorsal da vida religiosa do mundo – quero dizer, a oração, a orientação, todo este tipo de coisa imediata e provavelmente sentida, contra altas e nobres visões gerais sobre nosso destino e sobre o significado do mundo; e segundo, fazer o ouvinte ou leitor acreditar naquilo que eu mesmo invencivelmente acredito: que, embora todas as manifestações especiais da religião tenham sido absurdas (quero dizer, seus credos e teorias), ainda assim a vida da religião como um todo é a função mais importante da humanidade. Uma tarefa quase impossível, temo eu, e na qual devo falhar, mas tentá-la é meu ato religioso¹⁴⁰

Talvez o ponto mais importante para este nosso estudo nesta afirmação de James seja a ideia da vida religiosa como função da humanidade, e uma função de crucial importância, para não dizer imprescindível, ou seja, uma função essencial. Entramos num aspecto central de nossa hipótese: a afirmação de que a experiência religiosa é uma condição essencial para o ser humano, fazendo parte de sua constituição, ou seja, sendo parte de sua natureza, e a expressão desta experiência é condição para que este Ser identifique-se e organize-se interna e externamente. Tratamos, portanto, de identificar não um conjunto de normas, doutrinas, dogmas ou qualquer outro aparato político, histórico ou cultural, mas sim elementos profundos, que transcendem o indivíduo, o ego, o contextual, por estarem alocados numa dimensão atemporal.

1.3.2. A psicologia analítica de Jung

Dois pontos da psicologia analítica devem ganhar nossa atenção: Primeiro a premissa de que “uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados”¹⁴¹. Que carrega a ideia de uma necessidade de afirmação consciente das experiências vividas pelo ser humano, pois é

¹⁴⁰ NIEBUHR, Richard R. Willian James acerca da experiência religiosa. In. PUTNAM, Ruth A. (org.) Willian James. Aparecida: Ideias e Letras, 2010. p.270,271.

¹⁴¹ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 16.

nesta dimensão que o mesmo se encontra enquanto ser; por outro lado esta condição existencial, quando posta a serviço de um modelo racional que privilegia a experiência sensória, valorizando as contingências materiais e a perspectiva bi dimensional de espaço e de tempo faz com que este ser humano tenha dificuldades para compreender experiências transcendentais ou postulados metafísicos¹⁴², dando a estes um status de menor valia para o que seja a busca da verdade.

Não que Jung, afirme ser esta condição da psique – de apropriação consciente da realidade - uma condição a priori, mas sim, que estas são as características que o espírito e seu estudo ganharam dentro da cultura ocidental, que produziu nos dois últimos séculos “um isolamento do espírito em sua própria esfera e a ruptura de sua unidade original com o universo”¹⁴³. O que levou a um conflito entre a ciência e a religião; conflito este que o autor entende como um equívoco, ou, nas suas palavras, um mal-entendido¹⁴⁴, pois impede o ser humano de ter acesso à sua condição ontológica de totalidade¹⁴⁵. Na psicologia analítica de Jung, ao contrário da psicanálise freudiana, esta totalidade perdida pode e deve ser resgatada pelo ser humano quando este traz à consciência os elementos simbólicos arquetípicos que o ligam com sua natureza primordial, ou essencial para adequarmos ao nosso discurso.

A conscientização dos componentes psíquicos, portanto, não deveriam tomar a conotação reducionista que lhe foi imposta pelo modelo científico natural, mas sim, indicar a capacidade que o ser humano tem de trazer à exposição e dar visibilidade às experiências internas vividas por ele, a consciência como manifestação do espírito.¹⁴⁶ E este espírito é a porta do ser humano para a transcendência, é no mais íntimo de nosso ser que descobrimos nossa estreita ligação com o todo, este seria o ápice do processo de individuação, que antes de isolar o sujeito o coloca em sintonia com o todo do qual pertence.

O segundo fator relevante, é a construção dos conceitos de arquétipo e inconsciente coletivo – que trabalharemos separadamente pela sua importância para

¹⁴² JUNG, C.G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis, Vozes, 1986. p. 2

¹⁴³ JUNG, C.G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis, Vozes, 1986. p. 1

¹⁴⁴ JUNG, C.G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis, Vozes, 1986. p. 3.

¹⁴⁵ Este conceito de totalidade ontológica em Jung pode ser visto, entendo, como um aprimoramento do conceito freudiano de perfeição da imago parental primitiva, atribuída à condição originária de indistinção. Conferir o texto A dissecação da personalidade psíquica. FREUD, S. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos. Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Edição standard brasileira vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 63-84.

¹⁴⁶ NEUMANN, E. A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006. p.22.

nosso estudo – axiomas fundamentais para a utilização da teoria junguiana. Nos dois, podemos encontrar o princípio da totalidade estrutural e que pode ser comparada com o conceito de totalidade que vimos no estruturalismo, na verdade a base estruturalista é um componente do pensamento junguiano¹⁴⁷, assim como o paradigma perenialista. Ambos, no entanto, não estão desprendidos de uma perspectiva dialética que coloca os arquétipos e o inconsciente coletivo num eterno movimento de arranjos simbólicos e culturais.

Von Franz vê nesta condição de totalidade estrutural que pode ser dada ao arquétipo uma qualidade bem pragmática: “Vemos também que os símbolos arquetípicos combinam-se nos indivíduos seguindo uma estrutura de totalidade e que é possível que uma compreensão adequada destes símbolos tenha efeito terapêutico”¹⁴⁸. É isto que o autor chama de efeito terapêutico que vislumbramos nas pessoas que conseguem ter esta íntima experiência com o sagrado feminino, a comunhão com o mesmo parece desencadear um movimento no sentido de um autoconhecimento e de uma apropriação da vida, expressa da seguinte forma pelas pessoas: “Agora posso falar que sou o senhor da minha vida, eu não minha mãe, eu me coloquei a serviço dela, e isso foi uma escolha minha”. “Se você está em sintonia com a força então você sabe o que tem de fazer, você faz a coisa certa”.

Completando o olhar fenomenológico e o olhar pragmático, a psicologia analítica vai nos trazer para mais próximo do paradigma holístico, que o ocidente abandonou com a ciência da natureza, permitindo uma leitura da religião que não se fixa em elementos contextuais e transitórios, entendendo que os mesmos apenas apresentam de maneira simbólica as substâncias essenciais para a vida. Esta compreensão resgata a expressão mais profunda da religião que é a possibilidade de um encontro com o sentido da existência. Como afirma o Jung: “as limitações inerentes à crítica do conhecimento nos distanciam daquilo que designamos pela expressão si-mesmo ou Deus. A equação ‘si-mesmo = Deus’ parece repugnante ao pensamento europeu”¹⁴⁹. Por conseguinte a todo pensamento ocidental.

¹⁴⁷ Esta perspectiva de estrutura fica patente aos nossos olhos nas observações gerais sobre o ponto de vista energético na psicologia, quando o autor utiliza termos como constante, equilíbrio geral, direção definida, para explicar a organização desta energia psíquica. JUNG, C. G. A energia psíquica. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹⁴⁸ VON FRANZ, M. L. A ciência e o inconsciente. In: JUNG, C. G. (org.). O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977. p. 304.

¹⁴⁹ JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 103.

É esta repugnância que procuro superar ao propor este estudo. Acredito que a psicologia analítica tenha uma importante contribuição neste processo, principalmente pela disposição de seu pensador, que sempre foi a de ultrapassar as barreiras contingentes para chegar à compreensão do real enquanto uma essência definitiva ou definidora da condição humana. Não teríamos como abordar toda sua teoria e nem é este nosso intuito; seguindo a proposta de retirar alguns fragmentos conceituais para ir construindo um amplo diálogo sobre o fenômeno religioso, vamos nos ater a alguns pontos desenvolvidos por Jung, a começar pelo conceito de arquétipo.

1.3.2.1. Os arquétipos

Para aquilo que se ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos¹⁵⁰.

Logo no início de sua obra “Os arquétipos e o Inconsciente Coletivo” Jung já deixa claro como devemos definir os arquétipos enquanto componentes psíquicos. Partindo da premissa que “uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados”¹⁵¹, Jung entende os arquétipos como sendo esta representação consciente¹⁵² dos elementos essenciais, a matéria prima da qual se lapida a vida psíquica, os sentimento, emoções e reações, além das percepções da realidade, ou seja, tudo aquilo que vai fundamentar nosso ser no mundo.

É preciso ter um grande cuidado para não confundir os arquétipos com as ideias platônicas. Há uma diferença radical entre um e outro, no platonismo se fala de dois mundos, duas realidades distintas, onde uma era uma cópia mal feita da outra. Os arquétipos, por sua vez, são representações simbólicas de alcance psicológico profundo, que dão forma às forças primordiais que regem a vida. Um tem um axioma dualista e o

¹⁵⁰ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 16.

¹⁵¹ *Ibidem*. p. 16.

¹⁵² Estamos nos referindo aqui ao que Neumann define de componente material do arquétipo. In. NEUMANN, E. A grande Mãe: um estudo fenomenológico ad constituição feminina do inconsciente. 5ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 20.

outro holístico. Os arquétipos não estão em outro plano de existência e sim no mais íntimo do sujeito, sendo parte constitutiva do ser.

Mas, se quando falamos em essência tratamos de algo anterior ao ser humano, que exige a redução fenomenológica transcendental¹⁵³ para que a alcancemos; ao invocar o arquétipo estamos falando basicamente de uma experiência psíquica, que só tem sentido com o próprio ser humano que o reproduz. Como deixa claro Penna:

A experiência emocional é o fator mais significativo, quando estudamos as imagens simbólicas produzidas pela psique individual. Da mesma forma, a imagem arquetípica não é somente um pensamento padrão universal, é também expressão da emocionalidade coletiva configurada nos símbolos¹⁵⁴.

Se entendermos que é da constituição ontológica do ser humana esta força emocional, esta energia psíquica e a capacidade de construir representações simbólicas da mesma, vamos ter nos arquétipos uma evidência apodítica desta essência, pois são eles exatamente a manifestação desta força primordial. Esta evidência nos coloca diante de uma verdade inquestionável: a existência de todas as coisas perceptíveis são regidas por leis universais, ou melhor, por uma força cósmica, ordenadora dos processos que regem a existência. Os arquétipos têm nesta força ordenadora a dinâmica de seu funcionamento psíquico, e por isso eles regem o comportamento do ser no mundo. Como comenta Neumann:

A dinâmica do arquétipo manifesta-se principalmente pelo fato de ele determinar o comportamento humano de maneira inconsciente, mas de acordo com leis, e independentemente das experiências de cada indivíduo¹⁵⁵.

É preciso entender que quando se fala sobre psíquico em Jung, ao se tratar o que é próprio do subjetivo, estamos considerando um aspecto desta subjetividade que é sua condição de abertura para o outro, uma abertura que, na sua radicalidade, se coloca como uma porta para a transcendência. O ser humano de Jung é um ser ontologicamente constituído para a transcendência, que tem a transcendência como potencial, ou seja, um *homo religiosus*, um ser aberto para a experiência com os elementos arcaicos da gênese

¹⁵³ Para maiores detalhes sobre o conceito de transcendental em Husserl, veja o texto do autor. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001. p. 36-39.

¹⁵⁴ PENNA, L. *Aparecida do Brasil, a madona negra da abundância*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 27.

¹⁵⁵ NEUMANN, E. *A grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. 5ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 20.

que vão ganhar significado na consciência, mas que residem num universo inconsciente. Jung recorda que Platão já indicava para estes elementos ao pensar as ideias¹⁵⁶.

Mas, que fique claro, “provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação in concreto”¹⁵⁷, ou seja, se é ele um referencial transcendente e perene, sua manifestação fenomenológica, única maneira de comprovar-lhe a existência, é contextual e, por isso efêmera. Para encerrar esta condição, Jung assim a descreve:

O mesmo se dá com o arquétipo: a princípio ele pode receber um nome e possui um núcleo de significado invariável, o que determina sua aparência, apenas a princípio, mas nunca concretamente. O modo pelo qual, por exemplo, o arquétipo da mãe sempre aparece empiricamente, nunca pode ser deduzido só dele mesmo, mas depende de outros fatores¹⁵⁸.

Estamos, pois, falando de algo que não tem uma origem definida, por ser a fonte de todas as origens, mas que, ao mesmo tempo, só pode ser percebido dentro do contexto de uma forma, o que se dá na cultura. É o molde não formatado, a ideia que é vislumbrada antes de ser concretizada. Algo que, alojado numa dimensão transcendente, nos é apresentado pela via do inconsciente coletivo. Fica aqui outra constatação: o arquétipo é a concepção, o inconsciente coletivo, o veículo pelo qual ele pode se manifestar, os símbolos, a materialização dos mesmos. Temos, portanto, um processo que envolve várias estruturas psíquicas em uma correlação subjetiva.

Não se deve perder de vista também o caráter futuro do arquétipo, “no processo de individuação antecipa uma figura proveniente da síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. É, portanto, um símbolo de unificação dos opostos”¹⁵⁹. Por estar tanto no registro ontológico como no registro escatológico, ele pode fazer esta ponte que liga o início ao fim, fechando a Gestalt existencial. Como afirma Byington, “são matrizes coordenadoras da atividade psíquica”¹⁶⁰, o que nos leva a pensar na unificação dos opostos que cita Jung como o horizonte de sentido que preenche a escatologia da existência humana.

¹⁵⁶ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 87.

¹⁵⁷ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 91.

¹⁵⁸ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 91.

¹⁵⁹ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 165.

¹⁶⁰ BYINGTON, Carlos Amadeu B. A missão de seu Gabriel e o arquétipo do chamado: um estudo da psicologia simbólica. In. Junguiana, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, no 12, São Paulo, 1994. p. 8.

Mas precisamos entender o inconsciente coletivo como morada do arquétipo para que este conceito se revele com maior precisão, e é exatamente o que pretendemos nas linhas a seguir, apresentar este inconsciente, diferenciando-o do inconsciente individual de Freud pela sua condição de porta para a transcendência. O inconsciente coletivo como a instância psíquica que nos coloca em sintonia com aquilo que nos ultrapassa é o nosso veículo de comunicação com o todo ou, para usar um termo junguiano, com o self.

1.3.2.2. O inconsciente coletivo

Na sua definição do conceito, Jung apresenta três características que devem ser olhadas com atenção por nós: 1) o fato deste inconsciente coletivo ser distinto do inconsciente individual por não ser formado por experiências pessoais do indivíduo, o que coloca esta esfera psíquica numa outra dimensão de realidade onde o tempo, o espaço e a percepção egóica do mundo não têm valor, uma dimensão onde as experiências são perenes e os significados universais; 2) se, no inconsciente pessoal, temos uma gama de representações e experiências já vividas pela consciência e dela banidas, no inconsciente coletivo tratamos com elementos completamente inusitados para a consciência, que nos levam a experiências de sentido transcendente à nossa vida particular, pois de origem arquetípicas; 3), portanto o material do inconsciente coletivo pode ser entendido como herança da ontogênese do ser, quando temos acesso a ele estamos vivendo uma experiência que nos coloca em contato com nossa essência ou com aquilo que dá sentido a toda existência posterior.¹⁶¹

Outra postura do autor, que não devemos perder de vista é a iniciativa de aproximação de seu conceito com conceitos construídos por antropólogos como Levy-Brühl, Humbert, Mauss, Adolf Bastian¹⁶². Precisamos recordar que este é o mesmo caminho que procuramos percorrer neste estudo, construindo pontes de comunicação entre conceitos feitos em situações diferentes, mas que podem confluir para uma mesma essência ou uma mesma percepção e compreensão da realidade, pois são frutos de variações de um mesmo fenômeno¹⁶³. Quando se pensa em inconsciente coletivo

¹⁶¹ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 53.

¹⁶² JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 53.

¹⁶³ Verificar a proposta de E. Husserl das variações eidéticas dentro do método fenomenológico, muito bem explicado por Dartigues. DARTIGUES, A. O que é fenomenologia.

estamos falando de um fenômeno psíquico que atravessa o sujeito, tendo um alcance público que lhe permite uma identificação comunitária.

Mas, não devemos entender que este fenômeno do inconsciente coletivo seja uma experiência que só acontece quando compartilhada, ele é coletivo por estar acessível a qualquer pessoa e ter o poder de dar certa unidade à diversidade do mundo aparente, observem como explica isso o senhor que visita o santuário de Natividade: “Quem via a santa era do Dr. Fausto, mas a gente não precisa de ver para acreditar, o que ele viu é o que todo mundo espera, é o que todo mundo procura”.

Observamos outra clara tendência fenomenológica no que Jung intitulou “método de compreensão” para o estudo do inconsciente coletivo, dando uma dica de como executar a epoché husserliana na interpretação dos sonhos: “Quando interrogamos o indivíduo, podemos averiguar quais os motivos de seus sonhos que lhes são conhecidos. Entre os que lhes são desconhecidos, devemos excluir naturalmente todos os que ele poderia conhecer...”¹⁶⁴.

O inconsciente coletivo como instância ou lugar psíquico, que nos permite ter acesso a uma realidade metafísica, onde a existência é perene, é a imagem que precisamos para fazer a ligação entre a realidade experienciada empiricamente e a realidade essencial de uma experiência ontológica, uma experiência que não começa com o indivíduo e sim com a própria humanidade. Temos, então, uma manifestação de nosso psiquismo que nos permite entrar em contato com nossas origens arcaicas.

Jung – assim como Mircea Eliade - vê nos mitos uma prova incontestada desta dimensão arquetípica da existência, e o inconsciente coletivo se coloca como o elemento psicológico ideal para abrigar esta dimensão. Se o mesmo não é propriedade de um indivíduo, não deixa de ser um patrimônio da humanidade, pois só esta tem a capacidade do acesso simbólico deste universo¹⁶⁵. O simbolismo é a linguagem deste inconsciente. Como afirma Jung:

A alma não termina lá onde termina um pressuposto filosófico ou de outra natureza. Em outras palavras, em cada caso singular, cientificamente observado, devemos levar em consideração o fenômeno anímico em sua totalidade¹⁶⁶.

¹⁶⁴ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 59.

¹⁶⁵ Fico tentado a citar a teoria do desencantamento do mundo de Gauchet, pois a ideia de um afastamento do sagrado pode ser trazida para este diálogo entendendo que, com o advento da consciência, o ser humano se afastou da experiência imediata com os arquétipos, construindo uma ligação simbólica com os mesmos. Conferir GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Editora Trotta, 2005.

¹⁶⁶ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. (6ª edição) Petrópolis: Vozes, 2008. p. 68.

Com esta mesma disposição, procuramos pesquisar a experiência de contato com o/a sagrado/a no Brasil. Utilizar dos recursos hermenêuticos que o inconsciente coletivo, enquanto conceito, nos proporciona, é uma estratégia que vai enriquecer nosso discurso e facilitar o diálogo com outros campos epistemológicos necessários para nossa investigação. Mais, encontrar caminhos que possam promover uma articulação entre as perspectivas teóricas que apresentamos até então é construir novas possibilidades de interagir com o fenômeno religioso vivido pelo brasileiro, por isso iremos agora traçar os parâmetros para este diálogo.

1.4. O diálogo proposto

Seguindo o pensamento de Boff, entendemos que a realidade ou o real se compõe de duas dimensões “estruturadoras da natureza e do cosmo”¹⁶⁷: uma dimensão de ligação (simbólica) e uma de dispersão (diabólica). Daí, podemos desdobrar as outras dualidades, dentre elas, as díades perene/efêmero, sagrado/profano, bem/mal. É na busca pela compreensão de como estes opostos se relacionam, constituindo um todo, que se direciona o estudo da religião, pelo menos o estudo que proponho, a compreensão de religião num aspecto mais amplo de representação da realidade e que tem como característica essencial a experiência de totalidade, de ligação com o transcendente. Compreender este tipo de experiência exige uma hermenêutica que dê conta desta percepção holística.

Quando pensamos em promover um diálogo, o que esperamos é poder colocar em entendimento olhares e interesses diversos, aproximando interpretações a princípio discordantes. O desafio aqui é articular os elementos universais e perenes – próprios da essência – com elementos contextuais, próprios da cultura e que gera a diversidade, se em um, temos a unidade de um todo absoluto, no outro, temos a multiplicidade decorrente da alteridade. Isso que, a princípio pode parecer um paradoxo, se realiza na religião e, ao estudá-la, precisamos considerar essa sua característica. Precisamos superar esta dicotomia entre sujeito e objeto, entre empírico e ideal, entre razão e intuição ou emoção, uma querela que acompanha o pensamento ocidental e dificulta seu avanço na compreensão da realidade.

¹⁶⁷ BOFF, L. O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 13.

Partimos de um pressuposto apodítico: se todos estão olhando para o mesmo objeto, mesmo que de ângulos diferentes, estes olhares não podem se contradizer, mas sim, vão se somar na composição final do objeto. Quando se trata da compreensão do religioso, do sagrado e de suas manifestações, da função desta dimensão para o sujeito e para o coletivo, o que temos é uma infinidade de possibilidades de interpretação; o que propomos é pegar uma pequena gama destas possibilidades e construir uma leitura própria, tendo as mesmas como motivação. Esperando que esta leitura possa contribuir nesta busca por respostas que sempre se renova no ser humano, procuro dar uma contribuição no caminho de criar as condições para um diálogo entre as ciências que se propõem estudar a religião e as próprias tradições religiosas, através da demonstração de pontos comuns às experiências vividas pelas pessoas, nos seus universos de vivência religiosa e social.

Mas, para que isso seja possível, sem que percamos o rigor necessário para a coerência do discurso, é preciso esclarecer alguns pontos: entender que o juízo interno e as representações que o formam são os responsáveis pela significação das coisas, como nos esclarece Husserl¹⁶⁸, vai nos permitir evitar pré-conceitos segregadores, pois nos garantirá a transparência para identificar estes juízos e representações e a direção que eles apontam nosso discurso. A ideia de uma intenção que aponta o objeto à consciência é pertinente. A consciência é consciência de algo, portanto não é casual e sim intencional, ela busca o objeto a ser conhecido. A proposta pode ser resumida nas palavras de Thao:

A teoria da percepção como anterior ao juízo... vai para além dos problemas próprios da lógica e da teoria do conhecimento, e define a inspiração fenomenológica ela mesma, resumida na palavra de ordem famosa: “as coisas mesmas” – *Zun den sachen selbst!* Estas coisas devem ser entendidas como aquilo que se dá anteriormente ao conceito, numa percepção... como intuição originária¹⁶⁹

Sabendo que partimos de experiências distintas, não devemos inibir a possibilidade de enriquecer nosso universo simbólico para compreender a lógica do outro, ao definir como objetivo de nossa intenção “as coisas mesmas”, não perdemos de vista que o caminho para chegar até esta essência são as representações simbólicas e culturais das experiências vividas. Podemos dar como exemplo o esforço de Jung ao

¹⁶⁸ HUSSERL, E. Investigações lógicas: sexta investigação. p. 33.

¹⁶⁹ THAO, T. D. op cit MOTA, Pedro. De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne: Fenomenologia e Estética. Reflexão Crítica. Porto: ecop, 2006. p. 128.

igualar o conceito de arquétipo ao termo “representação coletiva”, usado por Lévy-Bruhl¹⁷⁰. Precisamos deste tipo de disposição quando nos propomos encontros entre diferentes perspectivas. Para ultrapassar as aparentes contradições é preciso avançar para a intenção dos conceitos e representações da realidade.

Ao buscar elementos culturais, como símbolos representativos e, a partir deles, evidências de uma essência religiosa, própria do brasileiro, estou reconhecendo a necessidade da expressão simbólica para alcançar o pleno sentido da espiritualidade; mas é preciso reconhecer também a resistência psíquica às revelações dos recônditos da alma¹⁷¹, o que acaba por nos afastar desses elementos essenciais que os símbolos carregam e produzem um entendimento parcial, se prendendo apenas no que eles representam enquanto sinal de distinção. Precisamos avançar para além e encontrar os pontos de comunhão nesta diversidade, a diferença não deve ser motivo de afastamento e sim de aproximação.

No diálogo por nós proposto, é preciso considerar que os elementos essenciais não ameaçam a transitoriedade dos elementos culturais e históricos, que vão permitir a composição estrutural da manifestação religiosa, e esta será sempre reconhecida exatamente por preservar dentro de sua diversidade esta dimensão essencial. É nessa perspectiva, que termos como sincretismo ganham uma função agregadora e a variação eidética enquanto método se faz possível¹⁷². Este trabalho é complexo, pois envolve a depuração de conceitos e de experiências vividas por pessoas diferentes e em espaços culturais diferentes, mas é exatamente sua complexidade que desperta a necessidade de um exercício hermenêutico mais amplo e diversificado.

Entendemos também, que na busca de aproximação de conceitos, em alguns momentos forçamos situações teóricas e, talvez, o mais adequado, fosse construir um novo termo que pudesse dar conta de expressar com maior independência a hipótese central de nossa pesquisa, ou seja, a concepção de uma essência estruturante, que delimite a maneira particular do brasileiro se ligar ao sagrado. Só que este, seria um exercício demasiado longo e complexo, mesmo para uma tese. Sem contar o fato de ser um exercício em vão, pois qualquer novo termo teria o mesmo problema dos anteriores, fechar a experiência numa perspectiva teórica que nos afasta da própria experiência.

¹⁷⁰ JUNG, C.G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2008. 16-17.

¹⁷¹ PENNA, L. Aparecida do Brasil: a madona negra da abundância. São Paulo: Paulus, 2009. p. 58-59.

¹⁷² Trabalharemos a questão do método com maiores detalhes no próximo capítulo.

Mas, exatamente por compreender que os termos em si não são o mais importante, mas sim a ideia que o mesmo transmite, o seu significado simbólico; preferimos não inflar ainda mais o universo teórico e semântico desta ciência já tão complexa. Acreditamos que a atitude de revisitar os conceitos tradicionais com uma perspectiva dialógica, seria um caminho mais honesto com os pares, nos quais buscamos nos referenciar, pois assim garantimos a presença dos mesmos no nosso discurso e esclarecemos a origem do nosso pensamento, afinal as compreensões não nascem de um nada e sim de uma construção que se escora em trabalhos já realizados e que nos apresentam perspectivas de análises. Teremos sempre dificuldades em trabalhar com conceitos já postos, mas precisamos correr o risco para produzir novas significações e interpretações da realidade que se apresenta.

Entendemos os limites de nosso universo de representação e os perigos desta aproximação conceitual que propomos, mas temos uma convicção de, que tanto os riscos, quanto os limites, não são empecilhos para este desafio, muito pelo contrário, o faz ainda mais necessário e sedutor, como afirma o seguidor do Candomblé: “nossos irmãos de outra fé não devem se sentir ameaçados, não destruímos e não desconsideramos ninguém, sabemos separar o que tem de ser separado e unir o que precisa ser unido. Tem coisa que é uma só de dois jeitos, e tem outras que são várias em uma só”. Tão pouco nossos pares nas ciências devem se sentir desrespeitados com nossa proposta, pois não queremos desqualificar as especialidades e sim qualificar uma possível epistemologia dialógica entre as mesmas.

Nossa trama vai ser tecida basicamente sob as premissas do arquétipo do feminino (anima), da legitimidade da experiência religiosa, da condição essencial desta experiência para o ser humano, da manifestação estrutural da mesma e sua função de base para a conformação social. Estes são os pilares de sustentação de nosso olhar para o religioso. Temos alguns termos que se colocam como axiomáticos para nossa hermenêutica: sincretismo, experiência religiosa, arquétipo, essência, pragmatismo, sagrado, são palavras que vão ganhando relevância em nosso discurso pela identificação que as mesmas têm com os relatos trazidos pelas pessoas que vivem a experiência. Todos estes, serão trabalhados a partir da perspectiva apresentada até então, ancorados nas experiências narradas e observadas nos campos de pesquisa, vão ganhando vida e sentido hermenêutico no convívio do pesquisador com os eu campo de pesquisa.

Vamos, a seguir, esclarecer os caminhos metodológicos que utilizamos para a abordagem de campo e análise dos dados a partir do referencial epistemológico que

construímos. Procuramos também fazer uma reflexão sobre a função e lugar do método na produção científica, como o mesmo se apresenta ideologicamente e como ele serve como instrumento político para a ciência. Esta não é uma tese de filosofia da ciência, mas entendo serem estas questões importantes quando estamos construindo um modelo epistemológico para o estudo da religião.

2. O Método

Neste capítulo procuramos esclarecer com maiores detalhes quais os rumos metodológicos que a articulação epistemológica proposta anteriormente nos permite trilhar. Começamos por fazer uma reflexão sobre os problemas que envolvem a pesquisa em religião, pela peculiaridade de um objeto de estudo que ganha contornos diferentes nas áreas específicas que se propõe investigá-lo. Este, já seria um primeiro problema a ser resolvido: qual área de conhecimento nos serve de base? A sociologia, a psicologia, a história, a antropologia, a filosofia? Pois, cada uma delas tem seu próprio universo metodológico. Mas, quando nos propomos falar a partir de uma ciência da religião, nosso desafio é não se apegar em nenhum destes campos específicos, ao mesmo tempo em que construímos um instrumento de investigação que seja transdisciplinar, ou seja, que tenha a mobilidade para trafegar em todos os campos, produzindo um diálogo entre os mesmos, diálogo este que nos leve a uma compreensão mais ampla do fenômeno.

Na verdade, é este um problema que reproduz uma dificuldade vivida por toda ciência dita do espírito ou humana, pensar um método que garanta o rigor que a ciência exige em seus estudos, sem desconsiderar a condição existencial do ser humano, que o coloca como um ser aberto e de múltiplas dimensões, um método que consiga captar o que foi chamado de subjetividade; portanto, precisamos pensar um método que, como descreve Chardin, seja capaz:

...a) de religar o humano (homem-elemento e homem-social) a um processo geral cobrindo todo o arranjo experimental do universo; b) de determinar os prolongamentos possíveis do processo em direção de algum 'ultra-humano'; c) de descobrir e fixar as condições energéticas desse movimento...¹⁷³.

Para tanto, precisamos primeiro, definir de que objeto está tratando este estudo, pois, quando nos propomos a estudar a experiência religiosa, ou seja, ter esta como objeto de nossa investigação, nos encontramos de frente com dois termos – experiência e religioso – que vão permitir uma infinidade de interpretações. O nosso primeiro recorte metodológico, no entanto, deve ser feito exatamente ao pensarmos no termo em

¹⁷³ CHARDIN, T. de. O fenômeno humano. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 384.

seu conjunto; quando nos propomos olhar para a experiência religiosa e não para as instituições, as doutrinas, a história; não nos focamos na vertente formal do que possa ser entendido como religioso ou religião, formal entendido como o aspecto da forma, do aparente; nosso foco são os aspectos subjetivos, ou seja, vividos no íntimo do espírito humano, entendendo que subjetivo não é sinônimo de individual, pelo contrário, por ser uma experiência de mergulho na intimidade é que se revela a necessidade do outro que nos completa.

Foi com esta intenção que procuramos, nos três grupos pesquisados (Santo Daime, Candomblé e catolicismo popular), estar o mais possível próximo das pessoas e ter com elas uma troca, que possibilitasse às mesmas, ter a confiança necessária para expor sua experiência íntima com o sagrado, procuramos estabelecer este vínculo empático, através da presença nas cerimônias e da participação ativa nos eventos das comunidades, fizemos o esforço de ser o mais autêntico possível, fugindo do lugar de pesquisador austero e distante. Nunes traz a contribuição de Rogers e a utilidade da congruência e da empatia para a entrevista como instrumento de pesquisa¹⁷⁴.

Demarcada esta primeira trincheira, faz-se necessário que definamos o que propriamente seria o religioso como dimensão de experiência a ser investigada nas pessoas. Dentre a infinidade de possibilidades de delimitação e conceituação do que seja a religião, dentre elas leituras sociológicas, antropológicas, psicológicas, filosóficas, históricas, teológicas, estruturalistas, funcionalistas, dialéticas, estéticas, hermenêuticas, temos que encontrar nosso ponto de equilíbrio entre a experiência subjetiva e suas reverberações sociais. Alguns autores nos deram boas dicas de como fazer tal definição: James, quando afirma:

Se a religião há de significar alguma coisa para nós, quer parecer-me que devemos tomá-la como significando essa dimensão acrescida de emoção, este espírito de entusiásticas núpcias com o Universo, em regiões em que a moral propriamente dita, na melhor das hipóteses, só pode inclinar a cabeça e aquiescer¹⁷⁵.

Van der Leeuw descrevendo que, “o sentido religioso das coisas é aquele ao que não pode seguir outro mais amplo ou mais profundo. É o sentido do todo. É a última palavra. Porém este sentido não se entenderá nunca, esta palavra nunca se

¹⁷⁴ NUNES, Maria Lucia T. Entrevista como instrumento de pesquisa. In. MACEDO, Mônica M. K. e CARRASCO, Leanira K. (orgs.). (Con)textos de entrevista: olhares diversos sobre a interação humana. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. p. 213.

¹⁷⁵ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 41.

pronunciará”¹⁷⁶. Pode parecer que ele está inviabilizando qualquer ato de pesquisa e investigação deste fenômeno, mas entendemos que, na verdade, ele abre os olhos de qualquer pesquisador do tema para a necessidade de se viver a experiência para se compreender o sentido que a mesma tem para as pessoas que a viveram; este mesmo alerta me foi dado pelo líder da comunidade Daime, de Juiz de Fora, quando me disse que poderia até conversar comigo, mas que eu só poderia entender o que ele falava se eu participasse dos encontros e tivesse a experiência com a bebida.

Otávio Velho reforça:

Se o fizermos acabaremos sendo conduzidos ao terreno da apreensão de totalidades, associável em Espinosa a um terceiro modo de percepção (sendo os outros dois identificados como a imaginação e a razão). Apreensão de totalidades que é para Bateson justamente a vocação primordial da arte e do sagrado¹⁷⁷.

E poderíamos continuar com Otto, Eliade, Jung, todos tendo em comum o reconhecimento da dimensão religiosa como sendo distinta de outras dimensões humanas, mesmo que a elas relacionada, tendo, por isso, de ser tratada de maneira específica. Admitindo ainda a condição essencial para a constituição do ser humano, desta dimensão religiosa ou espiritual. Não nos preocupamos em delimitar uma amostragem para nossa pesquisa de campo exatamente pelo fato de estarmos investigando um fenômeno com as características citadas acima, ou seja, um fenômeno que não se garante na proporção quantitativa de sua manifestação e sim a apoditicidade destas evidências. Cada pessoa que nos relatou a agudeza de sua experiência com o sagrado feminino revelava uma totalidade que se bastava, como podemos ver na fala de um peregrino em Natividade: “Não tenho como descrever o que sinto, é algo muito maior do que minhas palavras. É como se não existisse mais nada, tudo se resume a este lugar e à santa”.

Reconhecer a religião como dimensão constitutiva do ser humano e, como tal, um fenômeno ontológico, não tira a responsabilidade de delimitar um espaço e um tempo social, geográfico, histórico, cultural, aonde a observação vai se dá. No nosso caso temos três centros principais (a comunidade daimista de Juiz de Fora, Céu das

¹⁷⁶ VAN DER LEEUW, G. Fenomenologia de La Religión. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1964. p. 650. “Pero este sentido no se entenderá nunca, esta palabra nunca se pronunciara. Siguen siendo superiores”

¹⁷⁷ VELHO, O. (org.) Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar, 2003. p. 14.

Estrelas, o terreiro de Candomblé Ilê Omim Ossé Abgó em BH, e o santuário de Nossa Senhora de Natividade, na cidade de mesmo nome no interior do Rio de Janeiro), e alguns outros pontos que foram visitados por mim durante os dez anos que venho desenvolvendo esta pesquisa e serviram para enriquecer a coleta de dados (terreiros de Salvador, centros da UDV em Governador Valadares e BH, sítios de aparição mariana no interior de Minas), além de entrevistas aleatórias feitas com crentes que já haviam participado de alguma experiência envolvendo o universo do sagrado feminino nestas tradições. Fiz ainda contatos virtuais, trocando e-mails com membros das três tradições, onde pude aprofundar meu conhecimento sobre algumas histórias que cercam os mitos, os ritos e os símbolos deste sagrado feminino.

Este trabalho de campo já vem sendo realizado desde 2004, quando comecei minha trajetória no PPCIR, comecei estudando especificamente a aparição mariana de Natividade, tendo aproveitado a ocasião para conhecer outros sítios de aparições, participei de um momento deste em Piedade das Gerais; tive neste período também a oportunidade de participar de alguns rituais dos índios Guaranis e Tupiniquins no E.S. com o uso da ayahuasca, rituais estes que também eram frequentados por membros da UDV e do Santo Daime. No doutorado incorporei, de maneira mais efetiva, dois outros grupos além do santuário de Natividade: um terreiro de Candomblé e uma comunidade de Santo Daime, além de contatos esporádicos com grupos e festividades ligadas às tradições estudadas, como os filhos de Gandhi em Salvador, festas de Yemanjá em Salvador e Vitória-ES, para dar alguns exemplos.

Tem, portanto, dez anos que venho me dedicando, de uma forma ou de outra, ao estudo desta temática, procurando observá-la da maneira mais direta e diversa possível, mas sabendo que não há como reproduzir estas experiências, não há como reproduzi-la experimentalmente, só restando ao pesquisador o relato e as consequências que a mesma deixa na vida de quem vivenciou, são estes as evidências iniciais que nos permite construir a percepção que teremos do fenômeno. Angrosino nos lembra, a cerca do registro etnográfico:

Em todo caso, é crucial que as observações sejam registradas de modo a facilitar a recuperação da informação. Não há nenhum formato universalmente aceito para o registro de observações etnográficas... O ponto principal é que o melhor método é aquele que ajuda o pesquisador a recuperar e analisar tudo que foi

coletado, o que sempre será variável de um pesquisador para outro¹⁷⁸.

Ao estudarmos a relação do povo brasileiro com um sagrado feminino estamos, portanto, pesquisando como este povo significa, interpreta, identifica, assimila esta experiência religiosa e qual a importância da mesma para estas pessoas, na sua percepção de indivíduo e na sua condição de coletividade. Não tenho a intenção de apontar esta experiência com o sagrado feminino como sendo a única possível de ser chamada de religiosa no Brasil, nem mesmo insinuar que seja ela mais importante ou legítima que as outras; mas gostaria de demonstrar a sua importância fundamental na compreensão da religiosidade deste povo.

Tendo demarcado o objeto (a experiência religiosa com um sagrado feminino no catolicismo popular, no Candomblé e no Santo Daime), seria preciso esclarecer como investigá-lo e como analisá-lo, pois uma coisa é saber aonde se quer chegar, outra é saber como chegar, por onde passar e de que forma passar, no nosso caso a estratégia foi utilizar de diversas técnicas de pesquisa, a pesquisa participante, a observação fenomenológica, a etnografia, além da aplicação de um questionário léxico, uma pergunta que pedia ao pesquisando que escrevesse três palavras que explicasse sua relação com o sagrado feminino, identificado pelas três figuras que utilizamos como referência simbólica deste sagrado feminino (Yemanjá, Nossa Senhora de Natividade e Rainha da Floresta). Esta caracterização da estratégia de investigação é a essência do método, o sentido de ser do mesmo, como afirma Thums¹⁷⁹. Seguimos aí a máxima detectada por Dutra:

Não apenas a abordagem de Claude Bernad, que vimos acima, mas também as de Dewey e Khun sugerem fortemente que a investigação é, antes de tudo, um procedimento no mundo, isto é, determinadas ações que o investigador realiza em determinado contexto, e que lhe resultam em um novo contexto de investigação¹⁸⁰.

Outra premissa que não deixou de soar em meus ouvidos durante a construção desta investigação metodológica é a concepção buberiana de que “o essencial é vivido na presença, as objetividades no passado”¹⁸¹. O que me levou a conduzir uma

¹⁷⁸ ANGROSINO, M. Etnografia e observação participante. São Paulo: Bookman/Artmed, 2008. p. 79.

¹⁷⁹ THUMS, J. Acesso à realidade: técnicas de pesquisa e construção do conhecimento. Canoas: Ed. ULBRA, 2003. p. 46.

¹⁸⁰ DUTRA, Luiz Henrique de A. Pragmática da investigação científica. São Paulo: Loyola, 2008. p. 278.

¹⁸¹ BUBER, M. Eu e Tu. São Paulo: Moraes, 1974. p. 15. Cabe esclarecer como Buber concebe o que chama de presença: “Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de

investigação sempre pautada na experiência vivida pelos crentes e respeitando esta vivência como real presença do sagrado para aqueles que dela participam. A origem deste sagrado, se interno ou externo ao ser humano que o vivencia, para mim não foi questão chave, mas sim entender a relação do ser humano com esta dimensão de transcendência.

É evidente que as conclusões de tal empreitada não poderiam seguir outro viés que não o de permitir a presença deste sagrado como legítima, compreendendo que na sua diversidade de manifestações, encontramos uma essência que dá unidade a todas as experiências, fazendo com que os religiosos se identifiquem como pertencentes a uma mesma casta, a casta dos que se relacionam com o sagrado, assim como Otto se referia¹⁸². Ao antecipar aqui o teor das conclusões não quero me precipitar, apenas acompanho a discurso que ouvi ao longo da pesquisa e que foi me dando a percepção de que respostas já estavam dadas para aqueles que tinham vivenciado a experiência e minhas conclusões pessoais não teriam nenhuma influência nessas experiências, podendo seguir apenas dois caminhos, o de respaldá-las ou de negá-las. Desde o princípio já deixei claro minha intenção de aceitar a experiência religiosa como legítima e singular dentre as experiências humanas.

2.1. Os problemas metodológicos para o estudo da religião

Quando pensamos a religião como um objeto de estudo, já temos, aí, um problema na origem da ideia, que é o conceito de religião. O que estamos, enfim, querendo estudar ao focar a religião? É de praxe dividir este termo em duas linhas de perspectiva: a religião na sua condição histórico/cultural, que vai abordar os aspectos institucionais, políticos, sociais, históricos; e a experiência subjetiva da religião, que tem como especificidade a dimensão da espiritualidade na constituição do ser humano e que vai privilegiar, dentro do universo científico, os aspectos psicológicos e transcendentais deste fenômeno. Como já esclarecemos anteriormente, nossa opção nesta tese se alinha com a segunda possibilidade.

Em ambos os casos, estamos falando da observação, descrição e análise de elementos um tanto quanto abstratos, que vão estar sujeitos a uma hermenêutica

nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, ausência de relação, ausência de presença". Op. Cit. p. 14.

¹⁸²OTTO, R. O Sagrado. Lisboa: edições 70, 1990. p. 17.

influenciada por princípios e valores de uma época e de uma cultura, o que já torna o olhar para o objeto comprometido com pressupostos que vão alterar a forma do mesmo, ou a forma como se enxerga o mesmo. Mas, no primeiro caso – a análise sócio-histórica – ainda podemos nos apegar a dados empíricos e objetivos para desenharmos nossas teorias, no segundo caso – as experiências subjetivas – o problema é mais grave, pois como afirma Hegel¹⁸³, uma diferença fundamental entre o pensamento sobre o mundo sensível e o pensamento sobre o espírito é que ao segundo é possível o ceticismo para com o objeto. Neste sentido estamos inevitavelmente na situação de dependência dos relatos de quem vive a experiência, pois os fenômenos em si – curas, visões, possessões - carregam uma gama infinita de interpretações.

Para superarmos tal ceticismo é preciso superar os limites da observação empírica e reconhecer a realidade do vazio no espaço, reconhecer que existe algo que ultrapassa o mundo material, este é um pressuposto para se estudar o fenômeno religioso considerando-o como tal. Jung alcança esta percepção e a descreve de maneira poética ao afirmar:

Estamos profundamente convencidos de que apesar dos mais modernos e potentes telescópios refletores construídos nos Estados Unidos, não descobriremos nenhum empíreo nas mais longínquas nebulosas; sabemos também que o nosso olhar errará desesperadamente através do vazio mortal dos espaços incomensuráveis¹⁸⁴.

Estamos falando aqui da necessidade de reconhecer que é possível outra ordem de realidade que vai para além da objetividade material e da ordem matemática; uma realidade que só pode ser alcançada pela consciência transcendental husserliana¹⁸⁵, ou pelo self junguiano¹⁸⁶. Não que os dois conceitos sejam iguais ou tratem do mesma coisa, mas os dois nos apontam para esta abertura a uma realidade para além da matéria e da objetividade. Neste universo de percepção o objeto não é material e nem exterior e, portanto, não podemos nos afastar para observá-lo de certa distância, que não nos comprometa com o mesmo, ao contrário, é preciso uma imersão no mesmo. Iwashita

¹⁸³ HEGEL, F. Estética: a ideia e o ideal (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 29.

¹⁸⁴ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2008. p.26.

¹⁸⁵ No livro “Conferencias de Paris Husserl faz uma excelente explanação sobre o transcendental em sua teoria. HUSSERL, E. Conferencias de Paris. Lisboa: Lusofia, 1992. In. http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf acessado em 01/06/2012.

¹⁸⁶ Para maior compreensão do termo sugerimos “O eu desconhecido”. JUNG, C. G. The undiscovered self. Princeton: pressprinceton.edu, 1990.

lembra-nos o modelo de pesquisa de Bastide, Verger e outros, que exige a imersão no campo¹⁸⁷.

Não vamos, no entanto, desconsiderar as oportunas contribuições que modelos quantitativos e probabilísticos trazem para a pesquisa, por isto, procuramos diversificar nossos instrumentos de coleta de dados, trabalhando com quatro técnicas; a observação participante, a imersão no campo (participação ativa no grupo pesquisado), que tem como registros de atividades o diário de campo, as entrevistas semi-dirigidas e os questionários fechados, que tiveram a função de nos fornecer dados para uma análise quantitativa da representação semântica que acompanha o sentimento diante do sagrado feminino.

Estamos falando de um método que precisa assumir seus pressupostos e seus pré-conceitos, que não pode esconder suas intenções e finalidades. É, portanto, um método que se compromete com seu objeto no sentido de lhe dar legitimidade. Para tanto ele precisa ser flexível às condições de sua aplicabilidade e não fazer o caminho oposto de condicionar o objeto aos seus próprios axiomas e paradigmas pré-definidos. É um método antes de tudo político no sentido de ser uma tomada de posição, em assumir uma postura, uma visão de mundo, um projeto de sociedade. Não posso fugir a esta responsabilidade, e este compromisso me foi apresentado pelos próprios pesquisados, como a iniciada do Candomblé: “Veja lá eim meu filho, o que vai fazer com o que tá colhendo, você acaba que tá assumindo uma responsabilidade, se falar mal é mais um golpe que a gente leva, se falar bem vai ajudar o nosso povo a ter mais tranquilidade nesta vida que já é dura sozinha”.

Parece ser este o caminho oposto ao tomado tradicionalmente, que procura pregar uma neutralidade diante do objeto estudado, conduzindo os cientistas que, diante de uma situação inusitada que possa levar o pensamento instituído a uma crise de valores costumam assumir duas posturas:

Embora possam começar a perder sua fé e a considerar outras alternativas, não renunciam ao paradigma que os conduziu à crise. Por outro lado: não tratam as anomalias como contra exemplos do paradigma, embora, segundo o vocabulário da filosofia da ciência, estas sejam precisamente isso¹⁸⁸.

O que Kuhn expõe é a dificuldade do meio científico de assumir novos valores e posturas, o que se agrava quando pensamos o estudo da religião no sentido que as

¹⁸⁷ IWASHITA, P. Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 28.

¹⁸⁸ KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006. p.107.

lógicas que movem os movimentos religiosos muitas vezes vão fugir aos padrões estabelecidos pela conduta da pesquisa científica que o autor chama de liberal, com métodos herméticos justificados por um possível rigor para os resultados. “Mas não se trata apenas de uma ‘mudança de termos’, como diz Saussure, e sim, também, da relação interna entre uma teoria geral e um objeto de conhecimento particular”¹⁸⁹. Ou seja, não estamos falando apenas numa adaptação dos conceitos liberais, mas da construção de um diálogo entre o que é pensado e o que é vivido, entendendo que o primeiro – pensamento – não deve ter a função de enquadrar o segundo – vivência – mas sim de lançar luz a estas experiências que não devem ser negadas enquanto realidades existenciais.

Devemos buscar, ao estudar um fenômeno religioso, o que ele traz de característico e buscar compreender como este fenômeno interage na nossa condição existencial, demarcando fronteiras e atravessando as mesmas quando preciso, para contribuir na maneira como nos relacionamos com o meio em que vivemos. Sabendo que nesta relação dialogal entre vivência e pensamento estamos o tempo todo presentes de maneira ativa e, portanto, sendo influenciados e influenciando o processo de criação e manifestação das variáveis que compõe o fenômeno, vamos produzindo novas sínteses sobre nossa condição, avançando na busca de respostas que vem instigando o ser humano desde sua mais remota existência.

2.1.1. A definição do objeto

Ao definir o objeto de estudo quando tratamos do tema religião já percebemos a complexidade do mesmo, visto que pode tomar diversas conformações. O objeto religião, diferente dos objetos estudados pela ciência da natureza, não é sólido e sua forma não é rígida, nem mesmo seu conceito é único. Por isso, a necessidade de estabelecer os parâmetros de abordagem do mesmo com muita clareza, é preciso que, ao desenvolver as análises e críticas não se perca de vista qual o aspecto do fenômeno religioso está em foco. Cintra utiliza os temas subjetivo e objetivo para dividir em dois grandes grupos de definição do objeto religioso:

- a) O aspecto subjetivo, que é o da experiência religiosa individual ou pessoal e que, por sua natureza mesma, é indefinível (inefável, dizem os místicos). Este aspecto se exprime por símbolos,

¹⁸⁹ ESCOBAR, Carlos H. Epistemologia das ciências hoje. Rio de Janeiro: Pallas, 1975. p.37.

em linguagem figurada, que escapa á análise conceitual ou mesmo racional; b) o aspecto objetivo, social e observável. É a religião em seus contornos externos¹⁹⁰.

No nosso caso, nem mesmo esta separação será possível, pois o fenômeno religioso, a nosso ver, se configura numa relação dialética que envolve o interno e o externo, como aponta Eliade, a dialética entre o sagrado e profano já é, em si, um aspecto característico do que chamamos religioso¹⁹¹; esta mesma condição dialética se aplica à ideia de interno e externo que está subjacente aos conceitos de subjetivo e objetivo de Cintra. Em nossa pesquisa estes dois aspectos aparecem no reflexo subjetivo (os sentimentos e comportamentos) e na manifestação cultural (ritos, mitos) que vão envolver a relação dos religiosos com o sagrado feminino, este tem um sentido íntimo e uma forma pública e precisamos estar atentos a ambos, pois os dois são uma só coisa.

Neste sentido, quando tratamos do objeto religioso estamos lidando com um fenômeno que se constitui na confluência entre estas duas dimensões existenciais. A experiência interna que faz com que o ser humano tenha o que Otto chamou de “emoção religiosa profunda”¹⁹², que trás uma intrincada combinação de mistério, terror e fascinação, se articula com os elementos simbólicos de uma cultura. Elementos estes que em muitos casos estão ligados a representações arquetípicas que atravessam a fronteira dos tempos e das nações¹⁹³, se colocando como um elo com uma dimensão metafísica.

No nosso caso os elementos culturais que ganham força são o sincretismo e o gênero, abordamos o sagrado feminino e como o mesmo se mescla nas tradições religiosas do Brasil a partir da figura de Maria. O privilegio da imagem de Maria na representação deste feminino foi fruto do retorno que fomos recebendo das pessoas em nosso universo de investigação. A nossa maior dificuldade na delimitação desta imagem tenha sido no candomblé, onde outras faces do feminino se apresentam, com muito vigor, em outras figuras como Iansã, Exú ou Pomba Gira, mas a imagem que mais apareceu como representação do feminino foi a ligada à ideia de pureza e maternidade, termos como imaculada, mãe, senhora das águas, pura, são vistas com frequência na

¹⁹⁰CINTRA, Raimundo. Encontros e desencontros das religiões. In. REVISTA DE CULTURA VOZES. Ano 71, vol. LXXI, nº7. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 5,6.

¹⁹¹ELIADE, M. O sagrado e o profano.

¹⁹²OTTO, R. O Sagrado. Lisboa: edições 70, 1990. p. 17.

¹⁹³ELIADE, M. Mito do eterno retorno. São Paulo: Mercury, 1992.p. 17-19.

representação semântica do sagrado feminino entre as pessoas que pesquisamos, como pode ser observado nos gráficos anexos.

É preciso ainda ter em mente a constatação de Van der Leeuw, que afirma que a primeira definição do objeto religioso, como um estranho coloca o pesquisador da matéria diante do desconhecido¹⁹⁴. Esta condição de estranhamento próprio do religioso visto também na ideia de *Mysterium* de Otto, não pode se perder da mente do investigador, pois a tendência do mesmo, pelo treinamento que teve da academia, será a de buscar explicações que desfaça este incômodo. Mas isto seria cometer o erro denunciado por Eliade quando o mesmo afirma que “querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc. é traí-lo”¹⁹⁵.

É com esta consciência que procuramos não encaminhar nossa observação e interpretação dos fatos narrados e dos fenômenos observados para concepções fechadas e pré-definidas sobre a temática, procurando sempre reconhecer a legitimidade da experiência vivida pelas pessoas independente de suas particularidades sociológicas, psicológicas ou orgânicas, os conceitos estão apenas servindo de ilustração para demonstrar a legitimidade da experiência vivida.

O que temos é um objeto extremamente complexo e de infinitas possibilidades de leitura, que, portanto, não pode chamais ser enclausurado por um modelo epistemológico, pois sempre escapulará de seus conceitos. James já percebia esta complexidade do objeto e procurava também identificá-lo por uma característica bem peculiar:

Se a religião há de significar alguma coisa definida para nós, quer parecer-me que devemos tomá-la como significando esta dimensão acrescida de emoção, este espírito de entusiásticas núpcias com o Universo, em regiões em que a moral propriamente dita, na melhor das hipóteses, só pode inclinar a cabeça e aquiescer¹⁹⁶.

A visão pragmática de James pode ser ouvida também na proposta de Berger que, ao discutir a definição sociológica da religião, destaca o fato que definições de objetos de estudo só tem sentido quando tratamos de esclarecer as utilidades que os

¹⁹⁴ VAN DER LEEUW, G. *Fenomenologia de La religión*. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1964. p. 13.

¹⁹⁵ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões* (2ª Ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 1

¹⁹⁶ JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 41.

mesmos terão dentro de nosso estudo¹⁹⁷, portanto é preciso que fique clara nossa intenção, procuramos entender como esta relação que o ser humano estabelece com algo que o supera vai interferir na sua relação com o mundo e com ele mesmo; assim sendo, nosso objeto se apresenta tanto na experiência interna que o sujeito tem com este algo mais sagrado quanto na maneira como o mesmo representa socialmente esta experiência.

Este tipo de objeto não estará jamais afastado de certas especulações filosóficas, e aí preciso novamente invocar Berger quando prevê o desgaste que tal reflexão causa ao meio científico e afirma: “Este livro não é lugar para discutir cabalmente a relação entre a teoria sociológica e a filosofia, e o mais que posso fazer aqui é invocar um espírito de tolerância ecumênica da parte dos meus colegas sociólogos”¹⁹⁸. A mesma tolerância terá que ter as pessoas que procuram estudar o fenômeno religioso com a única intenção de descobrir sua essência, pois, como afirma Cottingham, a religião parece “frequentemente abarcar elementos resistentes à análise lógica”¹⁹⁹.

Não poderia terminar de expor a definição de nosso objeto sem frisar o que Widengren esclarece em sua obra, o fato de que o que temos como objeto no estudo da religião são as formas como a mesma se manifesta²⁰⁰, ou seja, as diversas maneiras com que o sagrado se apresenta ao ser humano e como este ser humano o significa em atos ritualísticos e em símbolos míticos; são elementos fenomenológicos que podem nos servir de caminho até aquilo que se mantém perante toda a diversidade. No nosso caso específico fizemos uma opção por estudar especificamente a relação do ser humano com um sagrado entendido como feminino.

É nesta apresentação fenomenológica da essência, algo que se dá numa dimensão de tempo e espaço, consolidado por representações simbólicas de uma cultura, que podemos encontrar respostas que nos conduzam a uma percepção daquilo que é o mistério que envolve a existência do ser e a permanência da vida no seu ciclo constante que reúne a perenidade e a dialética numa única expressão de totalidade. Ao nos direcionarmos para este sagrado feminino procuramos uma porta de entrada para

¹⁹⁷ BERGER, P. L. O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 181.

¹⁹⁸ BERGER, P. L. O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 9.

¹⁹⁹ COTTINGHAM, J. A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano. São Paulo: Loyola, 2008. p. 18.

²⁰⁰ WIDENGREN, G. Fenomenologia de La religion. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 1

este mundo misterioso e para a influência do mesmo na vida das pessoas em seu cotidiano.

As formas da religião são múltiplas como o são os seres que a vivem, mas para além destas formas encontramos a força essencial que faz o particular se abrir para o público, o interior se estender ao exterior, que, como dizia Rûmi, faz o dois tornar-se um. O desafio do cientista é compreender este processo e para tanto é preciso pensar estratégias de investigação que tenham este poder de penetração, o que procuramos especificar a seguir.

2.1.2. A investigação

Ao falar de uma investigação estamos entrando na questão metodológica propriamente dita, pois tratamos aqui de como devemos abordar o objeto definido anteriormente. Alguns aspectos já mencionados de nosso modelo devem ser lembrados neste instante; primeiro o fato de trabalharmos com um método que se propõe aberto e disposto ao diálogo com diversas práticas que se encontram ao dirigir seu olhar para o mesmo objeto; esta abertura deve ser entendida não apenas no campo epistemológico, mas com relação à própria prática religiosa com que vamos lidar. No entanto é preciso ficar sempre muito atento ao alerta de Ferretti, que nos lembra o perigo do pesquisador ser confundido como um membro do grupo e das possíveis generalizações decorrentes de sua proximidade com certos setores sociais²⁰¹. Com esta disposição em foco é que partimos para nossa prática investigativa. Devemos ainda estar atentos à afirmação de Husserl: “sempre que nomeamos um objeto intuitivo, é legítimo admitir o conhecer como um caráter de ato mediador entre a aparição das palavras pronunciadas ou da palavra inteira vivificada pelo sentido, e a intuição da coisa”²⁰². Esta premissa nos garante a humildade de saber que nossa análise será sempre limitada e apenas uma maneira dentre tantas outras de apresentar uma realidade holística e, portanto, que ultrapassa as barreiras de um tempo e um espaço específico.

Nesta jornada não temos outra saída senão partir do que nos é apresentado no mundo, a experiência vivida pela pessoa é a porta que nos leva ao conhecimento das

²⁰¹ FERRETTI, Sergio F. Repensando o sincretismo.: estudo sobre a casa das minas. São Paulo/São Luiz: Editora da USP/ FAPEMA, 1995. p. 31.

²⁰²HUSSERL, E. Investigações Lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento).(Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 196. p. 25.

coisas mesmas²⁰³, seguindo os passos de Husserl que afirma: “Significados que não fossem vivificados senão por intuições distantes e imprecisas, inautênticas – se realmente o forem por intuições distantes -, não poderiam nos satisfazer”²⁰⁴. O autor está falando aqui de um mergulho, de uma aproximação visceral que nos permita investigar os diversos detalhes que formam a experiência do ser. Vemos esta mesma proposta no que Bastide chama de antropologia aplicada²⁰⁵.

De nossa parte, esta prática se dará por um contato que pretende não se ater a encontros formais, mas numa participação ativa das atividades dos grupos, além de uma aproximação informal com os membros, com visitas à casa das pessoas, reuniões em outros ambientes que não o religioso (festas, atividades de lazer e outras atividades do cotidiano de vida das pessoas). Este trabalho pode ser resumido em dois movimentos: se aproximar do modo de vida das pessoas e permitir que elas se aproximem do seu. Neste sentido as técnicas de pesquisa participante, observação etnográfica e análise fenomenológica são bastante úteis, por nos permitir esta troca criteriosa com as pessoas no campo, participamos de suas atividades junto com eles, mas sem nos confundir com eles, pois a identidade de pesquisador continuará presente mediando nossa relação.

Esta condição transpareceu em diversas situações, senti as olhadas de soslaio, a feição de indagação “o que este cara está fazendo aqui?” Numa oportunidade um menino da comunidade Daime me viu fazendo anotações em meu diário de campo e veio me perguntar: “moço, o que o senhor escreve aí?” Devia ter uns sete anos, mais ou menos; fui então lhe explicar que anotava o que me falavam e o que faziam para não esquecer na hora de escrever meu trabalho, mostrei a ele o que tinha escrito e que estava escrevendo a nossa conversa. A estratégia de aproximação é delicada e constante, exigindo paciência e controle do pesquisador para não avançar para além do permitido e criar, com isso, uma situação insustentável de convivência.

Otávio Velho alerta para o novo paradigma que invade a investigação científica – a interdisciplinaridade²⁰⁶ -, que também deve ser posto no bojo desta discussão

²⁰³ Cabe aqui apresentar a definição de Barbosa: “Este movimento de apresentação é uma autodiferenciação qualitativa imanente ao conteúdo, em que o formalismo é negado, já que ‘a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto’ que, ao se diferenciar e negar suas determinações contraditórias, suprassume-as em uma posição mais elevada ou conceitual, que é a coisa mesma”. In. BARBOSA, Alexandre de M. Ciência e experiência: um ensaio sobre a fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: EDPUCRS, 2010. p. 73.

²⁰⁴HUSSERL, E. op cit. DEPRAZ, N. Compreender Husserl. Petrópolis: vozes, 2007. p. 28.

²⁰⁵BASTIDE, R. Antropologia aplicada. São Paulo: Perspectiva, 2009.

²⁰⁶VELHO, O. Os novos sentidos da interdisciplinaridade. Revista Mana. Vol. 16, nº 1. Rio de Janeiro, 2010. In. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132010000100009&script=sci_arttext. Acesso: 10/08/2011

metodológica, pois o olhar interdisciplinar também traz uma importante contribuição para esta aproximação que pretendemos do objeto no sentido de não aprisioná-lo em uma visão pré-concebida que limitaria sua compreensão. Quando chegamos ao campo de pesquisa, seja no terreiro, no santuário ou na comunidade, não me apresento como cientista, mas me integro no meio das pessoas, minha escuta ali é de alguém que quer interagir, mais tarde levo minhas percepções para o diálogo com as diversas ciências que podem estudá-lo teoricamente; mas durante o contato no campo o que vale é a presença, o olhar, o tom de voz, as expressões faciais, são estes os caminhos que tenho para chegar ao espírito de cada pessoa e, conseqüentemente, à essência desta experiência de intimidade com o sagrado feminino.

Husserl falava ainda de uma intersubjetividade intrínseca do ser humano²⁰⁷, ou seja, uma expressão coletiva na consciência transcendental pura, aonde nosso ego pessoal vai se estabelecer²⁰⁸, e os elementos simbólicos que surgem deste universo serão o parâmetro de representação da realidade que utilizaremos para construir uma mediação entre a experiência e o discurso que revela a mesma. Por isto, por mais que, com nossa investigação, cheguemos a algum lugar, este não deixará de ser o lugar possível para o investigador, este limite dado ao ser humano estará sempre mediando sua relação com o Real.

Devemos lembrar que nossos principais instrumentos são os registros etnográficos de campo (diários de campo) e as entrevistas semi-dirigidas; um questionário léxico – que procura identificar um vocabulário comum para representar o sagrado feminino – completa este conjunto de ferramentas de investigação de campo. Para o questionário utilizamos uma amostragem aleatória de vinte pessoas em cada tradição, no caso da comunidade do Santo Daime este número abrangeu praticamente todos os integrantes, para o universo de peregrinos do santuário de Natividade, ao contrário, este número é insignificante, se pensarmos que na festa da aparição ocorre ao santuário mais de dez mil pessoas; no terreiro este número representa mais ou menos a metade dos participantes ordinários, iniciados e simpatizantes.

As classificações das respostas seguiram os seguintes critérios: destacar os termos comuns às diversas tradições, os termos mais citados independente das tradições, os termos mais citados entre homens e mulheres, por sentido simbólico. A intenção é encontrar sentidos simbólicos para o sagrado feminino em nossa cultura que sejam

²⁰⁷HUSSERL, E. Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p. 106.

²⁰⁸Fica evidente a analogia com a ideia de inconsciente coletivo de Jung.

presentes nas diversas tradições e diversidade característica de nossa religiosidade, dando à mesma uma identidade comum.

Portanto, lembremos que estamos na busca de evidências de condições essenciais que vão estar na constituição da estrutura religiosa do povo brasileiro, conseqüentemente na própria ideia que temos sobre o que é ser brasileiro e, como afirma Dartigues, “As essências às quais se referem, pois, as ciências eidéticas, não podem ser concluídas a partir de fatos, já que elas são, por definição, o objeto de uma intuição”²⁰⁹. Seguindo esta lógica observamos as afirmações de Beaud e Weber:

O mais difícil de se conseguir e, aliás, só se consegue com o tempo e com a convivência com os pesquisados é um conjunto de reflexos que permitem desvendar o implícito da vida social no meio em que se está pesquisando, isto é, o conjunto das coisas que são claras, admitidas por todos e que justamente não são dominadas pelo estranho... Nem o empirismo ingênuo (que leva à acumulação desordenada e bagunçada de fatos sem uma luz conceitual a ordená-lo) nem teorismo intempestivo e decisório (que reduz o campo a uma espécie de reservatório de dados ilustrando a priori uma teoria), pois o trabalho de campo é exigente à medida mesmo em que se impõe que se encontre um meio termo justo, isto é, que se harmonize o empírico e o teórico²¹⁰

Este exercício de harmonizar teoria e experiência vivida será o grande desafio de nosso trabalho, que não quer se perder numa análise pré-concebida das experiências pesquisadas para não correr o risco de perder sua dimensão mais significativa, mas também não pode deixar de contextualizar sua interpretação do vivido para não deixar que o mesmo morra na subjetividade de quem viveu a experiência. Por isso o exercício fenomenológico da Epoché é exercido a todo o momento, procurando deixar claro que as interpretações das experiências narradas são fruto de uma perspectiva e não devem ser assumidos como única maneira de compreender os fenômenos.

No entanto, ater-se ao que Cintra define como aspecto subjetivo não implica desconsiderar a condição de correlação que envolve o fenômeno religioso. Por isso devemos também nos alertar para o fato que Eliade nos alerta:

Não existem fenômenos religiosos ‘puros’, assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso. Sendo a religião uma coisa humana, é

²⁰⁹DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? São Paulo: Centauro, 2005. p. 32.

²¹⁰BEAUD, S. e WEBER, F. Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 50,51.

também, de fato, uma coisa social, linguística, e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida coletiva²¹¹.

Maria, enquanto ícone deste encontro sincrético que envolve Yemanjá e a Rainha da Floresta está marcado pelas referências sociais, culturais e políticas que vão se articulando na formação de nosso Ethos, os traços europeus da santa de Natividade e das imagens de Yemanjá mais comuns²¹² são exemplos desta íntima relação entre o interno e o externo, o subjetivo e o cultural, o transcendente e o imanente, o vivido e o simbolizado. A percepção das pessoas sobre este sagrado feminino vai estar marcada por esta dialética e deve ser considerada na identificação desta relação de intimidade, por isso não partimos de padrões estabelecidos e sim da construção das próprias pessoas.

É por isto que procuramos identificar esta experiência inefável e única dentro de um significante próprio da cultura brasileira, procurando, para tanto, partir das três matrizes culturais que estão na origem de nosso povo: a europeia, a indo americano e a africana. Da primeira pegamos a referência católica popular das aparições marianas, da segunda a religião ayauhasqueira do Santo Daime e da terceira o Candomblé. Novamente ressaltamos que estes três ambientes também não são puros em si, neste sentido as aparições marianas não representam um catolicismo tradicional e formalmente instituído, o Santo Daime não é uma tradição propriamente indígena e o candomblé não é uma reprodução literal de uma tradição africana específica, mas as três carregam em suas manifestações os traços das suas raízes ancestrais.

Como já foi definido anteriormente, da religião Católica nos concentraremos em um grupo de religiosos marianos que se encontram na cidade de Natividade (RJ), em torno do sítio da aparição de Nossa Senhora de Natividade²¹³; da religião daimista a referência será uma comunidade de Juiz de Fora localizada no bairro Floresta; do Candomblé será estudado um grupo localizado na cidade mineira de Belo Horizonte. Os lugares de pesquisa foram escolhidos estrategicamente no sentido de viabilizar economicamente o trabalho e aproveitar a inserção já conseguida na pesquisa do mestrado; temos, então, um campo em Juiz de Fora, onde se realiza o doutorado, outro em Natividade, aproveitando os contatos do mestrado e o terceiro em Belo Horizonte, onde o pesquisador tem contatos prévios e desenvolve algumas atividades profissionais.

²¹¹ELIADE, M. Tratado de história das religiões. p. 1.

²¹² Conferir figuras anexo.

²¹³Op Cit. SILVA Jr, Reinaldo da. Nossa Senhora de Natividade. A presença do sagrado no Brasil: um estudo fenomenológico. Dissertação de mestrado: PPCIR/UFJF, 2008.

Entendendo que estudar o sincretismo religioso brasileiro a partir destas três tradições era, ainda, um universo muito vasto, procuramos fazer mais um recorte: a identificação deste sincretismo na contemplação do sagrado a partir de uma figura feminina. Importante ressaltar que a inclusão da discussão de gênero neste trabalho tem um papel significativo, servindo para delimitar um campo de manifestação do sincretismo, mas uma discussão mais profunda sobre a questão pediria um estudo específico pela sua complexidade. No entanto, este sincretismo manifestado pela representação da figura feminina é uma realidade na religiosidade brasileira, e tem em Maria um ícone catalizador como foi observado por Berkenbrock na análise do Candomblé: “Yemanjá deve parte de sua popularidade à identificação que se faz dela com figura de Maria – especialmente Nossa Senhora de Conceição. Esta identificação levou ao fato de que muitos adeptos do Candomblé entendem ser Yemanjá uma virgem, embora mãe dos Orixás”²¹⁴.

Esta prevalência da figura mariana como significante deste sagrado feminino também pode ser claramente observado tanto nos termos utilizados pelas pessoas para falar deste sagrado como no reconhecimento que a mesma ganha nos cultos de todas as tradições estudadas. Tanto os candomblecistas como os daimistas prestam sua reverência à mãe de Jesus e a reconhecem como a mãe de todos. O hino Todo mundo que ser filho, do Hinário Santa Missa, de Mestre Irineu, é um bom exemplo²¹⁵. Vale também citar o comentário da candomblecista: “Comparar Yemanjá com Nossa Senhora é fácil, as duas são mãe, são mulher, por isso são mesma coisa, só que para povos diferentes, mãe é mãe em qualquer lugar, só que tem cara diferente”.

Esta mesma aproximação com Maria, vemos na Rainha da Floresta, figura central do Santo Daime, assim como a identificou Mestre Irineu, o que nos leva a ver nesta relação uma profunda identificação do povo brasileiro com um/a sagrado/a feminino, que é nomeado de forma particular em cada tradição, mas que tem na figura de Maria um ponto de interseção, relação esta que ultrapassa as fronteiras confessionais, permitindo a construção deste sincretismo que, em nossa hipótese, é característico da religiosidade nacional.

²¹⁴BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 237.

²¹⁵ SERRA, Raimundo Irineu. Inário Santa Missa. In. <http://www.hinarios.org/casafv.php> acessado em 06/09/2009.

2.1.3. Problemas possíveis

Alguns problemas podem e devem ser postos como garantias de que o trabalho realizado terá critério, rigor e fundamentação consistente, evitando que a pesquisa se perca num emaranhado de possibilidades sem fim. O primeiro seria: é possível trazer para um diálogo teórico, correntes epistemológicas a princípio tão distintas como o pragmatismo, a fenomenologia, o estruturalismo e psicologia analítica? A resposta a esta questão vem dos próprios autores de referência destas linhas de pensamento que venho utilizando: James afirma ser a verdade, como se entende nos sistemas de pensamento fechados, uma abstração que se define por palavras como Deus, razão, lei, espírito, matéria, natureza, polaridade, processo, ideia, estrutura, inconsciente, eu. “Pelos amadores em filosofia e pelos profissionais também, o universo é representado como uma espécie exótica de esfinge petrificada, cujo apelo aos homens consiste em um desafio monótono aos seus poderes divinos”²¹⁶. Portanto, não devemos nos ater a estes pontos contextuais quando buscamos a verdade, mas sim colocarmos a questão: o que é a verdade? O próprio autor nos responde:

Essa é a tese que tenho que defender. A verdade de uma ideia não é algo estagnado nessa ideia. Acontece ser a verdade uma ideia. Esta torna-se verdadeira, é feita verdadeira pelos acontecimentos. Sua verdade é, de fato, um evento, um processo: o processo, a saber, de verificar-se, sua verificação. Sua validade é o processo de sua validação²¹⁷.

Quando pensamos no nosso universo de pesquisa, a experiência de Natividade parece ser feita a partir deste discurso, pois a partir do fenômeno vivido pelo vidente Fausto Farias uma verdade é posta para os peregrinos que se dirigem ao sítio, esta verdade é construída a partir das diversas histórias que se desenvolvem em torno do fenômeno central das aparições. A presença e a força de Maria se manifestam em relatos de curas milagrosas, de graças alcançadas, de conversões. Este também é um princípio tanto no Candomblé quanto no Daime, a imposição de uma verdade que vai conduzir a relação do religioso com o mundo, mas não é uma imposição forçada e sim uma autoimposição, uma verdade que o sujeito assume como sua.

Este sentimento pode ser traduzido pela percepção de uma força que se impõe e leva as pessoas a uma percepção da realidade que ultrapassa a formal, sustentada na

²¹⁶JAMES, W. Pragmatismo e outros textos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 87.

²¹⁷JAMES, W. Pragmatismo e outros textos (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 72.

razão e nos sentidos. Por isso colocar em diálogo os diversos olhares possíveis para o fenômeno é inverter o processo de percepção, partindo do próprio fenômeno como ponto comum a todos os olhares. Por isso, priorizamos o contato com as pessoas e a vivência nos espaços onde as manifestações se davam, procurando entender como esta evidência apodítica do sagrado se impunha às pessoas que se diziam tomados por este sagrado.

Husserl dedicou-se em buscar as evidências desta verdade que se revela, ou, como falou James, que se constrói num processo ideativo. E não teve problemas em assumir que seu método tinha influências²¹⁸. Mas para responder a questão posta vamos precisar entender como Husserl percebia esta verdade e sua ligação com o que ele chamou de atos relacionantes²¹⁹, que ao formar uma rede interativa dava forma às ideias que vão, por sua vez, constituir a verdade, quanto mais proporcionarmos a relação entre a diversidade de atos de consciência que se manifestam com um fenômeno mais estaremos próximos de intuir o elo desta diversidade²²⁰. Novamente vemos em Husserl a mesma preocupação de James de não antecipar conclusões, mas entender como se dá o processo de formação destas conclusões, o respeito pela experiência subjetiva como fonte legítima de uma verdade representada e a constatação de uma realidade que se transforma pela experiência são caminhos que precisamos seguir para produzir este encontro epistemológico; mas, mais importante do que este encontro teórico é o encontro com a experiência que se mostra a nós pelo relato e pela maneira como as pessoas se colocam perante o sagrado feminino, suas representações simbólicas, suas condutas e valores decorrentes desta experiência.

O mesmo esforço, observamos em Jung no paralelo que o mesmo faz entre seu conceito e os conceitos de fundo antropológico²²¹, sempre na tentativa de demonstrar que mesmo sendo pontos de vista diferentes o foco no mesmo objeto acaba por nos levar a uma essência intuitiva entre as diversas visões. Assim também percebe Eliade que procurou na diversidade de manifestações religiosas os pontos em comum que as unia²²². Todos estes autores são unânimes também em afirmar que as respostas estão,

²¹⁸ Em *Meditações cartesianas* mesmo com a clara intenção do autor em dar um passo além de Descartes, o mesmo – Husserl – não deixa de apresentar como utilizou da proposta cartesiana na concepção de seu método.

²¹⁹ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidación fenomenológica do conhecimento)*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 196. p. 96.

²²⁰ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidación fenomenológica do conhecimento)*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 196. p. 136,137.

²²¹ JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008. 16-17.

²²² ELIADE, M. *Tratado de história das religiões (2ª Ed.)*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

primeiro, nas coisas simples e que uma evidência é inaugural: “A existência humana realiza-se, pois, simultaneamente, em dois planos paralelos: o do temporal, do devir, da ilusão, da eternidade, da substância, da realidade”²²³. E a religião é a experiência que reúne estes dois mundos.

Quando vemos um orixá baixando ou uma pessoa em transe no ritual do Santo Daime temos a clara percepção de como esta união acontece, pois o que observamos não é apenas uma representação e sim uma incorporação, uma transformação profunda que faz aparecer outra dimensão de existência, assim explicada pelo cavalo de Yemanjá: “moço, não dá para explicar direito o que sinto, eu não sinto nada porque não estou mais aqui, é Yemanjá que está; depois, quando eu volto, tem vezes que fico muito cansado, com dor ou vontade de dormir, tem vezes que fico relaxado, leve sabe, com vontade de dançar e cantar”. Compreender este estado do espírito exige do pesquisador um exercício que o leva à abdicação da razão para uma percepção mais precisa do que vive a pessoa que passa pela experiência de unidade com o sagrado.

Talvez não esteja respondendo a questão, mas isto é por que a mesma não tem uma resposta definitiva, pois estamos tratando com o modo de ver, com os princípios e intenções que norteiam nosso pensar e nosso agir; quando estamos abertos para o outro encontramos caminhos que vão viabilizar nosso encontro, caminhos estes que nem sempre respondem a princípios lógicos formais, nem sempre apresentam uma coerência causal, mas que surgem da intuição, da sensibilidade; mas se estamos fechados a estas possibilidades de compreensão da realidade que se apresenta a nós as barreiras parecerão sempre intransponíveis e as respostas serão sempre insuficientes.

Um segundo problema decorrente do primeiro seria: como articular os métodos de pesquisa de campo com as teorias sem deixar que aconteça uma interferência de uma na outra que acabe conduzindo o olhar do pesquisador para caminhos pré-definidos? O cuidado é para que não utilizemos os dados colhidos em campo apenas como reforço de conceitos pré-estabelecidos dentro de campos teóricos como os conceitos de essência, arquétipo, estrutura, feminino. Para nós mais vale a expressão da experiência na vida das pessoas e na maneira como elas significam afetivamente e simbolicamente esta experiência, as proposições teóricas apenas procuram demonstrar como que esta percepção do religioso é compartilhada e compreendida em outras esferas de saber.

²²³ ELIADE, M. Tratado de história das religiões (2ª Ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 374.

Quando priorizamos instrumentos abertos como relatos etnográficos, diários de campo, entrevistas semi-dirigidas, já estávamos nos preparando para este exercício. O instrumento mais rígido – o questionário léxico – contribui neste conjunto dando uma consistência de dados para as análises. Nosso principal cuidado foi buscar registrar e trabalhar com o que as pessoas sentiam e viviam em seus momentos de entrega ao sagrado feminino, expressões como conforto, segurança, paz, esperança são bons exemplos deste nosso universo de investigação.

TABULAÇÃO GERAL					
Termos citados no questionário léxico					
Nº	PALAVRA	%	Nº	PALAVRA	%
1	Mãe	10,50	21	Coragem	0,42
2	Amor	5,04	22	segurança	0,42
3	Rainha	3,78	23	Compreensão	0,42
4	proteção	3,36	24	Obediência	0,42
5	Caminho	2,52	25	Obrigação	0,42
6	Confiança	2,10	26	conversão	0,42
7	respeito	1,68	27	soberana	0,42
8	Entrega	1,68	28	Exemplo	0,42
9	Sabedoria	1,68	29	Conselho	0,42
10	Poder	1,68	30	Guia	0,42
11	Vida	1,68	31	carinho	0,42
12	Graça	1,26	32	Alívio	0,42
13	Cuidado	1,26	33	fé	0,42
14	Solução	0,84	34	Sentido	0,42
15	Compromisso	0,84	35	Paz	0,42
16	Intercessora	0,84	36	Revelação	0,42
17	Força	0,84	37	Salvadora	0,42
18	Devoção	0,84	38	A que completa	0,42
19	santa	0,84	39	Certeza	0,42
20	Terra	0,84	40	Intuição	0,42
			41	verdade	0,42

Tabela 1: Tabulação geral das palavras

Mas, talvez nossa única segurança com relação a este problema seja a autocrítica, a capacidade de estar sempre pensando os fins que orientam nossas percepções, e batemos aí numa questão levantada por Bastide: “A concepção liberal de ciência distingue o campo dos fins, que é entregue à especulação dos filósofos, e o conhecimento dos meios, que pertence à ciência”²²⁴. Por isso é preciso superar esta lógica liberal e entender que fins e meios andam juntos, um determinando o outro. Teoria e observação empírica têm a mesma ligação e precisam estar se revendo a cada instante para garantir o rigor de seus passos rumo a um mesmo sentido. Esta mesma perspectiva encontramos na declaração de Chardin;

Pode ser que certos pesquisadores, prisioneiros de métodos positivistas e alheios às necessidades superiores do espírito humano, considerem tais tentativas com certo desdém, sob o pretexto de que elas saem dos limites da ciência propriamente dita. É preciso, certamente, evitar com cuidado qualquer mistura arbitrária da ciência e da especulação filosófica. E, todavia, é indispensável que o homem confronte incessantemente a sua concepção geral da vida com as descobertas da ciência e que, se possível, a enriqueça e aprofunde graças a novas contribuições. Seja como for chegará o momento em que o homem de ciência, por mais apegado que seja a sua própria especialidade e ao seu próprio método de trabalho, deverá estender as mãos ao filósofo e, se é crente, ao teólogo²²⁵.

No nosso caso, temos ainda de ter o cuidado de não nos perdermos em dogmas teológicos que poderiam desconsiderar a legitimidade de uma ou outra experiência. O que temos como objetivo não é validar preceitos de instituições religiosas ou garantir legitimidade de alguma doutrina. Garantir a autenticidade das experiências vividas pelas pessoas a partir de seus relatos e de suas condutas e conseguir concomitantemente analisá-las pela perspectiva dos conceitos científicos, sem que uma situação anule a outra é mais um esforço necessário em nossa proposta.

Outra indagação posta a nossa proposta é: diante de tantos conceitos que ganham interpretações diferentes em teorias específicas, como saber qual o referencial para interpretar a utilização de termos como essência, sincretismo, estrutura, totalidade, arquétipo, dentre outros? Quanto a isto o primeiro capítulo deste trabalho deveria ser a resposta, pois tivemos todo um cuidado em identificar os conceitos e apresentá-los a

²²⁴ BASTIDE, R. Antropologia aplicada. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 136.

²²⁵ CHARDIN, T. de. O fenômeno humano. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 16.

partir de referências bem claras. No que tange ao universo simbólico das pessoas que se entregam à experiência com o sagrado feminino o questionário léxico cumpre este papel de construir um conjunto semântico comum ou similar.

Não saberia citar aqui todos os problemas possíveis de serem levantados a respeito de nosso método de trabalho, mas o importante é que nenhum deles deve tocar na validade de nossas observações e de nossa análise, é possível discutir os rumos que damos na condução de nossas articulações, mas a lisura das mesmas precisa estar explícita e este é um propósito pessoal; para tanto procuramos ser o mais fiel possível ao que vimos e ouvimos no nosso contato e procurei construir minhas interpretações pessoais sempre fundamentado nas relações que estabeleci com as pessoas e nas impressões que tive destas pessoas. Posso ter me entregado em demasia na defesa destas mesmas pessoas, assumindo suas experiências e a legitimidade das mesmas e utilizando de um arcabouço teórico para garantir esta legitimidade, tenho noção desta crítica, mas não posso me furtar ao comentário de que não existe conhecimento que não seja ideológico em alguma medida, por isso seria uma estratégia sofista querer desqualificar minha pesquisa por suas intensões pressupostas.

Devemos pensar, por último, nos problemas próprios da pesquisa e que nos motivou a buscar este estudo. O nosso problema central, já bem posto, é: seria possível identificar uma essência que estivesse na concepção da estrutura religiosa do povo brasileiro, dando à experiência religiosa deste povo uma característica singular ao mesmo tempo que universal? É a partir desta questão que todos os embates conceituais vão ganhando forma no nosso texto e, é este problema que tentaremos estar respondendo com a segunda parte deste trabalho, onde estaremos trazendo a experiência das pessoas e analisando as mesmas no sentido de procurar encontrar esta essência, ou pelo menos caracterizá-la dentro de algumas das tradições de nosso povo. Claro que todo problema posto é respondido a partir de premissas que delineiam nosso olhar e análise, e por mais que estejamos tentando esclarecer as nossas sempre fica algum desacordo ou mal entendido, portanto não pretendemos, com nossa resposta, resolver as controvérsias possíveis sobre o tema, mas esperamos dar uma resposta consistente, que possa contribuir com os estudos que procuram compreender nosso povo e nossos costumes para, com isso, ajudar na promoção de ações que elevem nossa qualidade de vida, que passa pela qualidade das relações e que está diretamente ligada à representação religiosa que é uma das dimensões constitutivas do ser.

2.1.4. Hipóteses possíveis

Ao levantarmos hipóteses estamos, inevitavelmente, criando suposições sustentadas em pressupostos. Por isso, ao trabalharmos com a concepção de que o brasileiro encontra, na relação com um sagrado feminino, um ponto essencial para a organização de sua espiritualidade e de sua constituição social, estamos de fato trazendo à tona elementos internos de nossa subjetividade, que nos permite perceber esta importância. Descartes já alertava:

Assim, visto que nossos sentidos nos enganam às vezes, eu quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como nos fazem imaginar. E, como há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo sobre as mais simples matérias de geometria, e cometem paralogismos, e por julgar que eu estava sujeito a errar como qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes havia tomado como demonstrações²²⁶.

Seguindo esta orientação, deveríamos mesmo suprimir este tópico de nosso trabalho e, se nos dirigirmos para as conclusões de Husserl sobre o eu transcendental e a transcendência do mundo²²⁷, aí então é que perderia todo o sentido ficar especulando hipóteses, visto que as mesmas não seriam mais do que projeções de experiências sensoriais anteriores, portanto ilusões a serem superadas pela Epoché. Mas, devemos lembrar ainda que o mesmo Husserl deixou claro:

Essa transcendência é inerente no sentido específico de tudo o que faz parte do mundo, ainda que não possamos dar a este mundo e as suas determinações nenhum outro sentido senão aquele que extraímos de nossas experiências, representações, pensamentos de valor e ações, da mesma forma que não podemos justificar a atribuição a este mundo de uma existência evidente, a não ser partindo de nossas próprias evidências e atos²²⁸.

Reconhecendo esta inerência da transcendência é que procuramos ouvir os relatos e observar os ritos e as experiências vividas pelas pessoas, a euforia, o transe, o sentimento de submissão, o silêncio, o desapego, são alguns dos sinais dados na direção de uma espiritualidade que se mostra pela égide do feminino, mesmo sendo esta

²²⁶ DESCARTES, R. Discurso do método. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 69.

²²⁷ HUSSERL, E. Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p. 42-44.

²²⁸ HUSSERL, E. Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001. p. 43-44.

imagem de feminino uma imagem forjada numa época e num espaço definidos por um arcabouço cultural específico.

As hipóteses se tornam, portanto, inevitáveis para a nossa condição humana, cabe a nós, atentos aos limites desta própria condição, definir como chegamos a tais proposições e esclarecer que as mesmas não devem fechar as perspectivas possíveis para a observação de um fenômeno, mas apenas servir de instrumento para nortear nosso discurso, dando ao mesmo a coerência necessária para o entendimento público. Quando levantamos uma hipótese estamos, na verdade, construindo um espaço que nos permita dialogar, mesmo que seja para apresentar contradições.

É com esta consciência que desenvolvemos as nossas proposições, e quando vemos nas experiências vividas em situações tão diferentes como a devoção mariana, os transe induzidos pela ayahuasca e as posseções dos orixás nos terreiros, uma mesma ligação com um sagrado feminino não nos iludimos com uma percepção limpa de interesses e sim procuramos demonstrar como nossos interesses podem encontrar ressonância nas experiências de outras pessoas, consolidando uma percepção coletiva que nos permite dizer de uma identidade pública que nos aproxima.

Como toda hipótese deve partir de pressupostos, devo apontar o de que as sociedades têm uma estrutura historicamente determinada²²⁹, mas que estas bases históricas têm raízes anteriores à própria humanidade, dando a estas representações sentido “apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo”²³⁰. Com esta premissa posta partimos para encontrar indícios que nos indiquem na experiência religiosa do brasileiro, traços que evidenciem as manifestações do que Jung definiu por arquétipo materno²³¹. No que podemos observar este feminino nas tradições por nós pesquisada aparece com uma forma bem definida, privilegiando os traços mais doces deste feminino, como podemos ver nas palavras que eram evocadas para se referir ao sagrado feminino.

Esta clara intenção de identificar características de uma religiosidade tipicamente nacional é uma necessidade do próprio pesquisador, envolvido na produção de uma ciência que dê conta de responder as questões que emergem desta realidade, como aponta Velho, é preciso que estejamos atentos ao compromisso que temos na produção de um conhecimento, e este deve estar ligado à produção de “recursos para

²²⁹ SANTOS, M. Da totalidade ao lugar. São Paulo: Editora da USP, 2008. p. 27.

²³⁰ ELIADE, M. Mito do eterno retorno. São Paulo: Mercuryo, 1992. p. 38.

²³¹ JUNG, C.G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 91-94.

melhor nos compreendermos, mais do que o reconhecimento fenomenológico de habitarmos o mesmo mundo que os outros”²³². Neste sentido devemos assumir a porção militante de nosso pensamento, mas sem deixar de fundamentá-lo no que observamos em nossas andanças; se a ideia de um sagrado feminino regendo a espiritualidade do brasileiro de maneira essencial para a formação de sua identidade étnica pode ser vista como um desejo pessoal do pesquisador, não pode ser negada a força que este sagrado tem para as pessoas que a ele se entregam e a atração que o mesmo exerce no imaginário de nosso povo. Isto fica evidente quando vemos a grande mobilização em torno da festa de Yemanjá em Salvador, na festa da aparição em Natividade, nos ritos de passagem de ano onde se faz as oferendas a Yemanjá.

Alguns temas transversais recheiam a discussão central de nosso trabalho, mas não devem ser vistos como meros apêndices do mesmo, pois ocupam lugar de destaque na nossa reflexão. A questão do sincretismo é uma delas e ver nele uma possibilidade de construção cultural da manifestação de uma essência é um de nossos desafios, temos aí o respaldo de Boff, que identifica no sincretismo “um fenômeno constitutivo de toda expressão religiosa”²³³. Notamos isto também na maneira como as pessoas se relacionam com o sagrado, se permitindo esta composição própria do sincretismo. “A festa de Yemanjá é bonita, independente de nossa religião, vale a pena participar, e já que estamos aqui não custa fazer uma oferenda para agradar não é?” “O Santo Daime é uma mistura mesmo, porque a verdade não está num único lugar, ela está acima de todos os lugares”. Mas, ainda assim é preciso tomar cuidado com o termo, pois como nos lembra Hoornaert:

Para a compreensão antropológica e global, tanto da miscigenação como do sincretismo, não adianta mover-se unicamente no nível dos significantes ou dos símbolos. Precisa mergulhar estes significantes no conjunto maior da vida concreta e de seus condicionamentos²³⁴.

Este mergulho se faz com o mesmo instrumento já indicado por Husserl, ou seja, a intuição e este é um instrumento não muito bem quisto no meio acadêmico mais tradicional, o que faz da sua utilização uma estratégia que deve ser muito bem

²³² VELHO, O. (org.) Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: Attar, 2003. p. 12.

²³³BOFF, L. op. Cit. FERRETTI, Sergio F. Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas. São Paulo/São Luiz: Editora da USP/ FAPEMA, 1995. p. 32.

²³⁴HOORNAERT, Eduardo. Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo. In. REVISTA DE CULTURA VOZES. Ano 71, vol. LXXI, nº7. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 43.

fundamentada. Para isto recorremos a Husserl novamente e a sua explicação da intuição como o despertar da consciência eidética que nos leva às essências das coisas, que, por sua vez, podem se manifestar fenomenologicamente “em dados de experiência, tais como percepção, recordação, etc., mas igualmente também em meros dados de imaginação”²³⁵.

Este trabalho foi feito em nossa pesquisa, quando buscamos sempre ouvir e vivenciar as situações, guiado por esta percepção intuitiva, muito necessária se quisermos entender algumas posturas e narrativas que são notadamente expressões simbólicas e, portanto, alegóricas. A distribuição das pessoas na roda do Daime: mulheres de um lado, homens de outro, os mais experientes ao centro, os visitantes à margem da roda. A composição do terreiro de Candomblé: os atabaques ao fundo, o trono do Babalorixá, a roda dos cavalos²³⁶.

Estamos, também, levantando a questão do gênero neste nosso estudo, afinal destacamos a relação com um sagrado feminino como uma das características essenciais da religiosidade do povo brasileiro. Esta presença é marcante quando pedimos que as pessoas dessem testemunhos deste sagrado feminino em suas vidas. As palavras são significantes, como amor, mãe, proteção (ver tabela 1), para falar deste feminino. Quando pensamos esta diferença de gênero tocamos numa percepção arquetípica, que vai influenciar diretamente toda a formação de nossa personalidade e de nossa presença social, a maneira como nos portamos e conduzimos nossas relações, ou seja, nosso senso ético. Pensar nossa relação de gênero, portanto, é pensar como nos colocamos diante do outro e como construímos nossa autoimagem²³⁷.

Entendam que não estamos levantando uma polemica sobre a natureza do sagrado, mas sim apresentando a maneira como um povo o representa em seu imaginário afetivo. Na verdade, não nos prendemos nem mesmo a uma terminologia, estamos utilizando em nosso discurso o termo sagrado, exatamente para fugir do lugar comum que a expressão deus ganha em nossa cultura, já marcada pela referência masculina na visão de um deus pai. Podemos nos reportar a Newmann quando este afirma:

²³⁵HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: idéias&letras, 2006. p. 5

²³⁶ O texto de Bittencourt traz uma bela visão do círculo como símbolo do feminino. BITTENCOURT, Mirian Raquel M. Cristina: uma busca de identidade feminina. *Caderno espaço feminino*. Vol. 11, nº 14, jan/jun 2004. In. <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/CEF/PDF/v11n14/Bittencourt.pdf>. acessado em 15/02/2013.

²³⁷Um bom texto para aprofundar o tema é: BRANDÃO, Margarida L. R. e BIMGEMER, Maria C. L. (orgs.). *Mulheres e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

A imagem arquetípica da grande mãe é viva tanto no indivíduo como no grupo, tanto no homem como na mulher. Quando então falamos de um universo matriarcal anterior e de um patriarcal posterior, no decorrer da evolução da consciência da humanidade, não estaremos nos referindo a uma sequência de estruturas sociológicas distintas (como as estipuladas por Bachofen). O domínio do arquétipo da Grande Mãe constela a situação psíquica humana original, em que a consciência desenvolve-se lentamente a princípio e, num processo paulatino de autonomização, liberta-se passo a passo do domínio dos processos direcionadores do inconsciente²³⁸.

Portanto, quando tratamos de uma representação de um sagrado feminino não estamos falando das qualidades próprias deste, mas da significação psicológica que o mesmo ganha ao ser mediado pela consciência e pela sua rede simbólica. O sagrado em si, enquanto essência do mistério da vida não é significável ou adjetivável, pois é transcendente, portanto, ultrapassa qualquer percepção que se possa ter do mesmo. O sagrado, neste sentido, não é um objeto, mas a fonte de todos os objetos posteriores. É por isso que precisamos de caminhos não convencionais para dialogar com este sagrado. Propomos aqui a concepção anarquista de Feyerabend, definida por ele como não-método.

2.2. Um não-método como caminho para o diálogo metodológico

A expressão é uma provocação sustentada pela proposta de Feyerabend²³⁹; que está longe de negar a validade de uma metodologia na construção do conhecimento, na verdade sua crítica está voltada para um modelo metodológico que dá suporte a uma prática científica que o autor classifica como “simplificado”, pois, “define-se um campo de pesquisa; este campo é desligado do resto da história (a física, por exemplo, é separada da metafísica e da teologia) e recebe uma lógica própria”²⁴⁰.

A crítica do autor a esta linha de pensamento que ele chama de liberal e feroz, afirmando que a mesma tem como objetivo a intimidação dos oponentes²⁴¹. Não queremos chegar a tanto, mas precisamos admitir que um método que aprisione o pensamento e não permita a relação entre dimensões existenciais que estão na

²³⁸NEUMANN, E. A grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. 5ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 84,85.

²³⁹FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

²⁴⁰FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 21.

²⁴¹FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 296.

constituição do ser pensante não pode ser adequado para uma compreensão deste ser e dos aspectos a ele relacionado, como é o caso da religião.

Em sua crítica, Feyerabend identifica o racionalismo com uma tradição que nasceu na Grécia e inicialmente substituiu os conceitos ricos e dependentes da situação, próprios da épica primitiva, por umas poucas ideias abstratas e independentes da situação, gerando, numa segunda etapa, estórias especiais, logo chamadas de provas ou argumentos, cuja trama não é imposta aos caracteres principais, mas segue-se de sua natureza. Desenvolveu-se, assim, igualmente, a ideia de que são as próprias coisas que produzem a estória e a dizem objetivamente, isto é, independentemente das opiniões e das compulsões históricas. A pressão conjunta destes dois desenvolvimentos afiançou o critério de que o conhecimento é único – de que existe apenas uma estória aceitável: a verdade - abstrato, independente da situação (objetivo) e baseado em argumento (Feyerabend, 1987 : p.9).²⁴²

No texto “Consolando o especialista”²⁴³, o autor aponta sua alternativa quando apresenta a visão de Thomas Kuhn e observa que este entende que a ciência se constrói a partir de simpatias e antipatias, sugerindo que o pesquisador não deve deixar de esclarecer seus pressupostos e os motivos que o levou a adotá-los, pois, “verificamos, fazendo um confronto, que não há uma só regra, embora plausível e bem fundada na epistemologia, que não deixe de ser violada em algum momento”²⁴⁴. Portanto, não devemos nos prender a conceitos como se os mesmos tivessem em si o domínio da verdade final.

Feyerabend deixa claro, no entanto, que não se trata de construir um novo método para substituir o da ciência da natureza, abandonando o binômio teoria/observação para instituir uma nova regra, pois este seria um movimento contraditório com a própria apresentação da proposta anarquista, que pretende apenas apontar os limites inerentes a todo e qualquer método²⁴⁵. Mas, ao apontar os limites, entendo eu que ele nos abre exatamente a possibilidade do diálogo metodológico e do consequente diálogo epistemológico, abre inclusive a possibilidade do diálogo entre a consciência racional e o inconsciente irracional.

²⁴²REGNER, Anna Carolina Krebs Pereira. Epistême: Filosofia e História das Ciências em Revista. Porto Alegre, v.1, n.2, 1996, p.61-78

²⁴³FEYERABEND, P. Consolando o especialista. Atas do colóquio internacional sobre filosofia da ciência. Londres, 1965. In. <http://www.consciencia.org/consolando-o-especialista-paul-feyerabend>

²⁴⁴FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 29.

²⁴⁵FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 43.

Ao criarmos o termo não-método seguimos este raciocínio, por isto indicamos o caminho do diálogo epistemológico, como nos apresenta Tonet²⁴⁶, como saída para a superação dos limites internos de cada abordagem, considerando também que seria impossível em um estudo viabilizar um diálogo tão amplo que abarcasse todas as perspectivas possíveis para o nosso objeto: a experiência religiosa da/o brasileira/o. Por isso é preciso inserir como critério de nossa observação a abertura para o que não foi dito por nós, em nossa fala ficará sempre aberta à possibilidade do novo na compreensão do fenômeno estudado.

Entendam, portanto, o não-método como uma proposta metodológica aberta, que não se prende a uma única perspectiva, mas que procura na intercessão das diversas possibilidades, encontrar um ponto de comunhão que nos revele a essência, o ponto perene que nos permite identificar a coisa em todos os tempos e culturas, uma verdade que ultrapasse os limites da razão e da empiria, do interno e do externo, do subjetivo e do objetivo, sendo o fundamento de toda esta diversidade. Ao descrevermos as falas, as atitudes, os sentimentos e sensações das pessoas perante o sagrado feminino, é isto que procuramos revelar.

2.2.1. A descrição

Se não devemos ficar presos a um esquema metodológico rígido, é imprescindível que nosso processo seja rigoroso, mas, assim como nos alerta Arruda, como tratamos deste modelo de ciência que propomos, talvez seja preciso “redesenhar o conceito de rigor”²⁴⁷. No nosso caso este desenho procura mostrar com quais representações sociais trabalhamos, e neste caso a perspectiva de uma visão do feminino moldado pela cultura não pode ser desprezada, observamos esta representação nas falas: “A mulher é mais caridosa”, “Quando pensamos na mãe pensamos no bem”, “Não existe vida sem a mulher, é ela quem dá a luz”. Procuramos trazer dentro do nosso texto as falas originais dos entrevistados, utilizando delas para ir construindo nosso pensamento, nesta estrutura entram também os conceitos dos autores que escolhi como provocadores do debate e minhas impressões pessoais dos encontros de campo.

²⁴⁶ TONET, Ivo. Democracia ou liberdade? Maceió: EDUFAL, 2004. p. 217.

²⁴⁷ ARRUDA, Angela. As representações sociais: desafios de pesquisa. In. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: EDIJFSC, 2002. p.09-23.

Não se trata aqui de estabelecer estereótipos, mas sim de esclarecer o que Nicholson chama de “escolha de pressupostos”²⁴⁸. Para tanto se faz necessário que a descrição do objeto estudado seja a mais fiel possível. Os modelos etnográficos clássicos são uma inspiração neste sentido e autores como Frazer²⁴⁹, Malinowski²⁵⁰, Lev-Strauss²⁵¹, serviram de modelo para nossa proposta descritiva dos fenômenos que propomos investigar. Estamos nos referindo especificamente no caráter descritivo das obras dos autores citados, não entrando no mérito aqui da análise que cada um dá aos dados colhidos no campo de pesquisa. É nesta linha que procuramos trazer as falas e os comportamentos das pessoas com quem convivemos, da forma mesma como ela foi vista e ouvida, sem nenhum enfeite. Procuramos nos ater mais nas expressões semânticas e nos discursos, dos ritos e comportamentos nos detivemos naqueles elementos que nos mostravam a relação com o sagrado feminino ou onde a questão do gênero prevalecesse como uma referência para a experiência religiosa. No Daime talvez seja a tradição onde isto fica mais explícito, com a divisão física do espaço sagrado e com a distribuição de tarefas no feitiço²⁵². O Candomblé também apresenta bem definido estes lugares, na presença do orixá, nos trabalhos de preparo das comidas, por exemplo.

Mas não devemos perder de vista o fato de que toda descrição é uma reconstrução e, como nos alerta Cassirer, sempre que nos atrevemos a fazer uma reconstrução da forma nos comprometemos com uma análise e uma reflexão que se interessa pela aplicação desta forma²⁵³. Esta consciência é fundamental para que estejamos atentos no exercício da redução²⁵⁴ necessária para descrição fenomenológica que atende aos nossos interesses de pesquisa. Quando reconhecemos a devoção à Maria, Yemanjá ou Rainha da Floresta como uma ligação com um sagrado feminino não o fazemos por ouvir das pessoas que estas figuras são similares a Deus, mas por perceber nelas a importância e a força deste feminino e desta imagem feminina para sua vivência com o sagrado, é preciso que fique claro a ideia de sagrado como uma amplitude de representações que ultrapassa a concepção formal de um deus com feições masculinas.

²⁴⁸ NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. Revista de Estudos Feministas, n.8, v.2,2000, p.9-41.

²⁴⁹ FRAZER, J. G. O ramo de ouro. Rio de Janeiro: Guanabara, ----

²⁵⁰ MALINOWSKI, B. Crimes e costumes na sociedade selvagem. Brasília: UNB, 2003.

²⁵¹ LÉVI-STRAUSS, C. O cru e o cozido. São Paulo: Cosac Naify, ----

²⁵² Cerimônia de produção da bebida awasca, onde os homens são responsáveis de cuidar e preparar o jabube e as mulheres a chacrona.

²⁵³ CASSIRER, E. filosofia delle forme simboliche. Vol. III Fenomenologia della conoscenza. Firenze: La Nuova Italia, 1966. p. 3

²⁵⁴ Conferir como Machado aplica o conceito no seu estudo sobre os indícios de Deus no homem. In. MACHADO, Jorge Antônio T. Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger. Porto Alegre: EDPUCRS, 2006. p. 20.

Vale lembrar o objetivo final da Epoché fenomenológica de Husserl, para observar a importância da mesma para a nossa proposta, e a explicação de Von Zuben é bem esclarecedora:

As reduções, através da "Epoché" (suspensão do juízo, colocação entre parênteses) visavam basicamente a mudança de atitude. A atitude natural, onde vivemos espontaneamente e consideramos os objetos como exteriores à consciência, existentes em si, deve transformar-se, pelas reduções, numa atitude transcendental para a qual a realidade exterior, (transcendente), dos objetos era colocada entre parênteses, pela suspensão do juízo sobre sua existência real (exterior), sendo, então, estes objetos considerados como meramente significados - os objetos intencionados²⁵⁵

Portanto, quando descrevemos uma experiência, um fato ou um objeto é preciso não perder a dimensão simbólica que nos faz dar sentido ao que é captado pelos nossos órgãos sensórios. Explicitar por quais vias de significação estamos narrando nossa percepção dos campos de pesquisa é um dever do pesquisador que se propõe encontrar aquilo que vai para além de suas próprias capacidades de interpretação. Com esta consciência ética é que assumimos nossa inclinação em encontrar em nossos pesquisados as evidências desta experiência religiosa com o feminino.

A descrição vai ser influenciada também pela intenção do pesquisador. Bastide apresenta três modelos de pesquisa que ele denomina: a) pesquisa pura, b) pesquisa aplicada, c) pesquisa orientada²⁵⁶; cada um destes modelos tem uma forma de narrativa e descrição. Fica claro que a sinceridade do pesquisador ao descrever um cenário, assumindo seus interesses, suas motivações e sua história são fundamentais para que o quadro possa ser entendido em sua singularidade. Por isso, ao buscarmos os termos e as atitudes que deem visibilidade a esta experiência com o sagrado feminino estamos claramente assumindo nossa intenção, que só pode ser corroborado pelo fato de ter ressonância naqueles com quem convivemos.

Em sua conferência "A crise da humanidade europeia" Husserl apresenta as diferenças de uma ciência da natureza, que pode se abster do espírito, e as ciências propriamente do espírito, e deixa claro que o modelo descritivo da primeira não serve

²⁵⁵VON ZUBEN, Newton A. Os caminhos da fenomenologia. In. MASINI, E. F. S. O perceber e o Relacionar-se do Deficiente Visual. Brasília: CORDE, 1994.

²⁵⁶BASTIDE, R. Antropologia aplicada. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 157.

para os propósitos da segunda, pois não se pode fazer do ser humano uma descrição que relegue uma de suas dimensões constitutivas. Como afirma o autor:

Se o mundo fosse um edifício de dois andares de – realidades natureza e espírito – com igualdade de direitos, nenhuma dependente metodológica e objetivamente em relação à outra, então a situação seria diferente. Mas só a natureza pode ser tratada como mundo fechado por si, só a ciência da natureza pode, com inquebrantada consequência, abstrair de todo o espiritual e investigar a natureza puramente como natureza e ela é o suporte causal do espírito²⁵⁷.

Se seguirmos o pensamento de Leonardo Boff, podemos mesmo avançar no discurso de Husserl e afirmar que nem mesmo a natureza pode, ao ser descrita e entendida, prescindir do espírito²⁵⁸. É preciso entender que, ao descrever um fenômeno religioso entramos numa esfera onde nome e coisa, ganham uma intimidade que só pode ser apreendida pela intuição; a narrativa desta intimidade pode parecer absurda se tomada apenas em seu aspecto formal, mas revela muito quando entendida em seu significado simbólico²⁵⁹.

Nossa proposta descritiva, portanto, procura garantir a transparência do fenômeno assim como ele se manifesta, procurando deixar evidenciado na mesma os elementos que são próprios do contexto histórico e cultural, das disposições psicológicas e daquilo que atravessa as experiências efêmeras e garantem a singularidade do fenômeno como sendo religioso. Buscamos assim descrever a essência, sabendo que ao fazê-lo não estamos mais tratando da mesma e sim de como ela se representa. Quando vemos uma pessoa oferecendo uma oferenda a Yemanjá ou depositando uma promessa a Nossa Senhora procuramos enxergar mais do que o ato, mas a disposição, a motivação que leva estas pessoas a depositarem esta fé nestas personagens santas.

Esta situação pode às vezes fazer da descrição uma atitude mais poética do que apenas factual. Tal característica precisa ser considerada quando da análise e explicação desta descrição, quando descrevo a atitude das pessoas perante o sagrado feminino acabo por colocar a minha própria experiência, que vem recheada de sentimentos; quando me deparo com o ar de devoção no sítio do santuário mariano de Natividade, a

²⁵⁷HUSSERL, E. A crise da humanidade europeia e a filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 62.

²⁵⁸Só para citar algumas obras de referência no tema do autor: BOFF, L. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2008. BOFF, L. Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999. BOFF, L. Ética da vida. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

²⁵⁹CASSIRER, E. Linguagem e mito. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 16.

perplexidade do êxtase nos tranSES dos cavalos do Candomblé, a entrega nas seções do Santo Daime a percepção intuitiva que conduz meu olhar e minha interpretação não estão isentos de minhas crenças, é a elas que procuro desvendar com minhas buscas pelo sagrado feminino.

Quando tratamos do fenômeno religioso estaremos sempre envolvidos em algo do mistério, que só pode ser pensado e entendido a partir da própria experiência e conduzido na sua compreensão por uma intuição eidética que nos remeta à essência deste fenômeno, descrevê-lo já é em si um exercício de criatividade que exige muito jogo de linguagem. Estas condições devem ser consideradas quando da explicação e análise do fenômeno religioso, pois o mesmo estará sempre aparecendo a partir de uma linguagem nem sempre clara, que precisará ser decifrada dentro de seu contexto cultural e afetivo, como veremos a seguir.

2.2.2. A explicação ou análise

Ao procurar analisar o fenômeno apresentado e descrito na sua forma mais limpa, o pesquisador deve entender os limites de sua compreensão e das ferramentas intelectuais que usa. Feyerabend nos alerta que a autoridade teórica da ciência não deve ser supervalorizada e que sua hegemonia é decorrente mais de sua autoridade social²⁶⁰, ou seja, do encanto que este discurso exerce nas pessoas. Reforçando este cuidado lembramos que Husserl apresentou a fala como uma expressão de significação da essência²⁶¹.

Estas recomendações iniciais são importantes quando entendemos que a análise estará sempre voltada para a confirmação ou negação de uma hipótese prévia, ou seja, na verdade estamos falando de uma análise dirigida a uma perspectiva que foi previamente delimitada; esta é uma condição imposta a qualquer modelo de investigação. Kuhn afirma mesmo que a ciência tem um “reduzido interesse em produzir grandes novidades”²⁶², o que nos leva à conclusão de que esta é uma área que tende a análises conservadoras, pois servem mais para manter e justificar uma condição dada do que para procurar caminhos para superá-la.

²⁶⁰ FEYERABEND, P. Contra o método. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 337.

²⁶¹HUSSERL, E. Investigações Lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento).(Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 196. p. 32.

²⁶² KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 57.

Em nossa pesquisa esta perspectiva parece estar presente nos valores intrínsecos aos devotos: a conservação do modelo tradicional de família, a rígida separação de papéis, cabendo à mulher as tarefas de âmbito privado, a contenção sexual. Estes valores, com certeza, influenciam na visão que se estabelece sobre o feminino, sobre o grupo e sobre a função do ser humano no mundo, por isso pensar formas alternativas de compreender o sagrado é se colocar numa posição de risco, que precisamos assumir, se pretendemos trilhar este caminho.

Quando lidamos com o fenômeno religioso este tipo de análise mais conservadora terá dificuldades, pois geralmente não dará conta da complexidade e da profundidade que o mesmo alcança, ou que o mesmo revela. Vejam, por exemplo, o estudo da mística, Widengren fala que Tor Andrae, em seu trabalho *A Psicologia da Mística*, encontra 26 definições da palavra²⁶³, percebam a dificuldade de se fazer alguma análise diante de tão diversificado universo de representação. A mesma dificuldade, encontramos ao confrontar as figuras de Maria, Yemanjá e Rainha da Floresta, uma diversidade de termos e significações apareceu para identificar estas imagens como símbolos de um sagrado feminino como podem ser verificado na apresentação do questionário léxico.

Esta diversidade, inclusive, é uma crítica usual de ser feita ao método fenomenológico, quando o mesmo se refere a uma essência intuída, como podemos ver na fala de Usarsk:

Em outras palavras: na busca de compreensão do sagrado como fenômeno universal, único e trans-histórico, os elementos culturais, sociais, filosóficos e práticos constitutivos pela pluralidade das religiões concretas tornam-se secundários ou, até mesmo, irrelevantes em relação ao objetivo final da sua pesquisa²⁶⁴.

Este é, no entanto, um grande equívoco, pois não estamos buscando justamente um diálogo que abranja diversas possibilidades de interpretação exatamente para encontrar o que temos de comum em todas as observações possíveis de um mesmo fenômeno? Nesta direção a observação e consideração dos ambientes de ritual, os espaços onde se dão as hierofanias, como fala Eliade, não é jamais secundário, o

²⁶³ WIDENGREN, G. *Fenomenologia de La religion*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 477.

²⁶⁴ USARSKI, Frank *Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave*. REVER: Revista de Estudos da Religião N° 4. São Paulo: PUC-SP, 2004. p. 77. www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf

santuário de Natividade, o sítio do Céu das Estrelas, os ritos, o terreiro, as roupas, o linguajar, são todos caminhos que nos indicam a essência intuída do sagrado feminino.

Considerar a presença do real, do perene, não significa de maneira alguma desconsiderar a realidade histórica e efêmera, estes dois aspectos podem muito bem se completar na compreensão do fenômeno. Na verdade, se trata aqui de uma questão de prioridade dos axiomas que utilizamos em nosso discurso e que Jung apresenta com propriedade nos seguintes termos:

É fato universalmente conhecido que os fenômenos físicos podem ser considerados por dois pontos de vista distintos, a saber: do ponto de vista mecanicista e do ponto de vista energético. A concepção mecanicista é meramente causal, e compreende o fenômeno como sendo o efeito resultante de uma causa, no sentido de que as substâncias imutáveis alteram as relações de umas para com as outras segundo determinadas leis fixas. A consideração energética é essencialmente de caráter finalista e entende os fenômenos, partindo do efeito para a causa²⁶⁵.

Estas duas possibilidades apresentadas por Jung, aparecem em diversos momentos e com diversas configurações, são perspectivas, pontos de vista que dão ao observador uma compreensão da realidade que se apresenta. A novidade que propomos é entender que estas perspectivas não têm que ser necessariamente opostas, devendo se completar na compreensão desta realidade.

A análise que propomos para o estudo deste aspecto da religiosidade brasileira – a relação com o/a sagrado/a feminino – tem como característica exatamente promover o diálogo entre possibilidades de interpretação do mesmo, procurando com isso aprofundar na compreensão atravessando as barreiras de uma visão estreitada pelos limites epistemológicos e metodológicos de uma disciplina. Tendo a clareza de que é impossível abraçar todas as possibilidades hermenêuticas, apontamos caminhos que, se não vão iluminar o fim do túnel, pelo menos poderá nos dar a direção para o mesmo.

Traduzimos a dicotomia acima levantada como uma postura de conciliação x uma postura de fragmentação. Entendendo que quando encontramos canais de diálogo entre as diferenças abrimos um caminho que nos leva à transcendência, se é possível utilizar este termo. Alcançamos uma esfera de compreensão da realidade que ultrapassa a própria realidade, nos colocando em contato com o sentido último para a existência.

²⁶⁵ JUNG, C. G. A energia psíquica. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 3.

Esta percepção parece aflorar nas narrativas: “Porque meu irmão da umbanda fala Yemanjá e eu falo Rainha da Floresta isso não me afasta dele não, eu sei que estamos sentindo a mesma coisa, que estamos sendo conduzidos pela mesma força”. “Aqui falamos Nossa Senhora de Natividade, em Aparecia é Nossa Senhora de Aparecida, não é bonito como nossa mãe ganha várias formas e caras?”

É com este espírito que vamos analisar os casos de experiência religiosa apresentados pelas pessoas nos seus diversos credos, sem a preocupação de me ater nas diferenças aparentes, mas procurando encontrar os pontos de comunhão que fazem da diversidade manifestação de uma só essência. Este mergulho pode nos levar a conclusões estranhas a um modelo de pensamento fundado nos princípios axiomáticos da ciência natural, mas não devem ser entendidas como conclusões frágeis ou sem fundamento. É precisamente sobre os fundamentos das conclusões possíveis deste modelo de análise que procuramos falar no próximo bloco.

2.2.3. Conclusão ou previsão

Quando falamos em conclusão de um estudo científico, estamos falando de uma gestalt sobre o problema levantado e uma hipótese construída sobre a solução do mesmo. A conclusão vai afirmar ou negar a tal hipótese. Portanto a primeira ponderação a ser feita é de que conclusão não tem o sentido de término, de ponto final sobre um tema, mas de fechamento, de amarração das ideias que foram brotando ao longo do processo de investigação, e que tem um foco específico e que não esgota em si todas as possibilidades de percepção.

É comum fazer uma ligação direta entre conclusão e consequências, como se todo processo tivesse que ser visto como um conjunto de causa e efeito, afinal, este é o modelo de funcionamento racional. No caso do estudo da religião me parece mais plausível pensarmos em não consequências, pois estamos tratando de um fenômeno que está ligado à condição e abertura do ser humano, como afirma Berkenbrock:

Os poucos apontamentos que vou fazer, os faço por perceber que são compreensões muitas vezes associadas às consequências da experiência religiosa e que a meu modo de ver não deveriam ser vistas como consequências necessárias, pois isto colocaria na experiência religiosa uma responsabilidade que em princípio ela não tem... Não se pode fazer depender a genuinidade da experiência religiosa de sua consequência. E isto por diversos motivos. Em primeiro lugar por isto pressupor que é

possível de alguma forma medir (hierômetro?) a experiência religiosa²⁶⁶.

Sempre que fazemos esta gestalt precisamos estar atentos à utilização destes resultados, pois como afirma Newton-Smith: “Ficamos em geral, tão impressionados com os resultados da ciência que conferimos uma credibilidade espantosa a qualquer tese que tenha êxito ao se apresentar como resultado de uma pesquisa científica”²⁶⁷. Esta postura de entrega incondicional a um modelo de pensamento será sempre motivo de alienação, pois retira a capacidade crítica e criativa. No caso do estudo da religião acrescenta-se o problema de que esta postura fechada impede as pessoas que viver a experiência religiosa, fazendo da mesma uma mera especulação racional.

Mesmo Descartes, reconhecido como um dos principais engenheiros do sistema de pensamento que dá sustentação à ciência da natureza entendia a importância fundamental de se preservar o senso crítico na busca da verdade, além de assumir que esta busca precisa considerar a metafísica como elemento objetivo de análise, fugindo, assim, dos paralogismos causados pela percepção sensória²⁶⁸. Cabe citar novamente a crítica de Dartigues a Descartes:

Mas o erro de Descartes é ter concebido o eu do cogito como uma alma-substância, por conseguinte, como uma coisa (res) independente, da qual restava saber como poderia entrar em relação com as outras coisas, colocadas por definição como exteriores.²⁶⁹

Seguindo o raciocínio de Chardin, “para se adaptar a linhas e a horizontes desmesuradamente ampliados, nosso espírito deve renunciar ao conforto das estreitezias de visão que lhe são familiares”²⁷⁰. Por isto a ousadia de arriscar aproximações conceituais e promover diálogos epistemológicos deve dirigir também as observações finais de um trabalho que se propõe investigar um fenômeno com esta característica de abertura no seu horizonte de sentido, como é o caso do fenômeno religioso.

Neste sentido, toda conclusão é apenas um indicador para caminhos ainda não percorridos, servindo como uma lanterna que ilumina caminhos a serem trilhados. Isto, no entanto, não pode tomar conotações ideológicas com o intuito de apontar apenas o

²⁶⁶ BERKEMBROCK, V. J. Experiência religiosa e teologia. Revista Teologia e convergências. FTU. Ano II, nº 4, 2011. p. 22.

²⁶⁷ NEWTON-SMITH, W. H. Popper, ciência e racionalidade. In. O’HEAR, A. (org.). Popper: filosofia e problemas. São Paulo: editora da UNESP, 1997. p.21.

²⁶⁸ DESCARTAES, R. Discurso do método. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 69.

²⁶⁹ DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? São Paulo: Centauro, 2005. p. 25.

²⁷⁰ CHARDIN, T. de. O fenômeno humano. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 248.

caminho que lhe interessa pessoalmente, Thums alerta para apresentarmos nossos sonhos, pois, “o trabalho é um espelho de uma realidade desenvolvida, desencadeada. Os resultados, portanto, são de ordem lógica”²⁷¹.

Encontramos aí um dilema: se não podemos perder a estrutura lógica formal do discurso para garantir-lhe coerência, rigor e credibilidade, por outro não podemos abandonar a poética própria da narrativa das experiências místicas, pois, se como afirma Faustino Teixeira, “livre da vinculação exclusiva às formas exteriores, o místico busca traduzir o segredo escondido no íntimo do coração”²⁷², seria perder exatamente o que dá ao fenômeno estudado sua originalidade aprisionar esta experiência de transcendência em conceitos fechados no rigor de uma disciplina.

O que podemos fazer para tentar equilibrar esta situação é, como James e Otto e Van der Leeuw, reconhecer as características fenomenológicas desta experiência para, quando diante delas, reconhecer que o discurso apresentado alcança novas dimensões de interpretação, fazendo com que cheguemos a conclusões que fujam aos parâmetros estritamente racionais. Lembrando que, ao nos atrevermos um diálogo e um estudo da experiência religiosa estamos abrindo a possibilidade do irracional se manifestar e ele precisa ser reconhecido.

A partir de agora voltamos nosso olhar mais especificamente para os fenômenos da religiosidade brasileira que são os focos de nosso estudo, ou seja, a experiência religiosa de nosso povo com o sagrado feminino nas diversas tradições que fundam o nossa nação. Esclarecendo que a diversidade religiosa no Brasil ultrapassa em muito nossa amostragem, devemos ter a humildade e o critério para compreender os limites de nossa pesquisa, o que não tira dela a contribuição para a compreensão de como este povo chamado brasileiro se posiciona enquanto tal no universo da diversidade cultural.

²⁷¹ THUMS, J. Acesso à realidade: técnicas de pesquisa e construção do conhecimento. Canoas: Ed. ULBRA, 2003. p. 101.

²⁷² TEIXEIRA, F. O desafio da mística comparada. In. TEIXEIRA, F. (org.) No limiar do mistério. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 28.

Segunda parte: As diversas faces do sagrado feminino no Brasil: procurando evidências da experiência religiosa de um povo

Nesta parte da tese trabalharei com mais vigor a hipótese central de minha pesquisa: identificar possíveis sinais que nos permita verificar a experiência religiosa do brasileiro em sua condição mais íntima, ou seja, numa experiência de intimidade com o sagrado feminino; talvez o termo mais adequado seja: numa relação de proximidade imediata com o sagrado feminino; relação esta que se dá diretamente entre o espírito humano e o sagrado do qual o mesmo se origina, uma experiência de transcendência, uma experiência mística.

Alguns problemas são colocados para esta nossa jornada: é possível identificar a presença do sagrado, como um totalmente outro, transcendente, dentro de uma cultura específica, ou o que estará se manifestando serão sempre os elementos simbólicos do universo cultural específico? Neste sentido, tenho o desafio de não forçar uma interpretação universalista e perene junto a uma leitura mais culturalista sem, no entanto, perder de vista a visão mais profunda que se pretende dar ao fenômeno religioso: “A religião é parte fundamental do sistema de vida de um povo exatamente porque fornece o quadro de representações que funda ou sobre o qual se assenta a noção da verdade original deste sistema”²⁷³.

Outro ponto que terei que trabalhar com cuidado é o problema do sincretismo. Na introdução de seu livro *As muitas religiões do brasileiro*, Cupertino²⁷⁴ já nos alerta para a posição de cientistas sociais e autoridades eclesiais de ligar o termo à mistura de “doutrinas sérias com credices menores”. O que procuro é perceber este conceito como expressão de uma evidência apodífrica da religiosidade brasileira. A concepção de Husserl deve se apegar à ideia de arquétipo para aproximar o conceito de sincretismo ao conceito de gênero feminino e firmar na figura de Maria a manifestação desta essência religiosa brasileira.

Na construção deste caminho é que se desenrolará o debate sobre a veracidade do fenômeno religioso e a capacidade que temos de abstraí-lo em conceitos. Segundo Neumann, “Os símbolos dispõe, como o próprio arquétipo, de um componente

²⁷³ MACEDO, Carmen Cinira. *Imagens do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989. p. 13.

²⁷⁴ CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões do brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

dinâmico e de um componente material. Eles abrangem a totalidade da personalidade humana por eles estimulada e fascinada, induzindo a consciência a interpretá-la”²⁷⁵, mas esta expressão simbólica não poderia estar enraizada numa experiência de transcendência real que leva a pessoa ao encontro do/a sagrado/a? Segundo Penna, mesmo reconhecendo os limites de nossa compreensão do termo, que vai ser forjado dentro de uma visão cultural dualista, o “arquetipo é uma unidade metafísica”²⁷⁶ e como tal pode ser tido como um caminho para chegar à evidência apodítica da experiência religiosa, se entendemos que a mesma é uma experiência de unidade com o/a sagrado/a²⁷⁷.

Nesta construção de um conceito que defina a religiosidade brasileira em sua essência o feminino se mostra um elemento de ligação que faz com que as diversas culturas que compõem nossa matriz étnica se encontrem, burlando inclusive o modelo de vida europeu que domina a elite social do país. Neste contexto a figura de Maria, como elemento proveniente desta tradição colonizadora, ganha importância, pois ao ser incorporado pelas tradições negra e indígena, dá visibilidade e autenticidade para as mesmas, garantindo dentro de um universo de pluralismo religioso uma coesão fenomenológica.

Steil afirma que “o campo religioso popular é diversificado e sincrético”²⁷⁸, mas esta observação sociológica pode se transformar numa constatação fenomenológica e servir para delimitar a experiência religiosa de um povo? Esta é outra questão que terei de responder no percurso de minha pesquisa. Mas posso apresentar algumas pistas destas respostas a partir de algumas falas: “sou mesmo católico, fui crismado e frequento minha paróquia nas missas e eventos, mas tenho uma origem e o Candomblé faz parte desta origem”. “No Santo Daime ninguém tem que abandonar sua igreja, se quiser continuar frequentando é da sua conta, tem gente que vem aqui e é crente, tem gente da Umbanda, tem católico, mas se tá aqui tem que respeitar nossas regras”.

²⁷⁵ NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe*. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 22.

²⁷⁶ PENNA, Lucy. *Aparecida do Brasil: a madona Negra da abundância*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 32.

²⁷⁷ Vale destacar a posição de William James, que a partir de uma premissa pragmática reconhece a experiência mística como uma experiência de unidade que, enquanto tal, não pode ser compartilhada mas pode e de vê ser observada a partir de suas características empíricas. Conferir JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995. XVI e XVII conferencias.

²⁷⁸ STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e cultura*. In. VALLA, Victor Vicent. (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 33.

É importante ressaltar que o principal material que utilizarei nesta parte da tese serão os recolhidos nos campos de pesquisa. É a partir dos relatos de vivências dos crentes que poderei conduzir meus argumentos e análises na busca de desvelar a essência da religiosidade do brasileiro. Procuo também fazer valer minha relação com as pessoas, a intuição que brota da intimidade e da sensibilidade no estar com o outro. Além disso, tem minhas próprias impressões dos ritos, das estruturas, das relações, do que eu vivi enquanto um participante dos grupos, alguém que dividia as mesmas experiências.

A questão de gênero, quando pensada em relação à compreensão do Sagrado, nos coloca inicialmente numa encruzilhada: se o colocamos como substantivo, não podemos prescindir das referências masculina e feminina ao se tratar dele, ao mesmo tempo em que se está falando de algo que deveria, pela sua natureza absoluta e transcendente, ultrapassar esta dicotomia própria de uma representação dualista da realidade. Mas parece que esta representação dual que demarca uma diferença que está na vida das pessoas é importante e aparece incontestável na representação do sagrado, observem como o rapaz descreve esta diferença: “É diferente falar de Deus e de Maria, essa coisa de pai e de mãe, um é mais distante, a mãe é mais próxima, a gente fica mais a vontade com a mãe”.

A perspectiva que Otto tem do sagrado como uma categoria composta de sentimentos racionais e elementos irracionais, mas sendo uma categoria a priori²⁷⁹, nos dá certo auxílio, pois delimita um lugar para se pensar este sagrado feminino – o campo da razão – não por ser ele mais apropriado ou mais fiel à verdade, mas por ser o lugar que nos resta enquanto pesquisadores e não crentes vivendo a experiência; mas fazemos uma ressalva à maneira com que o autor trata a questão:

As ideias racionais do absoluto, da perfeição, da necessidade e da entidade, assim como a do bem enquanto valor objetivo e objetivante obrigatório, não precedem de qualquer percepção sensível, seja de que gênero for, e não pode explicar-se a não ser por semelhante elevação²⁸⁰

O pensamento de Otto nos remete à ideia kantiana de uma razão pura. Preferimos seguir o conselho de Tillich que diz: “quando começar pela parte epistemológica, indique claramente tudo que dá por pressuposto, tanto com respeito à

²⁷⁹ OTTO, R. O Sagrado. p. 149.

²⁸⁰ OTTO, R. O Sagrado. p. 159.

razão quanto com respeito à revelação”²⁸¹. Pois, não podemos desprezar nossa condição de sujeito num mundo e, na verdade, quando falamos de um Sagrado, falamos da relação que este sujeito no mundo tem com este referencial. Seguimos aqui a proposição de Van Der Leeuw, quando afirma a relação entre estas duas dimensões existenciais:

Todo exterior regressa a um interior; vice e versa, não existe interior algum sem exterior ou, em caso de havê-lo, não se mostraria. Uma pedra sagrada, um deus, um sacramento, são vivências, exatamente o mesmo que o temos, o amor e a piedade. Por que, em ambos os casos se trata para nós do que se mostra, o que se anuncia em signos²⁸².

Espinosa falava da necessidade que as coisas criadas tinham de uma essência²⁸³; sem alimentar ainda mais a polêmica do conceito, vamos interpretá-lo como uma correlação entre a razão e os sentimentos, as ideias e a experiência empírica dos sentidos, uma coexistência que constrói a realidade. As pessoas expressavam isto a todo instante, tanto no comportamento como em suas falas: “tem uma coisa que é do mundo e tem uma coisa que é de outro lugar, de outro mundo, estas coisas precisam uma da outra, o mundo que vivemos precisa do espiritual e o espiritual precisa deste mundo”. “Não dá para viver bem se você não tem uma força maior por trás, é ela que nos dá energia e disposição para a vida”.

Por isso, entendemos que pensar um sagrado feminino e identificá-lo como representação característica da religiosidade brasileira é perceber o significado simbólico do mesmo no processo de construção de uma identidade social e cultural de um povo, identidade esta que não se dá apenas pela relação objetiva entre as pessoas, mas também por uma ligação subjetiva primária, a definição de Luckmann, entendendo a religião como “autotranscendência simbólica”²⁸⁴, pode contribuir com este olhar.²⁸⁵

Outra rica contribuição é a de Jung, quando entende o universo simbólico como representação dos arquétipos e os mesmos como sendo a origem das formas que nos apresentam os objetos, nos dando a capacidade de conhecimento²⁸⁶ e dando à realidade um sentido subjetivo possível de ser compartilhado, viabilizando assim a cultura, como

²⁸¹ TILLICH, P. Teologia Sistemática. p. 86.

²⁸² VAN DER LEEUW, G. Fenomenologia de La Religion. p. 442.

²⁸³ ESPINOSA, B. Pensamentos Metafísicos. p. 40.

²⁸⁴ LUCKMANN, T. The invisible religion. In. BERGER, P. L. O dossel sagrado. p. 183

²⁸⁵ Para maior aprofundamento do conceito: LUCKMANN, T. The Invisible Religion: the problem of religion in modern society. Virginia: Macmillan, 1967.

²⁸⁶ JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. p. 70.

a concebemos, uma condição de interação humana e perpetuação da espécie. Seguindo esta linha Penna afirma:

Os arquétipos são órgãos da psique que servem ao processo adaptativo do ser humano e que surgem metamorfoseados com caras da cultura local. Constituídos como sistemas vivos de reação e prontidão, eles condensam toda vivência humana passada na face da terra²⁸⁷.

Falar desse sagrado feminino no Brasil é, portanto, falar de um processo sincrético que aproxima culturas, rompendo barreiras geográficas territoriais²⁸⁸, o feminino se apresenta como elemento universal e se manifesta na religiosidade dos diversos povos que vão compondo nosso povo, até ganhar um contorno próprio para o brasileiro. Libânio expressa muito bem esta realidade ao falar do encontro de identidades culturais desenraizadas na constituição de uma matriz sincrética brasileira²⁸⁹. Podemos observar isto também na tolerância que as pessoas demonstram com as figuras representativas deste sagrado feminino.

Percebam que o desafio colocado pelo tema é extenso, passando por aspectos psicológicos, sociológicos e filosóficos, questiona a natureza do sagrado como essência da vida fenomenológica, ou, da vida que se apresenta no mundo material, sua manifestação fenomenológica e a relação deste sagrado com a constituição ontológica do ser humano. Atravessa conceitos como sincretismo, essência, matriz cultural, experiência mística.

Dentro deste mosaico precisamos encontrar um caminho, uma direção que nos garanta alguma coerência na análise do que temos observado na relação com as pessoas que desnudaram suas almas, narrando suas vivências e como reconheciam a presença do sagrado em suas vidas; conversas francas, sem meias palavras ou reservas envergonhadas. Mas, precisamos lembrar da constatação de Lima Vaz, que apresenta a mudança do status da mística na modernidade, deixando de ser adjetivo e se tornando objeto:

Com efeito, por ser radicalmente inobjetável, o Absoluto transcende, centro real da experiência mística, é posto sob suspeita ou é negado pela razão da modernidade, que não reconhece, por princípio, a legitimidade do

²⁸⁷ PENNA, L. Aparecida do Brasil. p. 32-33.

²⁸⁸ O assunto foge ao tema de nossa tese, mas não poderia deixar de citar o trabalho de Milton Santos que trata de uma nova perspectiva para a geografia que ultrapassa a demarcação territorial, trabalhando o conceito de categoria de formação social e a relação entre o espaço e a totalidade. SANTOS, M. Da totalidade ao lugar. São Paulo: EDUSP, 2008.

²⁸⁹ LIBÂNIO, J.B. A religião no início do milênio. São Paulo: Loyola, 2002. p. 118.

procedimento transracional da inteligência espiritual, órgão próprio da contemplação²⁹⁰.

Quando valorizamos a experiência religiosa vivida pelo crente nos entregamos à busca de uma mística, que, como afirma Lima Vaz, é próprio da contemplação, mas esbarramos nas tradições que vão dar forma a esta contemplação, procurando racionalizar a experiência. É com esta certeza que entendemos a diversidade de forma que o sagrado feminino ganha na expressão popular desta vivência mística, representado por um caldeirão cultural que, como destaca Libânio, “não criaram religiões paralelas, elas antes se influenciaram mutuamente em suas cosmovisões práticas”²⁹¹.

Portanto, quando nos propomos falar das diversas faces do sagrado feminino, dando ênfase nas representações que a mesma assume para o povo brasileiro, ao mesmo tempo em que assumimos os limites de interpretação que a razão tem pra lidar com o fenômeno religioso de fundo, ou seja, a experiência subjetiva, íntima, do ser humano com o sagrado, podendo apenas falar da mesma de maneira metafórica; estamos também procurando nos aproximar de uma *experiência religiosa mística popular*, que dá às pessoas uma unidade intuitiva de interpretação da realidade, fazendo com que o coletivo tenha uma mesma percepção de seu mundo e seu espaço. Este processo vai dando forma aos arquétipos do inconsciente coletivo²⁹², garantindo ao grupo uma identidade intersubjetiva ou psíquica; identidade esta que se apresenta em traços de comportamento, maneiras de sentir o mundo, o que implica, também, na consolidação de uma ética, de uma estética, de uma política, ou seja, de uma cultura em toda sua complexidade.

Procuramos uma leitura que não se prenda no objeto (realismo, funcionalismo) nem tão pouco ao sujeito (idealismo, subjetivismo), mas que procure superar esta dicotomia epistemológica. A intenção não é esgotar o debate, mas apresentar uma alternativa que nos permita reconhecer elementos essenciais na configuração dos fenômenos sem separá-los da condição dialética própria da perspectiva histórica temporal na qual nos encontramos inseridos enquanto seres de materialidade. Entendemos que, se o mundo material está numa constante transformação e que a diversidade advinda deste processo é uma característica empírica da realidade, não

²⁹⁰ LIMA VAZ, H. C. de Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000. p. 78.

²⁹¹ LIBÂNIO, J. B. A religião no início do milênio. p. 118.

²⁹² Para uma definição mais precisa dos termos: JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. p. 53-60.

precisamos perder de vista que esta dinâmica se dá abarcada por um absoluto atemporal do qual saem leis, princípios, estruturas, formas, cosmogonias, que são o fundamento de todo o posterior.

3. Pensando os fundamentos da experiência com o sagrado feminino no Brasil

A partir do conceito fenomenológico de essência, assim como posto por Husserl e já explorado anteriormente neste trabalho, procuramos acrescentar elementos da psicologia e da sociologia para viabilizar a construção de um conceito que falasse de uma singularidade cultural, algo que, ao mesmo tempo, demarque uma experiência única e real, que possa distingui-la de outras experiências da mesma ordem, e que faça também uma aproximação intuitiva entre culturas e práticas diversas, dando às mesmas uma só direção, um só sentido e significação afetiva e espiritual que caracterizasse uma singularidade de nosso povo. Observamos na devoção a um sagrado feminino esta possibilidade.

Hegel afirma categoricamente que o espiritual é superior à natureza²⁹³; não chegamos a tanto, na verdade, o que propomos vai mesmo de encontro com esta afirmação, visto que procuramos enxergar espiritual e natureza numa mesma condição de importância, sendo ambas as dimensões existências do todo. Por isso as personagens Maria, Yemanjá e Rainha da Floresta não devem ser vistas apenas como meras representações imaginárias e sim como símbolos vivos do arquétipo feminino que se apresenta em sua forma sagrada. Chegamos a esta conclusão ao perceber a necessidade que as pessoas tinham de uma representação viva deste sagrado feminino, estas personagens tinham uma presença real na vida das pessoas, não eram mera idealizações imaginárias, mas seres com existência própria e que influenciavam diretamente na vida das pessoas que com elas se relacionavam.

Tratamos, neste trabalho, de três figuras específicas do imaginário mítico do brasileiro: Maria, Yemanjá e a Rainha da Floresta. As duas primeiras dispõem apresentações prévias, pois são figuras públicas com presença recorrente nas manifestações culturais de nossa terra, como músicas, teatro, cinema, festas populares, etc. A terceira ainda está restrita a um grupo específico, os praticantes das religiões ayauhasqueiras, tradicional no norte do país, ganha mais visibilidade no sul e sudeste com a disseminação do Santo Daime e da União do Vegetal (UDV).

²⁹³ HEGEL, G. W. F. Estética (Coleção os pensadores). São Paulo: nova Cultural, 1996. p. 27.

Metodologicamente é preciso ressaltar que nossa abordagem parte da experiência vivida pelas pessoas, procurando resguardar o significado simbólico que as mesmas tem para cada crente, buscamos identificar características semelhantes entre estes vários signos, avançando nos limites de interpretação das confissões e mergulhando em sentidos mais profundos de um imaginário coletivo. O que mais nos interessa é encontrar os traços que James descreve como característicos da vida religiosa:

Resumindo da maneira mais ampla possível as características da vida religiosa, tais como elas se deparam, encontramos as seguintes crenças: 1) que o mundo visível é parte de um universo mais espiritual do qual ele tira sua principal significação; 2) que a união ou relação harmoniosa com este universo mais elevado é a nossa verdadeira finalidade; 3) que a oração ou a comunhão interior com o espírito deste universo mais elevado - seja ele Deus ou a lei - é um processo em que se faz um trabalho, e que a energia espiritual flui e produz efeitos psicológicos e materiais, dentro do mundo fenomênico. A religião inclui também as seguintes características psicológicas; 4) um novo sabor que se adiciona com dádiva à vida, e que assume a forma de encantamento lírico ou apelo à veemência e ao heroísmo; 5) uma certeza de segurança e uma mistura de paz e, em relação aos outros, uma preponderância de afeições extremas²⁹⁴.

Estas observações foram reiteradas pelas falas de nossos interlocutores, colhidas em conversas informais, entrevistas semi-dirigidas e correspondência, além das observações de campo; como o do membro da casa dos Filhos de Gandhi, em Salvador - BA: “Aqui, meu filho, somos guiados, não guiamos, somos conduzidos pelas mãos de nossa Mãe e temos que ter coragem e nos entregar a Ela”. A devota de Nossa Senhora de Natividade, como que fazendo coro ao adepto do Candomblé, afirma: “Se te entrega na mão da Virgem, seus problemas acabam; o mundo concerta; dá pra entender?”

Para que sejamos honestos com nosso procedimento metodológico e com as interpretações que fazemos dos registros de campo, precisamos novamente voltar a James e observar suas recomendações referentes à utilização de métodos empíricos no estudo da religião:

Em minha primeira conferência, defendendo o método empírico, eu predisse que, fossem quais fossem as conclusões a que pudéssemos chegar, elas só poderiam ser alcançadas por julgamentos espirituais, por

²⁹⁴ JAMES, W. As Variedades da Experiência Religiosa. p. 300.

apreciações da importância da religião, tomada em conjunto para a vida²⁹⁵.

Não que fiquemos apenas na observação empírica, mas guardamos esta premissa pragmática como uma forte referência para nossa interpretação analítica. A perspectiva junguiana da psicologia profunda também nos auxilia na leitura dos dados de campo, onde nos é apresentado a relação do crente com o sagrado feminino; inclusive, temos nesta abordagem uma explicação para a afirmação de James, mostrando como não é possível fugir da viceralidade de uma lógica subjetiva, pois, como afirma Neumann: “Quando a Psicologia Analítica se refere à imagem primordial ou ao arquétipo da Grande Mãe, não se refere à existência de uma imagem concreta existindo no tempo e espaço, mas uma imagem interior em operação na psique humana”.²⁹⁶

Ainda, segundo o autor, nesta esfera o feminino está carregado de um duplo caráter: a elementaridade ou essência e a transformação ou existência²⁹⁷. O praticando do Candomblé demonstra muito bem esta duplicidade de papel quando afirma: “Moço, Yemanjá é da Mãe África, ela vem de lá e traz consigo o que é de lá. Mas agora ela está aqui, e aqui ela precisa vestir as roupas do lugar, por isso veio como Nossa Senhora dos brancos, mas a rainha das águas não esquece suas origens”. Também no Daime estas duas dimensões se apresentam alegoricamente na metamorfose que permite à Rainha da Floresta ganhar diversas formas sem perder suas características originais de acolhedora, provedoras dos anseios e necessidades do ser humano, o líder de uma comunidade assim expressa esta condição da Mãe: “O feminino é forte no Daime, a chacrona é o feminino, assim como a Rainha, que pode ser Nossa Senhora, pois foi assim que se revelou ao mestre Irineu; primeiro falou que era a Rainha da Floresta, depois explicou que era Nossa Senhora da Conceição, que era a mesma coisa. Iemanjá é só outro nome, mas a força é a mesma. Aqui na terra a madrinha representa esta força feminina. Não podemos nos encontrar com o poder absoluto, ele nos consome, então precisamos da Mãe para intermediar, ser a presença do absoluto entre nós”.

A relação do feminino com a terra é, como nos demonstra Eliade²⁹⁸, algo que atravessa culturas e tempos²⁹⁹, reforçando a ideia dos arquétipos junguianos; e esta

²⁹⁵ JAMES, W. *As Variedades da Experiência Religiosa*. p. 300.

²⁹⁶ NEUMANN, E. *A Grande Mãe...* p. 19.

²⁹⁷ NEUMANN, E. *A Grande Mãe...* p. 35.

²⁹⁸ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Cap. VII.

²⁹⁹ Vale a ressalva feita pelo próprio autor: “Mas, se nos ocuparmos exclusivamente de morfologia religiosa, tal já não será possível: encontramos – aqui como em outros capítulos – perante gestos, crenças e teorias que pertencem ao ciclo de civilizações diferentes, cujas idades e estruturas são

representação simbólica tem um claro sentido de dar um valor ao lugar, o reconhecimento do sagrado feminino é o reconhecimento da sacralidade da própria terra e, conseqüentemente, do lugar em que vivemos. Como afirma o autor: “A terra era, pois, nas primeiras experiências religiosas ou intuições místicas, o lugar todo que se achava à volta do homem”³⁰⁰. E, neste sentido, as figuras do sagrado feminino no Brasil parecem dar aos seus seguidores uma identidade territorial bem marcada. Em Natividade, o sítio da aparição, onde tem o santuário da Nossa Senhora de Natividade se distingue do santuário oficial da igreja Católica, que é a basílica de Nossa Senhora da Natividade. No sítio da aparição ha uma preocupação de resguardar as ligações com a natureza, a qual a santa se utilizou para afirmar sua presença (a pedra Cefas, a água benta da nascente e a casa de Maria, feita de pedra)³⁰¹. O mesmo se observa na relação dos daimistas com o chá sagrado e em toda sua ligação com a floresta, que é bem representado nos cuidados com as folhas e as raízes que serão utilizadas no feitio da bebida, o ritual de limpeza e seleção tem todo um sentido de purificação.

Eliade ainda nos lembra que as primeiras teofanias da Terra estão ligadas também à maternidade³⁰² e, seguindo este indicador, não podemos deixar de insinuar a condição de geradora do sagrado delegada à figura de Maria – Mãe de Deus – e de Iemanjá – mãe dos orixás – dando, também, às mesmas a condição de mãe de toda a humanidade. Este significado coloca o sagrado feminino na gênese de toda existência, o princípio criador é feminino, na mitologia edo ou benin³⁰³ temos a seguinte representação:

Este ser supremo é Mawu-Liçá, o grande duo criador, unidade na dualidade, dois em um só. Mawu é o princípio feminino, a terra, o poente, a lua, a noite, a fertilidade, a maternidade, a delicadeza, a indulgência. Liçá, seu par, o princípio masculino, o céu, o nascente, o sol, o dia, o poder, o espírito de combate e a firmeza. Liçá e Mawu são duas metades de uma mesma cabaça, uma completando a outra. Liçá é a metade de cima, é a abobada celeste, tocando as bordas da terra, a metade de baixo que é Mawu. Eles

diferentes. Tentemos, no entanto, ver quais são as linhas-mestras deste conjunto de fatos que os índices das grandes monografias distribuem pelos títulos: ‘Terra’, ‘Terra-Mãe’, ‘divindades da Terra’, ‘espírito telúrico’, etc.” ELIADE, M. Tratado de história das religiões. p. 194.

³⁰⁰ ELIADE, M. Tratado de história das religiões. p. 198.

³⁰¹ Para maiores detalhes sobre a aparição mariana em Natividade ver minha dissertação de mestrado “Nossa Senhora de Natividade, a presença do sagrado no Brasil: um estudo fenomenológico”. PPCIR/UFJF, 2007.

³⁰² ELIADE, M. Tratado de história das religiões. p. 199.

³⁰³ Conforme identificação de Kotchakova op. Cit. LOPES, Ney. Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro: SENAC Rio, 2005. p. 143.

são o casal primordial, criador, a dualidade céu e terra³⁰⁴.

No Brasil esta representação ganha um significado todo especial quando acolhemos uma santa negra como padroeira, ainda mais quando esta sai das águas, fazendo, de maneira misteriosa ou inconsciente, uma analogia entre a figura católica e a do candomblé. Penna faz uma brilhante descrição desta relação simbólica: “As águas lodosas do rio Paraíba que deram à Aparecida a cor de nossa gente. E a devolveram como para dizer que precisamos aceitar que somos uma gente só”³⁰⁵. Esta mesma ideia colhemos nos relatos dos crentes que passam pelo santuário de Natividade: “Esta nossa Mãe não é de uma igreja, é do povo”; “Eu não sou católica, mas quis vir ver a pedra e estar neste lugar, sei lá, tem uma paz, não pode ser algo do mal”.

Santos lembra a importância de entender que a apreensão do particular nos dá apenas uma fração do todo³⁰⁶, portanto, quando nos detemos no estudo da relação de um grupo – ou de alguns – com um sagrado feminino num período histórico e num espaço geográfico delimitado, temos a consciência de que estamos abarcando apenas uma fração da realidade, ou melhor dizendo, do real; mesmo se pensarmos na realidade social e cultural, nossa amostragem ainda assim não pode ser tida como a representação total. Por isso, não temos a pretensão de fazer uma generalização indiscriminada ou reduzir a religiosidade do brasileiro ao aspecto por nós escolhido para este estudo, sabemos e reconhecemos a complexidade desta dimensão existencial e que a mesma não pode ser enquadrada em estereótipos ou paradigmas racionais, por mais favoráveis que eles sejam ao tema.

Mas também não podemos negligenciar o fato de que estes traços trazem em si as marcas do todo do qual eles se referem, sendo de alguma maneira um reflexo opaco do mesmo. Utilizando as palavras de Velho: “Talvez estejamos diante não apenas de construções nossas, mas de verdadeiras sínteses descritivas oriundas da captação de digestão de informação que, por sua vez, projetamos sobre o mundo, tornando essas sínteses estruturantes”³⁰⁷. Também as pessoas que passam pela experiência religiosa demonstram esta compreensão: “As forças espirituais falam de muitos jeitos, mas todas as formas nos levam ao mesmo lugar, não tem um dito dos católicos que fala que todos

³⁰⁴ LOPES, Ney. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: SENAC Rio, 2005. p. 151.

³⁰⁵ PENNA, L. *Aparecida do Brasil*. p. 205.

³⁰⁶ SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. p. 25.

³⁰⁷ VELHO, O. (ORG.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003. p. 14.

os caminhos levam a Roma? Tão falando a mesma coisa”. “Eu acho que quando acontece uma coisa dessas é porque tem um poder muito grande por trás, isso é para gente sentir e reconhecer o poder de Deus”. (falando da aparição mariana de Natividade).

O autor afirma ainda que este caminho nos leva à apreensão da totalidade, que seria a vocação primordial da religião e da arte³⁰⁸. Em um tempo regido pela diversidade, falar em totalidades pode parecer contraproducente, mas não tememos as críticas, pois nossa intensão não é outra senão encontrar nelas – críticas – fundamentos para melhorar nossa argumentação; entendo que só é possível corrigir de interpretação quando os mesmos nos são apontados. Neste sentido, os termos: universal, essência, totalidade, para nós, não estão presos a velhos axiomas como dogmas, mas se apresentam como modelos abertos e propiciam, na sua concepção epistemológica, o encontro do diferente garantindo a autonomia das particularidades hermenêuticas da realidade empírica e contextual da materialidade, sem perder de vista que esta, para não se tornar esquizofrênica, precisa de uma unidade que dê sustentabilidade às partes.

A fala do líder daimista expressa muito bem este cuidado: “Não fazemos propaganda de nossa religião, nem tão pouco queremos que todos a sigam como uma verdade única; sabemos que o Daime não é para todos, pois a cada um foi dado um caminho, mas sua mensagem é universal e encontra eco em outras crenças. Se todos aprendessem que, mesmo falando de maneiras deferentes, falamos das mesmas coisas, os problemas de convivência acabariam”. Existe em todos que entrevistamos uma busca por esta unidade, por um elo que faça com que toda a humanidade caminhe alinhada, e a perspectiva feminina se aplica bem a este desejo.

Leila Amaral utiliza do conceito de “interpenetrações múltiplas”³⁰⁹ para explicar a relação que se estabelece entre culturas que se encontram, sendo o Brasil um celeiro para esta interpenetração, principalmente no campo religioso, observamos isto de perto nas comunidades de Santo Daime, onde diversos elementos culturais distintos ganham uma convivência lado a lado, às vezes fugindo até mesmo da doutrina original do Mestre Irineu, como a incorporação de elementos da cultura hippie. A autora se utiliza

³⁰⁸ VELHO, O. (ORG.) Circuitos infinitos. p. 14.

³⁰⁹ AMARAL. L. Um espíritos em lar. In. VELHO, O. (ORG.) Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha. São Paulo: attar, 2003. p. 22.

de Tassinari para encorpar seu discurso: “Uma superposição de signos que será síntese, mas sincretismo, deslizamento contínuo de formas e significados”³¹⁰.

Esta perspectiva pode enriquecer também nosso discurso, pois admite que exista uma imbricação dos significados simbólicos e das experiências subjetivas, construindo um novo campo de existência, ou, um campo de existência que se renova em um movimento de significações e vivências contínuas. O sagrado feminino se apresenta exatamente como o novo, o que gera a vida e a sustenta, uma referência que vivifica a crença pela proximidade empírica deste/a sagrado/a; o feminino é sentido como se sente o aconchego do colo materno, se traduz em paz, esperança, renovação das forças e da disposição para a vida. “Vir aqui é lavar a alma, saber que vale a pena a luta do dia a dia”; é a afirmação da peregrina de Natividade. “Depois que Yemanjá vai embora só quero descansar, estou em paz, cumpri meu trabalho, foi tudo bem”. Responde o Babalorixá. “Depois dos trabalhos saímos renovados, não é uma experiência comum, pois dançamos a noite toda e deveríamos estar cansados, mas não é esta a sensação que temos, estamos leves e com energia para a vida”, relata o daimista.

A devoção à Maria não é a única coisa que os aproxima; a certeza de que a diversidade do mundo simbólico e do mundo material, não anula o poder maior, unificador do universo e dos tempos, a realidade holística da qual pertencemos; esta diversidade na verdade fortalece este todo demonstrando a abrangência infinita de suas possibilidades. Reconhecer este todo nas partes é fazer o movimento em direção ao transcendente a partir de um mergulho ao nosso interior mais profundo. Se não podemos transcender na plenitude do termo, pelos limites de nossa condição existencial, podemos ao menos chegar à consciência transcendental, como o propôs Husserl, e este salto é intuitivo e não racional. Por isto, para entender como os devotos do Sagrado feminino se reconhecem em diversos signos é preciso ter uma forte compreensão do lugar deste arquétipo na existência do ser humano. É preciso experimentar a vivência materna, ter a possibilidade de ser acolhido, amado, protegido, saciado. É o que chamamos de maternagem que nos garante tudo isto e por isso ela nos encaminha para os sentimentos que nos levam a este sagrado feminino, permitindo reconhecê-lo na origem do nosso ser.

Não podemos afirmar qual elemento predomina nesta experiência, se o psicológico, o social, o espiritual, até porque entendemos que estes sejam apenas

³¹⁰ TASSINARI, A. et all Nuno Ramos. São Paulo: Ática, 1997. p. 203.

conceitos que conduzem nossa interpretação e como tal, podemos afirmar que todos eles estão presentes. O psíquico com seus arquétipos que se instauram no inconsciente coletivo e nos dá a referência simbólica afetiva do feminino como uma das condições ontológicas do ser. O social, que estrutura a função feminina e dá a ela um lugar no mundo, também simbólico, alimentando o imaginário cultural de um povo. O espiritual, quando a experiência arrebatadora do sagrado feminino se apresenta ao crente, fazendo com que o mesmo dobre os joelhos e sinta a força desta presença no seu interior, é um fora que está dentro.

Esta condição, que produz uma dialética bem peculiar de inclusão na alteridade, pode ser aplicada na demarcação da brasilidade no que diz respeito à relação com o sagrado feminino; ao mesmo tempo em que é uma relação universal e de todas as culturas, como nos mostra Eliade³¹¹, Jung³¹², Neumann³¹³, Penna³¹⁴; é também uma maneira peculiar do brasileiro, que aparece em seus hábitos, sua arte, seu vocabulário, algo que lhe dá uma referência, se apresentando como uma marca, aquilo que o distingue dentre os outros e o identifica com seus pares. Expressões como o “igual a coração de mãe, sempre cabe mais um”; “bota água no feijão que chegou mais um”; “amor de mãe mão tem fim; são exemplos de como concebemos esta relação e esta condição de nosso povo”.

Um grande mestre, um professor querido, me disse certa ocasião que só era possível falar em essência, unidade, ou termos correlatos, na mística. Não tenho como discordar de tão estimado e preparado mestre, pois profundo conhecedor do tema que é, e, se o chamo assim, é por me entender seu discípulo. Por isso, devo afirmar que, ao me deparar com o sagrado feminino revelado nas experiências que pude investigar, só posso concluir que são elas legítimas expressões de uma mística popular, uma mística que não se restringe, mas se expande no coletivo e na diversidade de significações simbólicas. Esta conclusão segue a dica de meu mestre, pois esta relação com um sagrado feminino, por mais que se apresente colorida pela diversidade das culturas, tem uma essência, apresenta uma unidade bem lembrada pelos que a vivem: “Todo mundo sabe o que é mãe, o que ela significa, porque todo mundo tem uma mãe, então quando a gente fala assim qualquer um entende”; “Se você sente a presença sabe como é, não interessa como você vai chamar ela, o poder de seu amor é que conta”.

³¹¹ ELIADE, M. Tratado de história das religiões

³¹² JUNG, C. G. Os arquétipos e o inconsciente coletivo

³¹³ NEUMANN, E. A Grande Mãe

³¹⁴ PENNA, L. Aparecida do Brasil

É preciso esmiuçar muito mais os aspectos psíquicos e sociais desta relação, mas o aspecto espiritual será sempre presente neste arranjo hermenêutico de compreensão. Quando demarcamos uma dimensão especificamente espiritual trazemos uma nova compreensão este ser humano, algo que o coloca em conexão com algo que o supera enquanto sujeito. O sagrado feminino, como componente do universo religioso, estará sempre deslizando na nossa capacidade intelectual e na racionalidade, mas não temos como negar sua presença, pois ela se mostra em cada canto da existência de todos aqueles que se dizem ligados a ele, não há como fechar os olhos para a presença deste sagrado feminino na vida destas pessoas. O que podemos então é procurar entender como esta relação acontece.

3.1. A experiência religiosa com o sagrado feminino e o contexto de sua manifestação

Vários estudos sobre o sagrado feminino foram feitos ao longo da história, para citar apenas alguns trabalhos mais recentes temos Simão³¹⁵, Bonini³¹⁶, Clement³¹⁷ e Abreu³¹⁸. Portanto, não estamos apresentando uma novidade da cultura brasileira. É importante que isto fique claro, pois o feminino é um arquétipo e sua dimensão sagrada é uma expressão natural para o ser humano. Talvez, o que se mostre como novidade seja o fato desta manifestação do sagrado feminino ter tamanha relevância num contexto social marcado pelo patriarcalismo. Esta subversão parece ser sentida pelos devotos: “Reverenciar a mãe de deus parece que tá virando pecado, continuando assim vamos ter que nos esconder”; “A sociedade é machista, aí você diz que tem uma mulher que é Orixá, as pessoas não aceitam que uma mulher pode mandar em você”.

Dentro do contexto de nossa exposição alguns pontos já se mostram bem consolidados: a interpretação do sagrado como algo totalmente outro, ou seja, radicalmente diferente do que somos nós ou qualquer outra coisa, portanto, algo que não pode ser coisificado; a percepção de que a experiência religiosa é o contato do ser humano com este outro sagrado como ele se apresenta³¹⁹; o entendimento de que os

³¹⁵ SIMÃO, Tina. Santa Sara e o sagrado feminino. São Paulo: Alfabeto, 2012.

³¹⁶ BONINI, Rosa T. Sagrado feminino mistério dos Eleusis. São Paulo: st5, 2010.

³¹⁷ CLEMENT, Catherine. O feminino e o sagrado. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

³¹⁸ ABREU, Maria Zina G. O sagrado feminino: da pré-história à idade média. Lisboa: Colibri, 2007.

³¹⁹ Muito pertinente o texto de Berkenbrock apresentando este conceito de experiência religiosa: BERKENBROCK, V. J. Experiência religiosa e teologia. In. Revista Teologia das convergências. Ano II, nº 4, novembro de 2011. p. 15-26.

conteúdos simbólicos que definem e dão forma esta relação com o Sagrado se apresentam como elementos estruturantes do sujeito e do coletivo ao qual ele pertence. Van Der Leeuw, que nomeia este totalmente outro como “poder”, destaca como uma de suas principais características exatamente o fato dele – poder – não ser concebido isoladamente³²⁰; parece ser esta a mesma percepção e nossos interlocutores: “Não adianta tomar o remédio sozinho, é até perigoso, não se sabe como ele vai agir, é preciso estar acompanhado”; “Maria fez questão que outras pessoas estivessem junto do seu Fausto quando ela se mostrou, isso é por que a gente precisa de apoio nestas horas né!”

Eliade vai nos falar de certas condições para que a hierofania aconteça, dentro destas o espaço sagrado é o foco, o campo onde a mesma ocorre, é neste espaço sagrado que o mundo se cosmifica, ou seja, que se organiza, ganha sentido. “Mas, é preciso observar que, se todo território habitado é um cosmos, é justamente por que foi consagrado previamente, por que de um modo ou de outro, este território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles”³²¹. A narrativa de Sodré e Felipe de Lima sobre o quarto de jogo e dos orixás de um dos maiores Oluôs do Brasil exemplifica muito bem esta afirmação de Eliade:

O quarto em que se faz o jogo divinatório, no segundo andar, não chega a ser tão arrumado quanto os demais aposentos, fruto das trouxinhas e embrulhinhos de negro nagô, como diz o professor...O quarto onde estão os orixás, também no segundo andar, é mantido de janelas, iluminado quase sempre pelas velas de sete dias que ali se espelham...Na sala, cozinha e demais aposentos do andar térreo, não há qualquer elemento que indique, pelo menos aparentemente, a ligação do professor Agenor com o Candomblé³²²

É impressionante, em Natividade, a demarcação deste lugar sagrado, reforçado pelos elementos simbólicos proporcionados por Fausto de Faria, principalmente a réplica da casa de Maria; não devemos negligenciar o restante do sítio do santuário, destacando também a fonte donde se deu as aparições, é interessante perceber a mudança de postura dos fiéis quando fora e dentro do santuário: o tom de voz, o semblante, o ritmo do caminhar, a postura de reverência ao lugar e ao seu significado. No Candomblé e no Santo Daime esta demarcação também é firme e passa com um

³²⁰ VAN DER LEEUW, G. Fenomenologia da Religião. p. 16.

³²¹ ELIADE, M. O Sagrado e o profano. p. 33.

³²² SODRÉ, M. e FILIPE DE LIMA, L. Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996. p. 76.

complexo aparato simbólico que envolve as vestimentas, a disposição geográfica dos participantes e a demarcação de um espaço específico para os ritos.

Esta condição do espaço sagrado está atrelada à do tempo sagrado que, como afirma Eliade, tem a função de regenerar a cosmogonia e o próprio Ser³²³. “No Daime, não tem tempo, ficamos suspensos, é como se a hora não passasse, ao mesmo tempo que passa sem vermos, quando vemos já acabou”. Na festa de natalidade, em 12 de julho, temos esta marca, este retorno ao momento da aparição, ao momento onde o sagrado feminino se apresenta ao ser humano, simbolizado na pessoa de Fausto de Faria, sendo fala comum entre os participantes a presença de uma ‘aura sagrada’, como se a própria santa se fizesse eternamente presente naquele lugar. “Sabe moço, estamos aqui agora, o Dr. Fausto até já morreu; mas não dá para sentir a presença da mãe? Não sente uma paz no coração?”.

Observamos que, em todos os momentos quando se estabelece esta íntima relação do crente com o Sagrado, algumas condições se apresentam. Utilizando os argumentos de Portella, peguemos primeiramente o pressuposto metodológico da “equivalência simbólica aproximada” e, em seguida, a constatação e que “a experiência religiosa seria intransferível e só seria possível de ser comunicada em forma metafórica ou simbólica”³²⁴, e podemos reconhecer os mesmos nas falas de nossos entrevistados: “Yemanjá, Rainha da Floresta ou Nossa Senhora são formas, o importante é o que elas significam, o sentido sabe, quando encontramos o sentido esta coisa da forma perde a importância”. “Meu filho, as coisas ganham muitas formas, às vezes a gente se confunde com tanta coisa, com tanta maneira nova das coisas se mostrarem, não dá para saber o que é do santo e o que é invenção do homem, pra se promover, sabe como é. Mas de uma coisa eu sei, as coisas mudam sempre e precisamos nos adaptar”. “Eu sempre fui fiel a Nossa Senhora Aparecida, aí conheci Natalidade e vi a Nossa Senhora do pé dourado, me encantei, pedi licença para Nossa Senhora Aparecida e coloquei Nossa Senhora de Natalidade do lado, a gente sabe que é tudo uma coisa só, nossa mãe, os nomes e imagens são só para marcar fatos especiais, igual Natalidade e Aparecida, mas o que vale mesmo é a presença da mãe no coração”.

Vamos, na sequência, procurar destacar com mais cuidado dois destes aspectos próprios da experiência religiosa – a experiência de transcendência e experiência

³²³ ELIADE, M. Mito do eterno retorno.

³²⁴ PORTELLA, R. e MAGALHÃES, A. Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida: santuário, 2008. p. 50.

coletiva ou cultural da religião – e que se apresentaram com muito vigor na nossa investigação, podemos constatar a força que a experiência interior com este sagrado tinha, produzindo transformações às vezes físicas nas pessoas e também o poder do grupo, do coletivo. Reforçando nosso objetivo de valorizar o discurso no seu conteúdo simbólico e de reconhecer a capacidade humana de transcender, entendendo estas como condições antropológicas, no sentido filosófico do termo³²⁵. O que buscamos, portanto, é enxergar, dentro do universo simbólico e cultural de um povo, quais os signos e sentidos que identificam a íntima relação do ser humano com o sagrado que o ultrapassa, na sua representação subjetiva.

3.1.1. A experiência de transcendência

Começo este tópico com a seguinte afirmação de um participante do Santo Daime: “Quando estou no ritual não tem tempo, a hora perde o sentido, saio deste plano, é assim que sinto, você entende? Estou num lugar que não tem tempo e aí vejo passado, futuro, tudo como se fosse presente”. Observamos este mesmo relato nas descrições dos cavalos do Candomblé, uma nítida percepção de saída do espaço-tempo no qual estamos imersos no cotidiano de nossa existência neste plano. Portella afirma que:

Geralmente as experiências religiosas apontam para um transcendente, para uma esfera fora do cotidiano e do humano, que costuma ser identificado com seres supra-humanos, da ordem do sagrado, existentes para além do mundo humano profano. Assim, das experiências religiosas costumam surgir concepções variadas de deus (es)³²⁶

Notem que o autor faz uma inversão interessante, colocando a experiência religiosa anterior às concepções que se faz dos deuses, como parece entender também os crentes: “Todo lugar é bom, por que o que vale é o que a gente pode viver, a força que dá para continuar na luta, o terreiro ou a igreja, não interessa”; “respeitamos Yemanjá, pois sabemos que é Maria, a mesma rainha que apareceu para o mestre, ganha nomes diferentes, mas é sempre esta força que acolhe como uma mãe faz com os filhos”.

³²⁵ Para melhor definição do mesmo sugerimos o livro Antropologia Filosófica, de Merval Rosa. ROSA, M. Antropologia filosófica: uma perspectiva cristã. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.

³²⁶ PORTELLA, R. e MAGALHÃES, A. Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso. Aparecida: santuário, 2008. p. 54.

A ideia de uma “saída de si” é outra marca desta transcendência, os que passam por tal situação não têm dúvidas de afirmar que a consciência se desprende do corpo, não sendo mais a consciência de algo, ou uma consciência que visa algo, agora, no êxtase da transcendência, o que se tem é uma consciência holística: “Sabe quando o padre Marcelo canta aquela música que o céu e a terra se tornam uma coisa só, aqui, na presença de Maria, me sinto completo”; “Sou ogã de toque, por que? Não sei, só sei que se me der um atabaque eu toco e o santo desce, é assim que funciona, não tem porque, tudo acontece como tem que acontecer”.

A transcendência, entendida como uma experiência humana, pode ser descrita como uma superação do eu, há uma sensação de anulação da personalidade e o arrebatamento por um totalmente outro³²⁷. O mistério se revela e o desconhecido se faz conhecido, uma consciência que não é meramente causal, classificatória e empírica toma posse da mente, que não é mais pessoal, mas holística. A sensibilidade intuitiva estaria, para esta dimensão, como um instrumento de recepção, e não é sem propósito que a mesma é tida como uma marca feminina, diretamente ligada a sensualidade³²⁸. No senso comum é reconhecido como o sexto sentido da mulher. O depoimento de Zora Seljam também se mostra muito revelador:

Mas há ainda um ponto que eu gostaria de lembrar: as grandes mães-de-santo do ritual kêtú, como mãe Senhora, mãe Menininha, e a própria mãe-de-santo de Agenor, Aninha, que foi a grande ialorixá da Bahia, sabiam coisas que não passavam para os homens. Há realmente nos candomblés tradicionais uma consideração maior pela mulher do que pelo homem... Não se pode fazer candomblé só de homens ou só de mulheres – e, diga-se, o que é muito bom para ambos, o homem é o pai que guarda a casa, e a mulher a mãe que guarda o mistério da vida³²⁹.

É a mesma sensação que tem o peregrino de natividade: “Com a mãe não tem mistério, não é assim com a nossa mãe que nos teve? Não adianta querer esconder da mãe que ela sabe que tá acontecendo alguma coisa. Imagina com a mãe de Deus, aqui

³²⁷ As descrições coletadas por James e utilizadas como exemplos das experiências místicas devem ser lembradas aqui. JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 237-267. Como vale também a referência ao livro de Comte-Sponville. COMTE-SPONVILLE, A. O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

³²⁸ Interessante o artigo de Byington. BYINGTON, Carlos Amadeu B. A missão de seu Gabriel e o arquétipo do chamado: um estudo da psicologia simbólica. In. Junguiana, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, nº12, São Paulo, 1994

³²⁹ SODRÉ, M. e FILIPE DE LIMA, L. *Um vento sagrado*. p. 151.

não tem mistério, é só entregar na mão dela”. O mesmo se repete com o daimista: “A mulher tem uma coisa diferente, ela guarda um segredo, por isso tem que ser protegida”.

Frei Beto afirma que “nenhum ser humano cabe em si. A inata vontade de transcender-se está diretamente relacionada às possibilidades de transgredir os limites subjetivos e objetivos que o cercam”³³⁰. A primeira observação a ser feita sobre esta afirmação é sobre a concepção de transcendência como algo inato ao ser humano. Ao dizer que é inato o autor está entendendo que a mesma é essencial, está na essência, na constituição ontológica, que não é possível se falar em ser humano sem a transcendência, e que a mesma é, para este ser um ato, uma vontade que o atira ao mundo. Esta percepção acompanha aqueles que vivem uma experiência religiosa: “É como um chamado para uma coisa que temos que fazer, que foi para isso que viemos ao mundo”. “Esta força está em mim, já nascemos com ela, mas não a conhecemos, aí, com a bebida ela se mostra para gente”.

Assim também parecem se sentir os crentes que se entregam aos braços da mãe: “Não sei, tem algo dentro de mim que me faz vir. É como se a mãe me chamasse para estar perto dela, mas um chamado que vem de dentro para fora, sinto uma vontade que não tem como controlar”; afirma o peregrino de Natividade. “Não é você que escolhe Yemanjá, é Yemanjá que te escolhe, é assim com os orixás, e você não tem como questionar, se tentar vai se dar mal. Uma vez a mãe das águas me mandou fazer uma coisa, uma coisa que eu não queria fazer, aí fui teimar, achei que se não fizesse, mas não falasse nada dava para ficar como estava. Mas os olhos da mãe não sossegam e enquanto eu não obedeci não deu para acertar as coisas”.

A palavra transcendente não é usual entre o povo, mas a percepção de que a realidade se expande para uma dimensão mais ampla que a material, que há “saída de nosso corpo físico” e a divisão, a separação que marca a diversidade característica do mundo material e da condição humana em particular são superadas nestes momentos é uma percepção comum: “Aqui não sou eu ou você, não somos mais preto, branco, rico, pobre, aqui somos apenas filhos da Mãe, que acolhe a todos do mesmo jeito, como se fosse um só filho”. “Quando a gente sente a força é que percebe a bobagem que é nossa vida, que tem coisa muito maior, e a bebida abre nossa mente para tudo isso. Você trabalha com a coisa do feminino né? Pois é, a bebida é feminino não é?” “Olha, a gente tem que saber que tá ligado, estamos ligados aos ancestrais, estamos ligados no mundo,

³³⁰ BETO, F. e BOFF, L. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 19.

estamos ligados aos orixás, então não adianta querer andar desgarrado, achar que é sozinho e que pode tudo”. Outra forma de observamos isto são os termos como arrebatamento e conduzir, que aparecem nas descrições sobre o sagrado feminino.

Lucchesi, com toda sua maestria poética, diz:

Todos os seres – anjos, homens, pedras – ocupam um lugar no Cosmos, de acordo com as semelhanças e a participação que cada um guardou da própria Origem, e para qual sonha regressar ao seio infinito do primeiro Hierarca³³¹.

A mesma intuição sobre este regresso ao seio infinito teve Freud ao trabalhar com a ideia do gozo³³². E é a possibilidade de vivenciar esta sensação de plenitude que dá ao ser humano a esperança, sentimento que motiva seguir vivendo e superando os limites do mundo finito, material. No meio dos religiosos, das pessoas que conhecemos ao longo destes seis anos de pesquisa – que abarca o período do doutorado e do mestrado - e que procuramos conversar, as palavras que mais aparecem para nomear esta experiência são: sossego, serenidade, paz, vazio, força. Para nós, acadêmicos de uma ciência que procura estudar o religioso, acostumamos chamá-la de transcendência ou, para os mais ousados, mística.

Não nos cabe aqui levantar a discussão se é esta uma experiência ilusória, provocada pelo cérebro ou se é algo conduzido por outra ordem existencial que está para além do próprio ser humano. Para nós basta reconhecer a legitimidade da mesma como experiência vivida efetivamente pelos seres humanos e a sua importância fundamental para a organização deste, tanto psíquica como socialmente falando. Seguimos nisto a mesma postura de James ao afirmar que não se pode negar a “realidade dos estados em apreço, e da importância soberana da sua função”³³³. E podemos mesmo pegar emprestado as condições colocadas pelo autor para identificar a experiência mística³³⁴, ou religiosa, ou de transcendência, que, a nosso ver, apontam para uma mesma direção de compreensão.

Inefabilidade: “Quem a experimenta – transcendência – diz incontinenti que ela desafia a expressão, que não se pode fazer com palavras nenhum relato adequado do seu

³³¹ LUCCHESI, M. In. DIONÍSIO, Aeropagita. Teologia Mística. Rio de Janeiro: Fissus, 2005. p. 7-8.

³³² Para nossa tese é particularmente favorável a posição de Tesone, valorizando o gozo feminino. TESONE, Juan E. O divino gozo: o narcisismo feminino e os místicos. In. Rev. bras. psicanál v.42 n.4 São Paulo dez. 2008. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0486-641X2008000400016&script=sci_arttext. Acessado em 20/07/2012.

³³³ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 237.

³³⁴ Conferir as Conferências VI e VII – Misticismo – In. ³³⁴ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa.

conteúdo”³³⁵. “Podemos conversar sobre a rainha e sobre a força que a bebida desperta, mas só você tendo a experiência para saber como é mesmo, não tem como falar da força, tem que sentir”. “Como é que você sabe se a coisa é verdadeira? Tem que sentir, o santo é quem te fala e te fala no espírito, não é na razão, não é com palavras”.

James nos apresenta também como faceta desta experiência religiosa: “Qualidade noética – conquanto muito semelhantes a estados de sentimentos, os estados místicos parecem ser também, para os que os experimentam, estados de conhecimento”³³⁶. “Quem sabe o segredo, tem o conhecimento, tem que ser respeitado, por que não é para qualquer um que são feitas as revelações. Tem gente que faz o santo e acha que já sabe tudo, não é assim”. “Sabedoria é trazer o conhecimento que a bebida te dá para a sua vida, por que na hora da miração, quando a força bate, aí a gente vê a verdade, mas parece que ela não vem com a gente quando voltamos para o mundo”. “A mãe de Deus sabe tudo, não vê as mensagens, ela sabe e revela o que deve, o que pode, por que o homem não tá pronto para ouvir toda a verdade”.

“Transitoriedade – os estados místicos não podem ser sustentados por muito tempo”³³⁷. “Yemanjá vem, dá o seu recado e vai embora, já pensou se ficasse a noite toda ou um dia inteiro? Não ia ter cavalo que aguentava (risos), o negócio é bravo, tem um cansaço”. Eram rápidas também as aparições de Maria a Fausto; “Olhei o relógio e verifiquei que eram quatro horas e trinta e cinco minutos da tarde, tendo o fato ocorrido, portanto, uns três ou quatro minutos antes”³³⁸. É também uma sensação observada pelos praticantes do Daime: “Eu gosto mesmo é do bailado e da sensação, a noite passa rápido, eu nem percebo. Os hinários ajudam e a voz feminina é que conduz o canto, sem elas não teria rito, os homens são indisciplinados, elas não, elas mantêm o canto, o ritmo que induz o bailado”.

Passividade – se bem que a aproximação e estados místicos seja facilitada por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certos gestos corporais, ou outras maneiras prescritas pelos manuais de misticismo, todavia, depois que a espécie característica de consciência se impõe, o místico tem a impressão de que a sua própria vontade está adormecida e, às vezes, de que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior³³⁹.

³³⁵ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 237.

³³⁶ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 238.

³³⁷ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 238.

³³⁸ FARIA, R. Eu vi a Mãe de Cristo. Juiz de Fora: Editar, 2005. p. 12.

³³⁹ JAMES, W. As variedades da experiência religiosa. p. 238.

Por isso, assim gritava a voz do líder da comunidade “Quem não se entrega não consegue acompanhar, aí não vai alcançar a força, quem tem medo de se entregar e fica só fazendo tipo, cantando falso, não devia estar aqui, é preciso que se entreguem para que a força possa se manifestar”. Também esta percepção tem os cavalos do terreiro de candomblé: “Não é nós que escolhemos a hora, o orixá chega e toma corpo, pronto, ela manda”. Uma consciência da necessidade da submissão ao sagrado está presente não apenas na narrativa, mas no comportamento das pessoas, que se dedicam a uma vida pautada nos princípios que emanam deste sagrado.

Lógico que precisamos demarcar as condições culturais que envolvem esta relação com sagrado feminino, pois, se esta é uma experiência de transcendência, que toca em nossa essência espiritual, ela é também uma experiência que se dá num tempo e num espaço que vão desenhar a forma com que os arquétipos universais se apresentam. Esta íntima relação entre o transcendente e o imanente não pode ser perdida de vista, pois é a partir dos signos da cultura que vamos ter acesso a esta dimensão outra e é esta expressão cultural que vai delimitar a particularidade que distingue os povos; se falamos de brasilidade falamos a partir da matriz cultural que pode identificar este povo. Procuremos então identificar o que temos de próprio na cultura brasileira que distingue a forma como percebemos o sagrado feminino.

3.1.2. Os aspectos culturais

Toda experiência religiosa vivida pelo ser humano se dá dentro de um universo cultural. Vai estar, portanto, colorida pela diversidade simbólica deste universo. A própria percepção de um feminino e de um masculino se constrói a partir de referências sistematizadas pela cultura. Cassirer nos mostra que a linguagem é um conjunto de símbolos das coisas³⁴⁰ e é nesse contexto de linguagem e símbolos que a cultura se apresenta e apresenta a nós as coisas com as quais teremos que nos relacionar. Quando a religião, ou a experiência religiosa, mística, espiritual, é coisificada pela cultura temos os ritos, os mitos, os ícones, os símbolos. O mesmo Cassirer afirma que o ser humano não vive num universo meramente físico, pois está imerso num universo simbólico que

³⁴⁰ CASSIRER, E. *Filosofia delle forme simboliche*. Vol. III *Fenomenologia della conoscenza*. Firenze: editrice, 1966. p. 65-103.

envolve, inclusive, o mundo físico³⁴¹. E completa dizendo: “A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo”³⁴².

Quando falamos de aspectos culturais da experiência com o sagrado feminino, estamos falando de uma possibilidade de conexão entre as dimensões existenciais do ser humano e, como procuramos colocar em nosso trabalho, uma possibilidade de resgatar raízes profundas que dão sentido à nossa existência; quando o participante do candomblé nos afirmou ter ali uma chance de “buscar as minhas raízes”, é disto que ele fala. Assim como a daimista que afirma: “Aqui me sinto ligada à floresta, pertencente à terra, onde a gente pode criar as raízes que deixa a gente em pé”. Bolsanello apresenta da seguinte maneira esta correlação:

O declínio do saber em alguns grupos indígenas amazônicos é resgatado pelas novas formas dos diversos núcleos espiritualistas onde a Ayahuasca é usada, dentre eles, o Santo Daime. Há confluências básicas entre os povos primitivos que consomem a Ayahuasca e os daimistas. Ambos os grupos usam-na com o propósito socialmente definido de ampliação sensorial, hipermnésia (estado de semi consciência onde a memória é extremamente aguçada e precisa); exercício para o desenvolvimento da intuição e telepatia, previsão do futuro, aproximação do divino e cura de doenças³⁴³.

O Babalorixá tem o mesmo entendimento: “Nossa religião não é só moda não, acontece que o negro tinha que manter raiz, não perder o contato com sua terra e os orixás nos trazem notícias dos ancestrais, da nossa raiz”. Vemos esta reverberação também no depoimento da devota de Maria; “É que Maria traz a família, onde a gente aprende a respeitar, a amar. A família é tudo não é? Os valores é nela que a gente aprende. E Maria significa tudo isto, respeito, amor, entrega. As pessoas falam que a tradição está morrendo, é por que quem diz isto não tem Maria no coração”.

Pensar esta relação entre experiência religiosa e cultura é, ainda, pensar suas implicações coletivas, como esta experiência contribui na consciência social e no compromisso que temos com o outro e com o mundo. O babalorixá sabe disso, é por isso que diz: “Nosso compromisso neste mundo é ajudar as pessoas que precisam, é para isso que nos foi dado o dom de receber”. Também o peregrino de Natividade tem

³⁴¹ CASSIRER, E. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 48.

³⁴² CASSIRER, E. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 48.

³⁴³ BOLSANELLO, Debora p. Busca do graal brasileiro: a doutrina do Santo Daime. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 31-32.

esta consciência: “Maria nos fala para termos o coração aberto e saber perdoar, temos que star de bem com as pessoas e passar para elas as mensagens de esperança e amor da mãe de deus”. Frei Beto fala de uma exigência mística que aponta para a “fidelidade ao povo, a mudança da sociedade, a construção de um projeto novo e próprio desafio de serem homens e mulheres novos”³⁴⁴. Vemos este vigor no vidente de Natividade, que dedicou sua vida após as aparições para divulgar as mensagens e receber as pessoas que vinham ao sítio. É também com esta entrega incondicional que os membros do Céu das Estrelas cuidam de seu espaço coletivo, são experiências de entrega que não podem ser desconsideradas.

Esta visão também a tem a mulher daimista: “Você precisa abrir o coração, saber que não está aqui só por você, que é conduzido, que a Rainha te guia, a força te abre caminhos para que você viva melhor com os outros. A experiência é interior, mas o resultado é exterior”. O cuidado para que a experiência vivida não morra na própria vivência foi ao seu auge com Fausto de Farias, o vidente de Natividade que foi até Éfeso, na Turquia, para pegar os dados e reproduzir a casa onde Maria teria vivido seus últimos dias. A materialização de ícones que sustentem a hierofania é fundamental para que a fé ganhe vida e possa, então transformar a realidade das pessoas que a ela se entregam.

Uma reflexão interessante é feita por Theije e Jacobs³⁴⁵, associando as concepções de feminino e masculino à perspectiva do público e do privado, mas o parâmetro utilizado pelos autores parece um tanto engessado nos papéis sociais delegados ao homem e à mulher na sociedade tradicional; ao colocar o feminino como representação de uma manifestação privada do religioso, entendo o privado como algo que não aparece ou que tem menos relevância hierárquica, não fazemos jus ao destaque que o sagrado feminino tem na religiosidade popular. As festas de Yemanjá, as procissões ao santuário mariano de Natividade são exemplos emblemáticos desta dimensão pública deste feminino.

Fica evidente que a força do feminino como representação de um sagrado para o/a brasileiro/a emerge com diversas faces em nossa cultura e pode ser observada na música, nas artes cênicas, na literatura. Alguns relatos colhidos durante a festa de Yemanjá em Salvador-BA são propícios para dar visibilidade à nossa observação: “Não

³⁴⁴ BETO, F. e BOFF, L. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 105.

³⁴⁵ THEIJE, Marjo de e JACOBS, Els. *Gênero e aparições marianas no Brasil contemporâneo*. In. STEIL, C. A. et. All (orgs.) *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003.

sigo a religião, sou católico, mas não dá para não se emocionar com a beleza da festa, Yemanjá é mãe, assim como Maria, nunca é demais homenagear as mães, são elas o início de tudo”. “Não sei o que é; um chamado, um pedido, uma necessidade minha, mas estou ligado a minha mãe, então temos que vir agradecer-la pela vida que temos e que ela protege. Todos os orixás protegem a vida, mas é Yemanjá a responsável”.

Por isto, ao procurar identificar traços da cultura na experiência religiosa, não estamos apenas demarcando diferenças antropológicas, sociológicas ou de ordem simbólica; mas sim desvelando como as experiências subjetivas se apresentam publicamente, promovendo um laço de união entre as pessoas e demarcando parâmetros de identificação coletiva que nos coloca numa pertença para além de nós mesmo. Sorj vai definir esta experiência religiosa do brasileiro como uma experiência pragmática, que permite a circulação entre tradições e viabiliza o sincretismo, uma religiosidade que se coloca como fonte de esperança e desligada da cultura política³⁴⁶, podemos concordar com a primeira parte de suas observações, a facilidade de circular entre diferentes tradições foi fragrante em nossas andanças, também um forte interesse pragmático foi notado, a sala dos milagres de Natividade e a grande procura de ajuda no terreiro são bons exemplos disto. Mas com relação ao desligamento da cultura política não foi bem isto que percebemos. A Ialorixá, por exemplo, revelou que são muitos os políticos que procuram se aconselhar no terreiro e ela reconhece a importância deste trânsito entre o poder dos seres humanos e os poderes sagrados. Os daimistas também demonstram muito apego à causa ecológica e não se eximem de militar no movimento ambientalista.

Mas, o que nos interessa mais especificamente é a experiência religiosa em si e como ela é compreendida e representada pelas pessoas, identificar o lugar e a função do sagrado feminino nesta religiosidade brasileira e entender como o brasileiro percebe este sagrado feminino em sua vida e constrói nos seus hábitos e costumes sua imagem e sua relação com este, compreender como ele o sente afetivamente e como este sentimento interfere na própria autoimagem que temos de nós enquanto indivíduos e enquanto grupo social. Vamos então entrar nesta relação e revirar sua intimidade.

³⁴⁶ SORJ, Bernardo. A nova sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 31.

3.2. Um mergulho na experiência religiosa brasileira

Ao propormos este mergulho, ou seja, conhecer a experiência religiosa brasileira no seu íntimo, procurando enxergar o que existe em suas profundezas, estamos nos atirando numa ação de resgate dos sentidos de nossos valores e crenças que vão formar a realidade de nossas vidas. Neste aspecto, compreender a experiência religiosa de um povo, é compreender como este povo se percebe e como este povo se projeta no mundo em que vive. Berkenbrock nos demonstra como a Teologia da Libertação fez esta reflexão, reformulando a visão de como se deve vivenciar o cristianismo num contexto cultural, fazendo o mesmo mergulho que propomos agora, ela desvelou uma realidade que questionava a atitude de fé cristã tradicional. “Hoje se pode dizer, pois, que existiram duas grandes descobertas na e para a reflexão da teologia da libertação; a descoberta do pobre e a descoberta do outro”³⁴⁷.

O que podemos perceber é que este movimento não é um privilégio de uma teologia, que é produto de uma racionalização da revelação, mas emerge na religiosidade popular, sendo ela o fio condutor de uma comunhão que não se detém em suas tradições de origem, mas se refazem incorporando o diferente e o novo. Esta atitude de convivência entre o diverso se mostra uma das maravilhas que emerge desta profundidade do universo que chamamos de brasileiro, isto é o que chamamos sincretismo, que aparece com poesia no hinário de Mestre Irineu:

Deus salve oh! Lua Branca.
Da luz tão prateada
Tu sois minha protetora
De Deus Tu sois estimada...
Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Oh! Virgem da Conceição³⁴⁸

Ribeiro, afirma que “a religião foi sempre um dos grandes instrumentos que dava e continua dando sentido à vida dos homens”³⁴⁹ e é exatamente esta a sensação que temos ao ouvir os relatos dos crentes: “Não tenho vergonha não, o pessoal fica falando que sou macumbeiro, que mexo com coisa do demônio, mas sei que é tudo ignorância, não sabem o que é o Candomblé, como a gente se encontra aqui”. “Estar no daime me

³⁴⁷ BERKENBROCK, V. J. A experiência dos orixás. p. 22.

³⁴⁸ SENRA, Mestre Raimundo Irineu. Lua Branca. In. <http://www.daime.org/site/pages/mestre/mes24set-PT.htm>. Acessado em 14/05/2012.

³⁴⁹ RIBEIRO, Jorge P. Religião e Psicologia. In. HOLANDA, Adriano. Psicologia, religiosidade e fenomenologia. Campinas: Alinea, 2004. p. 11.

dá paz, as ladainhas, as mirações, os bailados, tudo é bonito e dá tranquilidade e alegria, você acha que uma coisa assim pode ser do mal?” “Aqui no santuário meu coração se abriu, entendi que a vida tem um sentido e que devemos estar prontos para ajudar nosso irmão”.

A experiência religiosa será sempre a experiência vivida por alguém, ou seja, um fenômeno que estará marcado em sua constituição pela subjetividade de quem o vivencia. A experiência é vivida por alguém, por um sujeito que tem uma maneira específica de interpretar e divulgar isto que foi por ele vivido, mas esta maneira específica não é construído unicamente do indivíduo, pois este dá forma à sua personalidade no ambiente em que cresce e se identifica enquanto sujeito, este legado hereditário não pode ser negado e não o é, como podemos ver nos relatos: “Minha família sempre foi devota de Maria, lembro de meu avô, espero que meu filho siga nosso exemplo”. “Nossos ancestrais vieram para cá, mas não esquecemos de onde eles saíram nem como eles saíram, trouxeram nossa cultura com eles e nós precisamos manter isso vivo”.

Portanto, estas pessoas não aparecem neste mundo fenomenológico, onde vivem suas experiências, com uma subjetividade pré-definida, esta vai se constituindo numa relação de troca entre o que está dentro e o que está fora do indivíduo. Esta dimensão existencial – subjetividade – se, por um lado, define a singularidade do indivíduo, por outro o coloca como um ser de cultura, um ser-em e um ser-com, como o define Heidegger³⁵⁰. Um ser que se identifica num contexto histórico, político, econômico, geográfico, enfim, um ser coletivo. É nesta dialética entre o singular e o plural que a subjetividade se instaura e vai se construindo. É assim também que vai ser formando a identidade religiosa daqueles que vivem a experiência com o sagrado feminino.

Neste momento queremos tratar exatamente de como este processo dialético se mostra na definição de uma “brasilidade”, dando forma à manifestação de uma identidade nacional, onde o indivíduo se reconhece a partir de sua subjetividade e de uma intersubjetividade. A experiência religiosa é vista aqui como o cenário onde esta manifestação fenomenológica de identificação acontece, ultrapassando as tradições institucionalizadas ou as reservas morais. É emblemática neste sentido a fala da praticante do Candomblé: “Falamos que mexemos com coisa ruim, do mal, mas o mal está no coração do homem, o orixá está aí, a pessoa vem atrás e pede a ele para fazer o mal,

³⁵⁰ Para uma leitura mais especificados conceitos HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco. 2008.

e o ruim é o orixá? Como é que pode? O orixá não é bom nem ruim, bom ou ruim é quem vem pedir o trabalho”.

Alguns destes aspectos vão ser encontrados no que Jung chamou de inconsciente coletivo, algo que remonta a condição ontológica do ser. Os arquétipos que povoam o inconsciente coletivo vão ganhar forma na cultura, mas estão lá antes disso, dando, inclusive, a possibilidade para que a diversidade cultural se reconheça em aspectos essenciais que dão sentido à experiência humana em toda sua complexidade. A correlação entre os deuses romanos e gregos é um bom exemplo deste diálogo possível a partir de um reconhecimento arquetípico. Também o é a experiência do sagrado feminino no Brasil, como podemos ver na fala do daimista: “Rainha da Floresta, Nossa Senhora, Yemanjá, são só nomes, a força é a mesma, a mesma energia que faz a gente se sentir protegido”.

A ideia de uma deusa mãe ou de uma entidade sagrada feminina acompanha a própria história da humanidade. Penna apresenta um excelente estudo da presença da madona negra em diversas culturas, inclusive europeias.³⁵¹ Podemos citar ainda os textos de Woolger³⁵², Downing³⁵³ e Faur³⁵⁴ como exemplos desta bibliografia que trabalha as representações sagradas femininas nas diversas culturas. Para nós, o mais importante é perceber como este elemento de gênero é representativo para o povo, que se identifica e se entrega visceralmente a esta imagem: “A Nossa Senhora não se deve fazer reservas, é por fé e entregar na mão dela que o problema vai ser resolvido”, fala o devoto de Natividade.

O sagrado feminino pode ganhar muitos nomes e muitas formas, mas existem elementos comuns na representação deste arquétipo, e é exatamente atrás destes que vamos, procurando identificar o que faz com que as pessoas reconheçam este sagrado feminino como tal, independente de sua cor, etnia, aparência física. Aquilo que faz com que este sagrado feminino seja necessário e imprescindível para a experiência religiosa das pessoas. E, nesta busca, vamos promovendo o que Husserl chamou de redução eidética, chegando mais próximo daquilo que é essencial para aquele grupo e para as pessoas que nele se desenvolvem e se formam.

³⁵¹ PENNA, L. Aparecida do Brasil; a madona negra da abundância.

³⁵² WOOLGER, Jennifer B. e WOOLGER, Roger J. A deusa interior: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas. São Paulo: Cultrix, 2007.

³⁵³ DOWNING, Christine (org.). Espelho do Self: as imagens arquetípicas que moldam a sua vida. São Paulo: Cultrix, 1998.

³⁵⁴ FAUR, Mirella. Mistérios nórdicos: deuses, runas, magia, rituais. São Paulo: Pensamento, 2007.

3.2.1. Buscando os elementos comuns na diversidade

A percepção do arquétipo como uma força psíquica de significação universal é fundamental quando procuramos encontrar elementos comuns na expressão da diversidade cultural, pois se não concebemos a existência de algo que atravessa as diferenças locais e históricas, dando um nexo holístico aos diversos fragmentos momentâneos da vida esta empreitada de buscar pontos de encontro para o diálogo seria em vão. Parece ser esta a visão do líder daimista: “Sei que o Daime não é para todo mundo, cada um tem seu caminho, o que queremos é que, se a pessoa vem aqui ela se sinta bem e livre para viver a força como for melhor para ela. Alguns vêm e descobrem que não é para eles, que o poder é muito grande e que não estão preparados para lidar com ele, nestes momento acho que a condução da mãe é fundamental, ela sabe o melhor caminho para seus filhos”.

Quando se trata da religião parece que a experiência religiosa imediata, ou a mística, é a expressão fenomenológica mais fértil para encontrarmos estes elos de ligação, pois, como afirmo num outro texto “Esta dialética de atirar-se no desconhecido resguardando-se no conhecido é a própria dinâmica da mística, que se atreve a um encontro com o Real e se propõe uma representação simbólica deste encontro, que remete o limitado corpo físico do ser humano a uma dimensão transcendente”³⁵⁵. Assim parece entender também o Babalorixá: “Mãe não tem nome, não tem rosto, não tem nacionalidade, mãe é mãe em todo lugar, ou não? Yemanjá é mãe, Maria é mãe, é uma coisa normal serem uma só; só quem tem a mente muito fechada não vê”.

Esta concepção de um sagrado maternal é o que mais ressalta na fala dos devotos das três mães que pesquisamos: “Se Deus é duro, tem Maria para contemporizar”, “A Rainha toma conta, está alerta e vem nos avisar quando as coisas não estão corretas, vem nos dá a direção”, “Yemanjá não abandona um filho, está sempre lá, para amparar e levantar quando a gente cai”. Esta referência aparece também com destaque no questionário léxico, onde a palavra mãe foi praticamente unanimidade.

A busca por elementos comuns na diversidade não é uma atitude isolada deste pesquisador, na Conferência Mundial das Religiões, realizada em Kioto, Japão em

³⁵⁵ SILVA JR., Reinaldo da. Nos Passos de um buscador. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011. p. 108.

1970, já traz em sua declaração a importância de se buscar os elementos comuns das religiões³⁵⁶, isso que as fazem, independente da forma que tomam, uma mesma experiência, que cumpre uma mesma função para todas as pessoas. É esta condição singular que entendemos como essencial para o ser humano e é ao encontro dela que as pessoas vão quando se propõe uma peregrinação ao santuário de Natividade, ou se encontram na festa de Yemanjá.

Isto que vamos chamar de uma essência espiritual vai se mostrar presente não apenas na subjetividade das pessoas, mas também em suas estruturas coletivas e suas manifestações culturais, pois estas dimensões existem em rede, numa trama indissociável, como nos mostra Alvarez³⁵⁷ e como podemos ouvir na fala de uma liderança do santo daime: “As coisas estão ligadas, temos que encontrar a ligação, saber como as coisas são conduzidas, só assim encontramos nosso caminho e ficamos em paz”.

Esta percepção holística da realidade faz com que os fatos da vida ganhem um sentido maior. Esta percepção parece dar aos descendentes dos escravos que vieram do continente africano um alento e uma missão; “Estamos aqui para mostrar o poder dos orixás, para trazer nossa cultura, plantar nossa raiz, não foi à toa que viemos para esta terra, Olorum tinha um propósito”. Mas pode também servir para acomodar, apaziguar a raiva e a revolta que poderiam mobilizar reações contra um sistema de opressão, como afirma a Yalorixá: “Quando deixamos tudo nas mãos dos santos, ficamos omissos, não fazemos a nossa parte, isto não pode”.

Esta percepção, que tem um aspecto de totalidade e de perenidade, por ser uma presença que se mantém na história, dando uma identidade ao grupo que atravessa o momento, resguardando ao mesmo um mecanismo de continuidade que se estende para além dos indivíduos, é isso que talvez pudéssemos chamar de essência de um povo, algo que lhes garante a identidade coletiva e que se mantém entre as gerações, permitindo que reconheça na outra uma continuidade de si. Isto é bem presente nas comunidades religiosas do Candomblé, o sentimento de pertença a uma tradição ancestral.

Como já foi esclarecido anteriormente, quando utilizo a palavra essência não me apego tanto ao conceito, mas sim à ideia, e é a partir desta ideia que desenhamos que

³⁵⁶ GUIMARÃES, Marcelo Resende. Um novo mundo é possível: dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 53.

³⁵⁷ ALVAREZ, Mani. Psicologia transpessoal: a nova aliança entre espiritualidade e ciência. São Paulo: All print, 2006. p. 29-34.

vamos agora procurar pensar que seria a essência de uma cultura, mais especificamente, qual seria as características essenciais para identificarmos alguém como brasileiro. Focamos nosso olhar na experiência religiosa deste povo a partir de uma amostragem de três tradições religiosas bem representativas da diversidade que compõe nosso povo. Procuramos, a partir do que nos foi mostrado como sendo a representação da experiência com o sagrado feminino, encontrar os elos destas experiências pessoais para captar, ou, para utilizar uma expressão husserliana, intuir aquilo que é essencial nesta experiência.

3.2.2. É possível pensar a essência de uma cultura?

Fazer este tipo de aproximação teórica – entre os conceitos de essência e cultura – pode parecer falta de bom senso, visto que em sua constituição os dois termos partem de premissas opostas; o primeiro é perenialista e o segundo contextualista³⁵⁸. Mas, na altura de nosso trabalho e depois de apresentarmos nossa visão de como procuramos utilizar o termo, não devemos temer este exercício. A palavra aqui pode até perder muito de seu sentido original, dado na filosofia, mas guarda um aspecto que nos faz apropriar dela sem receios; a ideia de algo que se preserva diante de toda diversidade e contingência histórica ou geográfica. Quando falamos de uma essência cultural, ou procuramos uma essência cultural, o que estamos fazendo é escavando os elementos simbólicos que dão forma a esta cultura para encontrar aquilo que faz com que duas pessoas se reconheçam como pertencentes a um mesmo universo de significação.

Este reconhecimento nos acompanhou durante nosso percurso nos diversos ambientes que frequentamos, as reuniões do daime eram frequentadas por pessoas que tinham uma participação na umbanda, que se diziam católicas ou espíritas. Na festa de Yemanjá a mesma coisa, pessoas de diversos credos se reuniam numa comunhão de fé. O mesmo observei nos festejos do candomblé do ES na virada do ano. No santuário mariano não foi diferente, tendo me encontrado com pessoas de outras confissões cristãs não católicas e mesmo de outras tradições, como um grupo de pessoas que se diziam budistas.

³⁵⁸ No texto de Silvia Schwartz temos uma boa explanação de como estes dois modelos epistemológicos se apresentam na discussão do estudo da religião. SCHWARTZ, S. O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística. In. TEIXEIRA, F. (org.) No limiar do mistério. São Paulo: Paulinas, 2004.

Os pontos comuns, os elos de ligação. Assim falou o representante de uma comunidade negra: “Quando nossos ancestrais vieram para cá tinha um motivo, eles não sabiam, mas tinha um motivo. Aí a mãe de nossa terra apareceu e mostrou a razão do cativo, eles eram os que iam trazer os santos, os orixás, eles eram os condutores da tradição, por isso temos uma ligação com essa terra, já somos daqui desde sempre porque nossa mãe nos pôs aqui”. A devota de Maria também demonstra sua ligação com a terra: “Ter devoção por Maria é ter cuidado com a natureza, com as coisas da vida, preservar nossas raízes. Temos uma tradição e é ela que nos une, Maria prega a união”.

Estes relatos, vão nos dando conta da busca de uma identidade comum, que seja regido por valores comuns a todos, valores estes que vão guiar nosso comportamento no mundo. Este é o sentido maior da unidade buscada, a necessidade de dividirmos o mesmo espaço nos faz um só neste lugar e precisamos funcionar num mesmo tom. A proposta destas pessoas é que este tom seja ditado pelo sagrado feminino, que tem como princípios básicos, segundo relatam, a compaixão, o amor, respeito e a convivência pacífica e cooperativa. Se estes princípios são seguidos pelos próprios devotos? Nem sempre, mas a consciência desta falha é presente e atormenta estes crentes: “Tem vez que a gente não consegue seguir na linha, acaba saindo do que tem que ser, por isso precisamos ficar muito atentos, porque temos esta mania de sair da linha”.

Do Valle nos apresenta a espiritualidade como algo que emerge de uma pressão ontológica sendo, assim, essencial ao ser humano³⁵⁹, quando procuramos compreender a essência de uma cultura, ou os elementos perenes que dão consistência à identidade cultural de um povo, estruturando seu Ethos; a expressão desta espiritualidade deve ser uma referência e, mesmo num universo de diversidade simbólica encontramos elos que dão um sentido de unidade à multiplicidade de manifestações. Percebemos o mesmo olhar perdido no vazio e emanando paz e serenidade no daimista, no candomblecista ou no devoto de Maria, a mesma convicção na força do sagrado feminino.

O princípio da entrega, esta atitude voluntária de submissão a um sentimento de devoção, amor, a experiência do arrebatamento, são características fenomenológicas desta essência espiritual do devoto do sagrado feminino, estas manifestações são comuns e podem ser vistas em alguns termos utilizados pelos fieis para dizer de sua relação com este sagrado, protetora, intercessora. Também nas expressões e atitudes dos

³⁵⁹ VALLE, Elizabeth Ranier M. do. Psico-oncologia pediátrica: fé e esperança como recursos existenciais. In. Angerami-Camon, Valdemar A. (org.). Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-existencial. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p.27-40.

devotos reconhecemos traços comuns de êxtase e tranquilidade em alguns momentos e espanto e sofrimento em outros.

Os relatos místicos trazem muito desta percepção de uma realidade sagrada, textos como os de João da Cruz³⁶⁰, Tereza de Jesus³⁶¹, Meister Eckhart³⁶², Angelus Silesius³⁶³, Rûmi³⁶⁴, parecem ressoar as experiências vividas pelas pessoas nos terreiros, nas seções de santo daime e nas peregrinações à Natividade. É este tipo de experiência, que não tem tempo e nem cultura, que nos revela algo que é permanente no ser humano. Mas isto vai ser visto também nos grupo sociais, numa conformação específica, podendo ser traduzido como uma essência cultural, como a colocamos.

Na sequência procuramos explorar exatamente estes aspectos mais específicos, que entendemos estarem ligados a um conjunto de significantes simbólicos que vão dar a identidade específica desta experiência universal. Quando pensamos na forma específica que a experiência religiosa com o sagrado feminino ganha no território brasileiro, estamos procurando definir aquilo que nos garante um lugar nesta complexa teia da diversidade.

3.3. As fontes de significação da religiosidade brasileira: uma leitura do simbólico na interpretação da experiência com o/a sagrado/a

Como nos afirma Van Der Leeuw, todo exterior repousa em um interior³⁶⁵, ou seja, na relação com o sagrado o elemento interior, subjetivo, é que nos faz dar forma a este totalmente outro, por isso, é um fator chave. Um interior subjetivo, no entanto, que não deve ser pensado como algo isolado de uma realidade externa, pois o mesmo é o espelho de uma cultura e de uma época. Este totalmente outro sagrado se molda internamente no sujeito que, por sua vez foi moldado pela cultura externa a ele e no qual ele foi concebido. No caso do brasileiro este universo cultural externo no qual ele é colocado tem uma peculiaridade: a diversidade de fontes e de símbolos. O santo daime é uma expressão bem típica deste mosaico, assim como o candomblé.

³⁶⁰ SCIADINI, Patrício Frei (org.). Obras completas de São João da Cruz. Petrópolis: Vozes, 2000.

³⁶¹ JESUS, Teresa de. Castelo interior ou moradas. São Paulo: Paulus, 2006

³⁶² ECKHART, Meister. O livro da divina consolação e outros textos selecionados. Petrópolis: Vozes, 1994.

³⁶³ LEPAGNEUR, Hubert e SILVA, Dora F. da. Angelus Silesius: a meditação do nada. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.

³⁶⁴ RÛMI, Jalaluddin. Masnavi. São Paulo: Edições Dervishi, 1992

³⁶⁵ VAN DER LEEUW, G. La religion dans son essence et ses manifestations. Paris: Payot, 1948. p. 450.

Podemos dizer que temos aí uma relação dialética, onde o sagrado invade o sujeito, que o interpreta a partir de seus referenciais internos, que por sua vez foram forjados num espaço e num tempo, e o devolve para o mundo na forma de símbolos e atitudes de significação do mesmo. Este jogo dialético é que vai garantir a estrutura social, como nos mostra Campbell:

Toda a vida é estrutura. Na biosfera, quanto mais elaborada for a estrutura, mais elevada será a forma de vida. A estrutura por meio da qual as energias de uma estrela-do-mar são moduladas é consideravelmente mais complexa que a de uma ameba; e à medida que seguimos a linha evolutiva até, digamos, o chimpanzé, a complexidade aumenta. Assim também na esfera cultural humana: a noção crua de que a energia e a força podem ser representadas ou traduzidas abandonando e rompendo estruturas é refutada por tudo que conhecemos sobre a evolução e a história da vida³⁶⁶.

Este movimento fica bem exemplificado na fala de Fausto de Farias, o vidente de Natividade; a impressão de que era envolvido por uma sensação de frio (exterior) que era precedido pela aparição da figura feminina identificada por ele como Mirian³⁶⁷. Por ser o único a presenciar a figura e a ouvir sua mensagem (interior), a narrativa do conteúdo passava exclusivamente pela sua interpretação da experiência. Os termos como Cefas, Myrian, Efeso são palavras ouvidas por ele, assim como o tipo físico da santa.

Para nós, neste capítulo, o importante é compreender como os elementos simbólicos das diversas culturas que estão na nossa base de formação se articulam na apresentação do sagrado feminino na experiência religiosa das pessoas no Brasil, dando a este sagrado feminino um sentido específico para um povo. Como nos coloca Libânio:

No Brasil, esta matriz sincrética, desenraizada de Portugal, aumenta sua porosidade ao encontrar-se com duas outras identidades, também elas desenraizadas, indígena e africana. Processa rapidamente estas diferenças não igualmente, dependendo das regiões³⁶⁸.

Percebemos isto quando os terreiros de umbanda se abrem a entidades indígenas como os caboclos, ou quando o santo daime reconhece a Rainha da Floresta como Nossa Senhora da Conceição, a mistura de imagens e personagens enriquece o

³⁶⁶ CAMPBELL, Joseph. Para viver os mitos. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 43.

³⁶⁷ CAUCIG, C. A revelação de Nossa Senhora “Mãe de Deus” a um médico de Natividade. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1971.

³⁶⁸ LIBÂNIO, J. B. A religião no início do milênio. São Paulo: Loyola, 2002. p. 118.

imaginários das pessoas e dá a elas uma mobilidade que lhes garantem o trânsito entre a diversidade, como nos mostra os relatos: “Participo todo ano (da festa de Yemanjá), sou católico mas acho muito bonito e tem uma coisa boa, gosto de saber que é Maria”. “Nossos mundos se encontraram, aí não tem como não misturar, isso não é ruim, mostra que sabemos viver juntos”.

Muraro descreve com muita propriedade este processo ao relatar como que, historicamente, a humanidade passou de uma percepção matriarcal para um patriarcado na representação deste sagrado: “Nas primitivas mitologias, ao contrário, a Grande Mãe é permissiva, amorosa e não-coercitiva...Quando o homem começa a dominar a natureza, ele começa a se separar dessa mesma natureza em que até então vivia imerso”³⁶⁹.

Esta transição identificada pela autora, poderia nos dizer de uma dificuldade para a presença do sagrado feminino nos dias de hoje, mas para nossa surpresa o que observamos é a proliferação da devoção ao sagrado feminino, as aparições marianas que se avolumam e o reconhecimento de Yemanjá pela cultura popular, fazendo dela como que uma embaixadora das religiões de matriz africana fora do circuito são exemplos deste destaque do sagrado feminino.

Talvez a crítica mais pertinente a este movimento devocional seja a que se coloca perante o modelo de feminino que estas imagens propagam, quando compreendemos que o feminino tem sua expressão social na mulher e a personalidade servil e submissa que as representações do sagrado feminino assumem poderia indicar para uma conservação desta condição patriarcal da sociedade, que inibe a mulher e os atributos do feminino.

O que buscamos, portanto, é encontrar onde está a inspiração para a experiência religiosa com um sagrado feminino no Brasil contemporâneo, pois estamos partindo da premissa de que esta experiência é presente de maneira inquestionável na religiosidade do brasileiro, aparecendo de forma explícita ou implícita nas diversas formas de manifestação da cultura religiosa de nosso povo e tendo como signo maior a condição de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do país, mesmo sendo este uma república dita laica.

Nesta busca, não temos que escapar das raízes culturais que estão na base de formação de nossa nação. Ao procurar encontrar nas culturas europeia, africana e

³⁶⁹ MURARO, R. M. Breve introdução histórica. In. KRAMER, H. e SPRENGER, J. O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum (18ª ed.). Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 2005. p. 9.

ameríndia algumas representações e experiências que sirvam de inspiração para a religiosidade brasileira, nos arriscamos a uma identificação conduzida pelo interesse já pré-definido pelo sagrado feminino, o que faria olharmos para as experiências observadas e para as narrativas colhidas com este interesse de encontrar ali o que procuramos, mas não é este o caminho do garimpeiro ao procurar o ouro no meio das pedras e da lama? Somos aqui garimpeiros, que, por saber que neste terreno da religiosidade brasileira existe o ouro procurado, temos o trabalho artesanal de separá-lo do que não nos interessa.

Não entendo isto como um problema, se fizermos uma observação mais atenta notaremos que este é um dos fundamentos do método de investigação da ciência da natureza, o que chamamos de ciência dura: o recorte que focaliza o objeto por um parâmetro bem definido. No nosso caso, o recorte é o feminino, como uma dimensão legítima de expressão do sagrado, dimensão que foi relegada pelo discurso oficial na tradição cristã, mas que sempre se mostrou presente e forte na religiosidade popular e em outras tradições.

É preciso, ainda, assumir que explorar toda a riqueza de significados da relação entre as culturas européia, africana e ameríndias com o sagrado feminino seria uma tarefa impossível, pois cada seguimento deste demandaria uma tese própria. Por isso captamos alguns breves fragmentos de situações míticas, ritualísticas e experiências que podem nos dar uma amostra da relação de raiz que existe entre o ser humano e este sagrado feminino, buscamos algumas intuições que nos desvele esta condição ontológica do ser humano, evidenciando este sagrado feminino como essencial para a nossa espiritualidade.

Se há certa pobreza de evidências de nossa hipótese, perto da grande fertilidade que a mesma nos permite dentro do universo por nós proposto. Consolamos-nos exatamente em poder observar sem restrição que, de onde vieram nossos poucos exemplos muitos outros podem ser extraídos sem dificuldade, deixando claro que a riqueza destas culturas, nos dão uma gama infinita de possibilidades de leitura da presença marcante do feminino na experiência com o sagrado, seja como um elemento propositivo, seja como rejeitado. Esta riqueza nos deixará sempre na posição de devedores na exploração do potencial que temos em mãos, mas nos deixa o conforto de saber que estamos nadando num terreno muito fértil, de grandes desafios e, por isso, tão estimulantes.

Passamos, então, às pequenas peças fenomenológicas, históricas, antropológicas e psicológicas que pegamos de cada grupo cultural que compõe a base de nossa gente – por nós neste trabalho dividida em europeia, africana e ameríndia – para ilustrar uma característica da essência da religiosidade brasileira: a experiência com o sagrado feminino. Reforço a ressalva de que não estamos aqui fazendo um estudo propriamente destas culturas e sim trazendo algumas intuições de como as mesmas podem ter influenciado nossa forma de se relacionar com este sagrado feminino.

3.3.1. O elemento europeu

A força da cultura europeia após a chegada dos portugueses em 1500 é, sem dúvida, aparentemente avassaladora, dando o tom dos valores, dos hábitos, dos gostos. Esta é uma meia verdade, pois as outras culturas que se conjugaram à europeia (a indígena e a africana, principalmente) deixam também traços fortes em nosso Ethos, mas não podemos negligenciar o volume dos traços europeus em nosso povo.

Se pegarmos a descrição de Fausto Farias e o retrato falado da santa que ele via, veremos claramente as feições finas do europeu ariano, pele clara, nariz afilado, lábios delicados, corpo esguio, cabelos lisos³⁷⁰; e não as feições de uma mulher judia de classe baixa. Poderíamos dizer, então, que este seria um fato que desabona tais visões? Não entendemos assim, pois na verdade a figura de Maria, para os cristãos, ganha relevância no catolicismo e, no nosso caso, os portugueses são os principais responsáveis pela construção imaginária da estética cristã.

Esta predominância dos traços europeus na caracterização física da santa, no entanto, não deve ser confundida com uma valorização dada pelos europeus à mulher ou ao feminino. Na verdade, quando acompanhamos o relato de Muraro³⁷¹, observamos um dualismo na postura da cultura europeia no que diz respeito à mulher, onde às vezes ela é exaltada e assume o poder de condução social e em outros momentos é transformada na “tentadora do homem, aquela que perturba sua relação com a transcendência e também aquela que conflitua a relação entre dois homens”³⁷².

Penna nos lembra, no entanto, que “as devoções às deusas pagãs mantiveram-se quase completamente ocultas nos últimos dois milênios e meio, mas nunca

³⁷⁰ CAUCIG, C. A revelação de Nossa Senhora... p. 27-35

³⁷¹ MURARO, R. M. Breve relato histórico.

³⁷² MURARO, R. M. Breve relato histórico. p. 12.

desapareceram”³⁷³. Situação esta retratada na obra literária de Marion Zimmer Bradley, *As Brumas de Avalon*³⁷⁴ e que são reforçadas por personagens como Joana D’arc, Tereza de Ávila, Santa Clara, dentre outras. Este reconhecimento velado de um sagrado feminino ganha seu ápice na figura de Maria, as aparições marianas de Fátima e Medjugorje são exemplos deste movimento.

O que podemos perceber em nossos contatos foi a grande necessidade das denominações que sofrem com o estigma social e a exclusão – no nosso universo de pesquisa, o Santo Daime e o Candomblé – de se ancorarem na figura de Maria como uma forma de legitimação social de sua fé. Maria ganha uma importância a mais por se tornar o canal de contato entre este mundo europeu, hegemônico politicamente e economicamente, com o submundo africano e indígena, fazendo com que as pessoas tivessem nela um signo comum, possibilitando assim uma identidade comum. Observamos este arranjo nas falas: “A Rainha depois falou para o mestre que era Nossa Senhora, ela tem vários nomes, por que o nome não é o principal, o que importa é a força, o poder que toma a gente na presença dela, por que ela está sempre presente, mesmo que a gente não a veja como o mestre via, cada um a sente de uma forma não é?” “Yemanjá ou Nossa Senhora, estamos falando da Mãe que protege. É isso que a gente invoca, a força de proteção da Mãe. Lá pros brancos ela se fez Maria, na terra dos nossos ancestrais ela é Yemanjá”.

A leitura junguiana feita por Neumann sobre o arquétipo do caminho ligada à condição do feminino pela peregrinação ao interior da caverna, tendo na via crucis uma forma “altamente desenvolvida deste simbolismo”³⁷⁵, é também importante para entendermos os fluxos de peregrinação tão comuns na religiosidade popular brasileira, o adepto do Daime praticamente me intimou: “ Se está querendo entender a Rainha tem que ir ao Céu de Mapiá, é lá que tá a Madrinha Rita, ela é a força da mulher, a Rainha em forma de gente, se é que me entende, representa as mulheres e guarda a função delas”. Temos também como exemplos destes movimentos populares as festas: a festa da aparição em Natividade leva mais de vinte mil pessoas ao santuário, a festa de Yemanjá em Salvador já faz parte do calendário turístico. A peregrinação ao Céu de

³⁷³ PENNA, L. A madona negra. p. 35.

³⁷⁴ BRADLEY, M. Z. *As brumas de Avalon*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

³⁷⁵ NEUMANN, E. A grande mãe. p. 23.

Mapiá para os daimistas toma um caráter de purificação, me fazendo lembrar a peregrinação à Meca dos muçulmanos, o cumprimento de um dever espiritual³⁷⁶.

Talvez o principal aspecto da cultura européia que identificamos, até mesmo pela sua forte presença em todas as esferas de nossa cultura, é a racionalização das experiências; a marca da razão ou do pensamento racional é, sem dúvida, uma incontestável herança do povo do Velho Mundo, desde os gregos no período clássico até os idealistas alemães e os positivistas franceses³⁷⁷. O Dr Fausto, vidente de Natividade, narra com grande dramaticidade sua luta pessoal para compreender as visões, sendo ele um médico a tendência de racionalizar o fenômeno a partir da referência clínica patológica foi automática.

Esta mesma razão foi fundamental para a consolidação da religião cristã, haja vista a contribuição dos filósofos cristãos, desde a Idade Média. Marcel Gauchet, filósofo francês contemporâneo, procura demonstrar como o cristianismo se impõe como uma “religião fora da religião”³⁷⁸, num outro caminho, alguns teólogos procuram utilizar a ideia do cristianismo como uma religião do acabamento³⁷⁹. Mas estas perspectivas teóricas sobre a religião não atingem a experiência das pessoas, que se dá numa outra ordem que não a oficial.

No entanto, esta condição de racionalização parece ser um fator indispensável para a aceitação da experiência religiosa, as pessoas que a vivem parecem precisar de

³⁷⁶ É importante dizer que esta ligação entre o processo de peregrinação e a experiência de transcendência ou a experiência com um sagrado é histórica na Europa, Foucault mostra como a mesma serviu em certo momento da Idade Média como argumento para um fenômeno conhecido como nau dos loucos. Partindo do princípio que loucura era alguma forma misteriosa de Deus para purificar o espírito, os loucos eram postos em navios que os levava para uma peregrinação errante em busca de sua paz espiritual. Conf. FOUCALT, M. A história da loucura. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 3-44.

³⁷⁷ Temos na expressão utilizada por Marques uma ótima alegoria para entender como o sagrado feminino permanece vivo no inconsciente coletivo: “Quando a ciência se desprende das filosofias religiosas (sécs. XVI e XVII) sentimos cosmos e estivéssemos nos emancipando das algemas que nos prendiam na ilusão. A grande Madre Ciência veio substituir aquele pai exteriorizado e cruel que quando não bania seus filhos do paraíso, ordenava que fossem cortados ao fio da espada” In. MARQUES, Leonardo A. História das religiões: e a dialética do sagrado. São Paulo: Madras, 2005. p. 16.

³⁷⁸ LOTT, Henrique M. e BARBOSA, Wilmar do V. O religioso após a religião: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. Revista Horizonte. Vol. 8, nº 19. Belo Horizonte: PUC-MG, 2010 In <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p71>. Acessado em 12/01/2014.

³⁷⁹ Teixeira nos apresenta esta perspectiva muito difundida nos tempos atuais: Em primeiro lugar, o que se convencionou chamar de teoria do acabamento (ou cumprimento), defendida por teólogos como Jean Daniélou, Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar, entre outros. Nesta posição, são reconhecidos os valores positivos das outras religiões, mas estas são destinadas a encontrar o seu “acabamento” ou “remate” no cristianismo. As outras tradições religiosas, tidas como naturais, são concebidas como “preparação evangélica” ou “marcos de espera” para a sua realização no cristianismo. Conf. TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo inclusivo de Jaques Dupuis. In. SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). Dialogando com Jacques Dupuis. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 153-177

dar a ela – experiência – um sentido pragmático e dividi-la. Compartilhá-la. Como podemos perceber na fala de Fausto de Faria:

Confesso que, a essa altura, duas ideias angustiantes se fixaram e mim. Ou estava eu no limiar de uma forma qualquer de loucura, ou, de fato, eu testemunhava fenômenos sobrenaturais. No primeiro caso, os meus receios esbarravam no meu normal e consciente equilíbrio mental...por outro lado, eu não aceitava dentro de um raciocínio primário, a possibilidade de ter eu visto um ser sobrenatural, muito menos de caráter divino, pois a minha religiosidade sempre fora assaltada por dúvidas e descrenças³⁸⁰

Esta racionalização da experiência e, principalmente, o descrédito com a figura do feminino é bem descrita como um processo histórico de desvalorização e recriminação do feminino, centrada numa perseguição à mulher, que ocorreu na Europa e teve seu ápice com a inquisição³⁸¹. Esta subjugação do feminino só não é completa em nossa cultura pelo sincretismo que aproximou o continente do velho mundo dos africanos e americanos, de onde percebemos uma valorização deste lugar do feminino, como veremos adiante.

A presença do catolicismo é marcante em todas as esferas, os hinários do Santo Daime são uma demonstração, assim como o calendário de festas, que absorve as festividades católicas, o mesmo se pode ver na festa de lavagem das escadarias da igreja do Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador, este diálogo vai atravessar todas as tradições religiosas que visitamos e apareceu com muita frequência nas falas. “Nossa senhora é a mãe, eu vejo nela uma mão assim como vejo em Yemanjá”. “Buscar a proteção de Nossa senhora, é para isso que tomo a bebida, ela me deixa mais perto de Nossa Senhora”.

É preciso registrar também o que acima chamamos de patriarcalização da sociedade, muito bem descrito no livro de Kramer e Spenger, ela é muito patente no daime, que apresenta uma “supremacia patriarcal na corte celestial”³⁸² e uma condução masculina nos cultos e nas comunidades, o que, de maneira alguma demonstra desrespeito para com a mulher e sim uma clara e bem posta hierarquia de papéis e funções.

³⁸⁰ CAUCIG, C. A revelação e Nossa Senhora... p. 29.

³⁸¹ KRAMER, H. e SPRENGER, J. O martelo das feiticeiras: *Malleus Maleficarum* (18ª ed.). Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 2005.

³⁸² BONFIM, Juarez D. O jardim de belas flores do mestre Raimundo Irineu Senra. In. http://www.mestreirineu.org/livro_juarez.pdf, acessado em 06/02/2010.

Uma situação digna de nota é a adesão de alguns estudiosos do tema e de pessoas com descendência ou origem europeia à tradição, como Roger Bastide e Pierre Verger, segundo nos relata Silva³⁸³, esta afinidade do europeu com a tradição africana seria um bom tema para uma futura pesquisa. Outra confluência interessante de se marcar para nosso trabalho é a analogia, em terreno popular, da figura de Yemanjá com a figura da sereia europeia, com a metade de baixo do corpo em forma de peixe, como relata Risério³⁸⁴, esta mesma representação permitiu também a divulgação da figura de Yara da mitologia indígena.

Às vezes, um traço cultural aparece em outro contexto, uma característica europeia numa tradição religiosa africana, por exemplo; isto já é fruto do hibridismo promovido pelo sincretismo. As estruturas institucionais e os processos ritualísticos são bons exemplos, em todas as tradições estudadas observa-se um rigor sistemático que define distribuição espacial, a vestimenta, o comportamento, impondo uma hierarquia muito bem consolidada, por isso jamais questionada, uma estrutura verticalizada, muito condizente com o modelo social e político europeu³⁸⁵.

3.3.2. O elemento africano

Gostaria de começar este tópico explicando a grafia que utilizo para Yemanjá, visto que encontramos várias formas de se escrever: Iemanja, Yemonja, Yemaya. Iwashita aponta as influências espanholas e portuguesas para as diferentes formas de grafia³⁸⁶, nesta linha deveríamos adotar a grafia Iemanjá, mais puxada para o português. Mas os adeptos da tradição preferem o termo escrito Yemanjá, entendendo que assim está mais próxima da língua original, como nos mostra Woodrow³⁸⁷. Por isso, no intuito de valorizar a opção dos adeptos, que são os que utilizam o termo em sua narrativa pessoal, resolvemos também trabalhar com a grafia mais íntima dos praticantes.

Quando pensamos na África, é preciso ressaltar a grande diversidade cultural do continente e este já deve ser tido como um complicador para se entender as origens culturais que herdamos da África na composição da nossa própria cultura e, no caso

³⁸³ SILVA, Wagner G. da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005. p. 104-105.

³⁸⁴ RISÉRIO, Antonio. A utopia brasileira e os movimentos negros. São Paulo: Ed. 34, 2007. p. 278

³⁸⁵ A entrevista com Boaventura de Sousa Santos trás uma boa leitura sobre este modelo social europeu. In. GOMIDE, Denise (org.). Governo e sociedade civil: Um debate sobre espaços públicos democráticos. São Paulo: Editora Petrópolis/ABONG, 2003. p.15-31.

³⁸⁶ IWASHITA, P. Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 37.

³⁸⁷ WOODROW, Wilson da Matta e S. Umbanda no Brasil. São Paulo: Ícone, 1995. p. 108.

específico deste estudo, na maneira como nosso povo organizou sua religiosidade, pois aqui chegaram pessoas de diversas regiões da África. Berkenbrock nos fala de quatro períodos: o primeiro – ciclo da Guiné, segunda metade do séc. XVI – os escravos eram oriundos da costa africana, onde hoje localiza-se a Nigéria, Togo, Gana, Benim, Libéria, Costa do Marfim, Ilhas do Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. O segundo – ciclo de Angola e Congo, séc. XVII – procedência de Camarões, Zaire, Gabão, República Central Africana. O terceiro – ciclo da Costa da Mina, início do séc. XVIII – Nigéria e Benim. O quarto e último ciclo repete o trajeto do golfo do Benim³⁸⁸. Temos ainda uma divisão por grupos culturais feita por Bastide, que seriam quatro: 1- sudaneses (Yoruba e dahomeanos), 2- islâmicos (Peuhls, Mandingas, Haussa), 3- Bantos de Angola e Congo, 4- Bantos de Moçambique³⁸⁹.

Esta mistura de povos, logicamente, produz uma nova relação dos próprios africanos com sua cultura de origem, mas alguns aspectos não se perdem neste novo olhar que se forma, ganhando até maiores relevâncias, como sendo uma essência que transcendia as diferenças regionais unindo todos os africanos que, ali, estavam numa mesma condição. É este o caso da experiência com o sagrado feminino, um exemplo disto é o mito nagô “que vem dar origem ao Candomblé. Neste mito africano é Nanã Buruque que dá à luz todos os orixás, sem auxílio de ninguém”³⁹⁰.

Podemos notar que o “povo de santo”, como é chamado os adeptos do candomblé, são muito zelosos em resguardar as tradições de seus ancestrais, esta é na verdade a base da religião, as tradições, como podemos ver nas falas: “A tradição é o mais importante, ficam querendo trazer umas novidades, os meninos novos, mas no candomblé não tem espaço para isso”. “Na umbanda eles misturam muito, o candomblé é mais puro, procura cultivar as tradições, a língua, as roupas”. Não é possível deixar escapar um certo preconceito entre os praticantes das duas tradições, também observado por Negrão³⁹¹

Esta valorização do feminino como elemento gestador, que dá a vida, ligada à fertilidade e, por isso, à Terra, não se perde, podemos vê-la claramente na fala dos adeptos: “No colo de minha mãe é que posso descansar, porque na presença dela

³⁸⁸ BERKENBROCK, V. J. A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1997.

³⁸⁹ BASTIDE, R. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Ed. USP, 1989. p. 67-68. BERKENBROCK cita ainda o estudo de Bergmann, que fala de três grupos, reunindo os dois últimos. Conf. BERGMANN, M. Nasce um povo. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 41.

³⁹⁰ MURARO, R. M. Breve introdução histórica. In O martelo das feiticeiras. p. 8.

³⁹¹ NEGRÃO, Lísias N. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: USP, 1996. p. 315.

ninguém se atreve. Ela é a mãe, não é? É ela quem manda”. “São muitas as entidades femininas, todas elas trazem a vida, dão ânimo e confortam na hora das necessidades, pode ser Yemanjá, Iansã, Nanã, Oxumaré, não importa, todas trazem a semente da vida”. Esta referência também aparece de maneira muito original no santuário de Natividade se fizermos uma leitura do significado simbólico da casa de Maria; segundo Grubits a casa tem o apelo simbólico do arquétipo feminino, representa ao mesmo tempo proteção e o lugar de onde saímos, nossa origem, nossa essência³⁹².

Bastide destaca as danças como símbolo de um erotismo ritualístico que dá ânimo aos escravos³⁹³; tal poder da dança era tão forte e evidente que foi motivo para que os brancos permitissem sua prática, pois garantia uma sobrevivência aos negros e maior disposição para o trabalho. Mas servia também para difundir esta relação com um sagrado vibrante e sedutor, com profunda relação com a terra e com a fecundidade, um sagrado feminino. Esta expressão corporal é vista com muito destaque tanto no daime, onde o transe místico é conduzido pelo bailado e pelos hinários. O bailado é tão presente para o daimista que em alguns casos se torna a principal referência para o praticante, como vemos na fala do simpatizante da doutrina da floresta: “venho para bailar, é o que me atrai, gosto do som e do movimento”. Nas religiões de origem africana, então nem precisa falar, como coloca Neres et. all. “No candomblé há uma força vital (axé) que é constantemente passada por meio da música, da dança e dos gestos. Por isso, sem música não existe cerimônia no candomblé”³⁹⁴.

Se no universo europeu a racionalidade dá o tom, procurando conduzir a experiência religiosa e doutriná-la, no mundo africano a entrega a uma experiência imediata, completamente intuitiva é que vai reger a relação com o/a sagrado/a: “Não pode controlar o orixá, tem que deixar ele baixar na hora que ele quiser, senão é pior”. “O orixá é que domina, mesmo que você não queira, não é escolha sua, é por isso que tem muita gente que sofre querendo contrariar o orixá”. Estas falas demonstram como os cultos de origem africana no Brasil preservam esta relação imediata com o sagrado, uma relação que não é conduzida pelo ser humano.

Esta percepção um tanto intuitiva da realidade também está presente no Daime: “Tem que deixar a bebida atuar, se quiser ficar controlando é pior”. “A gente sente a força, ela vai chegando e toma a gente, aí é só deixar ela te levar que as coisas vão

³⁹² GRUBITS, Sônia. A casa: cultura e sociedade na expressão do desenho infantil. Psicologia em estudo. Vol. 8, Maringá, 2003. In. <http://www.scielo.br/pdf/pe/v8nspe/v8nesa12.pdf> acessado em 24/12/2013.

³⁹³ BASTIDE, R. As Américas negras. São Paulo: DIFEL/Ed. USP, 1974. p. 159.

³⁹⁴ NERES, Julio Maria. et. All. Negro e negritude. São Paulo: Loyola, 1997. p. 43.

acontecendo como tem que ser”. Não esqueçamos que mestre Irineu era um mulato nordestino, portanto, descendente de africanos. Curiosa a percepção do menino azande, narrada por Evans-Prichard interpretando o mundo a partir da ótica da magia³⁹⁵. É esta percepção mágica da realidade que parece conduzir esta relação e proporcionar a experiência religiosa como a observamos.

Às vezes estas características são colocadas como provas de uma certa inferioridade cultural dos povos africanos, aqui, ao contrário, percebemos nesta uma qualidade imprescindível para a manifestação da espiritualidade, que é geralmente abafada pela racionalidade européia., talvez aí uma boa dica para entendermos a aproximação espontânea entre as culturas africanas e indígenas, bem acentuada no santo daime. Uma figura emblemática desta proximidade é Juramidam, que carrega vários traços da mitologia nagô, como descreve Araujo³⁹⁶.

A presença africana na cultura brasileira não precisa ser apontada, ela salta aos olhos e se manifesta em todos os espaços como arte, culinária, moda e, como não podia deixar de ser, na religião. Estas marcas não estão restritas a guetos culturais, mas se misturam e aparecem em todas as partes. O reconhecimento desta “negritude” na essência de nossa brasilidade é bem expressa na padroeira do país, Nossa Senhora de Aparecida, a madona negra. O que precisamos é entender e assumir a mestiçagem de nosso povo, sabendo reconhecer em nossos hábitos a origem de cada um, as traços do continente africano são fortes e precisos, inclusive na sua diversidade, pois é fundamental destacar que não recebemos uma influência monolítica afinal vieram para cá vários povos, com culturas distintas, assim como foi a realidade das nações indígenas, que veremos a seguir.

3.3.3. O elemento indoamericano

Talvez a característica mais marcante da realidade indoamericana, independente de qual etnia falamos³⁹⁷, seja o xamanismo³⁹⁸. Os pajés das tribos amazônicas têm este

³⁹⁵Evans-Pritchard, E. op. cit. ALVES, R. Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Loyola, 2000. p. 17-18.

³⁹⁶ ARAUJO, Jussara R. Comunicação exclusão: a leitura dos xamãs. São Paulo: Arte e ciência, 2002. p. 96.

³⁹⁷ Quando utilizamos o termo indoamericano corremos um risco, pois estamos tratando de uma gama muito grande de culturas, é o mesmo problema que nos deparamos ao falar de uma cultura afro-brasileira ou afro-americana. É preciso, portanto, esclarecer que a diversidade de expressões culturais e representações simbólicas advindas deste universo é praticamente infinita. O que captamos deste universo são apenas alguns escassos fragmentos de algumas regiões. Esta limitação, no entanto, não nos tira a

perfil e são fundamentais na caracterização religiosa dos povos da selva, como registra muito bem Yamã³⁹⁹ e os cultos induzidos por substâncias que os leva ao transe são comuns entre os povos da floresta: “Cresci sabendo do poder da bebida, aqui antes de procurar médico tomamos a bebida para ver se ela não resolve o problema, porque ela te vários poderes, cura muita coisa”.

Os ritos de iniciação são fundamentais dentro deste processo⁴⁰⁰ e foi nesta seara iniciática e ritualística que Mestre Irineu foi introduzido no mundo da ayahuasca e teve as mirações com a Rainha da Floresta, que lhe deu as primeiras coordenadas do que deveria ser a doutrina do Santo Daime. A figura, no primeiro instante, não era reconhecida diretamente com a santa católica Nossa Senhora da Conceição, como explica o líder da comunidade do Céu das Estrelas: “no princípio ela apareceu como a Rainha da Floresta, só mais tarde ela se identificou como Nossa Senhora, acho que é para dar maior entendimento ao Mestre, porque ele era católico e precisava entender que a Rainha se apresentava por diversas formas sem perder sua identidade de protetora da força da bebida”.

Este sincretismo observado no Santo Daime também pode ser visto nas religiões afro-brasileiras, com figuras do folclore indígena aparecendo no meio dos orixás, o que nos permite pensar na capacidade de adaptação entre as culturas que se encontraram nestas terras, a analogia simbólica entre os povos pode ser ouvida com muito vigor nas falas dos religiosos: “O remédio é enviado pelos ancestrais, os deuses da floresta deram para eles, hoje ele vem pela mão do povo branco, é o mesmo remédio, a rainha deles é nossa mãe, porque tem um pai e uma mãe, é quando os dois viram um que a vida começa”, nos explica o índio Guarani⁴⁰¹.

possibilidade de identificar traços próprios desta região e mesmo compará-los ao que acontece em outras terras, pois o fato de encontrarmos algumas formas específicas de manifestação cultural em um grupo não dá a este a hegemonia de uma prática ou de uma representação.

³⁹⁸ Utilizamos aqui a definição de Eliade, que vê nesta prática uma revalorização constante dos rituais: “Vista deste ângulo a experiência xamânica equivale ao restabelecimento deste tempo mítico primordial, e o xamã surge como um ser privilegiado que revive individualmente, a condição feliz da humanidade na aurora dos tempos”. In. ELIADE, M. Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 166-167.

³⁹⁹ YAMÃ, Yaguré. Urutópiag: a religião dos pajés e dos espíritos da selva. São Paulo: Ibrasa, 2004.

⁴⁰⁰ Sobre ritos indígenas leiam: MELATTI, Julio Cesar. Índios do Brasil. São Paulo: Hucitec, 1980. MAESTRI, Mário. Os senhores do litoral. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.

⁴⁰¹ Os Guaranis do ES e RJ começaram a praticar rituais religiosos utilizando a Awasca, que foi levada até eles por praticantes do Santo Daime, este movimento começou no início do ano 2000, atualmente não sei como anda, mas é, sem dúvida, um interessante objeto de pesquisa, por se tratar do surgimento de uma nova prática religiosa numa tradição indígena, pois a Awasca é própria dos povos da região amazônica, originalmente. Observei este processo in loco, participando dos rituais.

Aliás, a utilização de substâncias da natureza nos rituais com a função de induzir o êxtase místico dos iniciados é comum entre os povos de todas as Américas, a ayahuasca é utilizada na região amazônica desde os tempos dos Incas, assim como temos o peiote entre os índios mexicanos⁴⁰². A correlação entre os elementos da natureza e a manifestação do sagrado trazem marcas da origem do próprio ser humano, um traço arquetípico do inconsciente coletivo⁴⁰³. Esta relação é muito presente na religiosidade popular brasileira; tomando apenas nosso lócus de observação podemos citar: Maria, ou Nossa Senhora de Natividade, aparece em um sítio, dentro de um riacho e deixa como prova de sua presença uma pedra (a Cefas⁴⁰⁴); a festa de Yemanjá é no mar e suas oferendas são depositadas no mar; a chacrona e o jagube assumem condição de objeto hierofânico no Daime, trazendo consigo toda a sacralização da mata e da natureza, onde as plantas crescem. Ligação esta que pode ser ouvida também nas falas dos que vivenciam a experiência religiosa: “A mãe é igual a terra, que é nossa mãe, é nela que nascemos, é dela que tiramos o alimento e é nela que vamos descansar nosso corpo morto. Mãe é assim, cuida da gente do início ao fim. Quando cuidamos da natureza estamos fazendo uma reverência à mãe”. “Yemanjá é a Rainha das águas, e é das águas de Yemanjá que a vida nasce e prospera”. “Quando preparamos a bebida é preciso estar limpo, com o espírito e o corpo puros, pois é assim a terra, a natureza, uma alma pura que nos oferece o vegetal para podermos encontrar a força”.

Outro aspecto peculiar da cultura ameríndia em relação à sua intimidade com o/a sagrado/a é a presença constante deste no mundo, como se não houvesse um distanciamento, não existe duas realidades, uma sagrada e outra profana, o que se tem e se vive é uma unidade holística. Podemos utilizar para representar esta situação numa comparação descompromissada, o que Gauchet descreve como sendo a era pré axial⁴⁰⁵. Esta unidade é muito repetida pelos daimistas: “O que a bebida traz não é algo de outro mundo, nem loucura, é apenas o que temos no nosso espírito, ta tudo dentro da gente mesmo, a força dos outros planos se comunicam com o que temos dentro da gente”. “A

⁴⁰² Sobre o uso de substâncias que provocam uma alteração da percepção e da consciência leiam: SOUZA, Ricardo Luiz de. O uso de drogas e tabaco em rituais religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa. In. *Sæculum - REVISTA DE HISTÓRIA*; João Pessoa, ago./ dez. 2004. RPEZIA, Benedito. O sagrado nas culturas indígenas. *Revista mundo e missão*. In. http://www.pime.org.br/mundoemissao/indigenas_sagrado.htm

⁴⁰³ BOLSANELLO, Debora P. *Busca do Graal brasileiro: a doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 235-236.

⁴⁰⁴ Sobre a pedra Cefas e sua função na aparição de Natividade vejam; SILVA Jr, Reinaldo da. *Nossa Senhora de Natividade. A presença do sagrado no Brasil: um estudo fenomenológico*. Dissertação de mestrado: PPCIR/UFJF, 2008.

⁴⁰⁵ GAUCHET, M. *El desencatamiento Del mundo*.

força é o que nos conduz, quando estamos vivendo no dia a dia não percebemos que temos uma ligação maior, não vemos o todo, vemos apenas o que está ligado a nossa vida prática, ao mundo cotidiano”. “Estar em contato com a força da bebida é estar em contato com o sentido da vida, a ideia do feminino é forte porque é a mulher que dá a vida, quando estamos com a mulher nos sentimos inteiros, sem ela sempre estaremos sentido falta de algo”.

Assim como o europeu e o africano, os elementos identificados com a cultura indígena não são puros, apenas os identificamos como tal por se mostrarem presentes nestas culturas originais antes do encontro que as mesmas tiveram nas terras de Pindorama. Este animismo sugerido acima foi identificado, por exemplo, por Murphy⁴⁰⁶ e por Alencar⁴⁰⁷. E podemos observar também nos comentários que colhemos, nos ritos que participamos e mesmo nas festas, a presença viva da força sagrada era percebida e aceita.

Exatamente por esta mistura cultural, que está na base de nossa formação enquanto povo, temos no sincretismo uma prática essencial para nossa constituição, é este aspecto de nosso Ethos que vamos explorar a seguir, procurando trazer como este processo sincrético influenciou e influencia nossa percepção, enquanto brasileiros, do sagrado feminino e vai permitindo que as pessoas encontrem de formas diferentes uma maneira de encontrar este sagrado feminino.

⁴⁰⁶ SILVA, Norval Oliveira da. A mensagem de salvação num contexto animista. In. SOUZA, Isaac Costa de. e LIDÓRIO, Ronaldo. (orgs.). A questão indígena, uma luta desigual: missões, manipulação e sacerdócio acadêmico. Viçosa: Ultimato, 2008. p. 119.

⁴⁰⁷ ALENCAR, Gedeon. Protestantismo Tupiniquim. São Paulo: Arte editorial, 2005. p. 30.

4. O sincretismo como condição essencial da religiosidade brasileira

Neste capítulo, entramos com mais propriedade em nossa pesquisa de campo, buscando descrever os elementos simbólicos, afetivos e comportamentais que vão sustentar nossa análise teórica sobre algumas questões centrais para nossa tese. Desenvolvemos o conceito de sincretismo a partir do olhar conceitualmente múltiplo, que trafega entre a fenomenologia, a psicologia analítica e a psicologia pragmática, o olhar antropológico, todos estes pressupostos sendo conduzidos por uma perspectiva dinâmica, que entende a sociedade e o ser humano como organismos vivos e, por isso, em movimento, sempre se transformando e se renovando. Este será o pilar mestre da tese, que tem como hipótese a ideia de que o sincretismo religioso, e principalmente o sincretismo construído a partir da questão do gênero, se constitui como um traço inquestionável da experiência religiosa própria do povo brasileiro. Agora procuramos demonstrar esta hipótese a partir dos relatos e das experiências vividas pelas pessoas em sua íntima relação com o sagrado, no caso, com o sagrado feminino.

O primeiro passo, então, é precisar como conceituamos o termo para, ao localizarmos este na fala ou nas atitudes, sermos precisos, visto que o mesmo tem uma infinidade de utilização dentro do universo teórico que povoam as ciências humanas e, portanto, precisa ter seus contornos bem definidos dentro de nossa observação, assim como procuramos fazer com o conceito de essência em outro momento. Peguemos de início alguns exemplos: o candomblecista usa uma medalha de Nossa Senhora e afirma que é para proteção, pois Nossa Senhora “é a protetora dos pobres”, a daimista frequenta o terreiro de umbanda, pois “foi isso que vi quando tomei a bebida, ela me mostrou que as entidades da umbanda vão me guiar, e mostrar as coisas, abrir meu caminho, como a gente fala”. A mistura ou a troca de significados é uma característica de nosso povo, quando estamos falando de fé.

Não faremos aqui nenhuma hermenêutica profunda do termo, muito menos um estudo etimológico do vocábulo, procuramos apenas situar o conceito dentro de nossa ótica epistemológica, entendendo os limites de nossa percepção conceitual, mas tendo a certeza de que os parâmetros para a construção da ideia são suficientemente firmes para sustentar a utilização da palavra em nosso discurso e percebê-la na manifestação da religiosidade do povo brasileiro. O sincretismo para nós, antes de ser um conceito teórico é uma prática vivida na experiência religiosa das pessoas. Na verdade fazemos

mesmo uma inversão, procurado este sentido na própria expressão das pessoas, nas referências linguísticas do próprio povo, como vemos a seguir: “Aqui é tudo misturado mesmo”. “É como se fosse visitar um parente, você vai, fica um tempo, fica até muito a vontade, mas depois volta para casa, aí você traz um pouco do que aprendeu lá para casa e deixa um pouco de você na outra casa que visitou”; falava a Ialorixá sobre o fato de receber visitas de gente de outras tradições e de ela mesma frequentar a igreja católica de seu bairro.

Percebemos este senso de comunhão, de diálogo e tolerância também nas atitudes e nos hábitos de vestimenta, como no fato de praticantes do Candomblé usarem símbolos católicos como a cruz, membros do Daime que carregam em suas carteiras a imagem de Maria, ambientes como a festa de Yemanjá, onde aparecem pessoas de vários credos. Alguns hábitos como o de se benzer é visto com frequência entre os devotos de Maria. Relato aqui apenas exemplos esparsos que fomos observando com relativa constância entre as pessoas e identificamos os mesmos como representação de tolerância pela maneira como as pessoas justificam estes hábitos: “Sou do candomblé, isto tá no sangue, ninguém me tira, nem eu mesmo posso tirar isto de mim, mas gosto dos santos católicos, não acho que é negar minha cultura ou esconder minha fé, é gosto e pronto”. “No Santo Daime não tem este problema não, misturar crenças, cada um pode continuar na sua igreja, na sua crença, porque no fundo é uma coisa só, a bebida mostra isso”.

É preciso relatar, no entanto, que nem sempre nos deparamos com uma situação de harmonia, alguns momentos de estranheza foram ouvidos, como a reserva com os grupos protestantes, pentecostais e neo-pentecostais. Reserva esta vinda dos três grupos por nós pesquisados, uma reserva bem dirigida, como podemos ver nas falas dos peregrinos de Natividade: “Quem não respeita a Mãe de Deus não respeita Deus também não é não?”; “Tem gente que fala que a mãe não é importante, será que estas pessoas acham que a mãe deles não é importante?” Mesmo no universo de pessoas que vivem este sagrado feminino, que foi nosso recorte de pesquisa, alguns estranhamentos podem ser ouvidos: “Não pense que a gente confunde, Yemanjá não é Maria, Maria não é Orixá, nós sabemos, Maria é pessoa, como a gente, não tem confusão não” diz um membro do grupo de Candomblé.

A necessidade de demarcar uma identidade própria parece andar de mãos dadas com a necessidade de buscar elementos de diálogo que legitime as diferentes experiências com o sagrado; os adeptos do Santo Daime demonstram isto nos seus

rituais, bem específicos, sistemáticos e esteticamente definidos tanto pelo bailado como pelas vestimentas (fardamento), o que dá ao grupo uma característica singular, mas ao mesmo tempo incorporam em suas datas festivas o calendário de outras tradições, como o dia de Yemanjá e de Nossa Senhora. Esta dupla atitude de aproximação e afastamento podemos observar na fala destes participantes: “Não deve confundir o daime com os outros, a UDV, por exemplo, a gente respeita, acha válido, mas não é a mesma coisa, nós temos uma raiz”. “Acho que estas coisas novas que vão aparecendo, tipo o Umbandaime, tem seu lugar, seu motivo de ser, a força ganha muitas formas, mas não podemos misturar as coisas, aqui temos uma doutrina e precisa ser seguida”.

Articular estes dois conceitos (sincretismo e essência) num discurso teórico coerente com o que observamos no campo, dando aos mesmos uma vivacidade e um sentido dentro da experiência das pessoas, talvez seja o maior desafio desta tese; pois estes termos já trazem uma grande repercussão acadêmica, em campos bem específicos do saber, como a filosofia e a sociologia, e nos propomos fazer uma releitura dos mesmos a partir de outra perspectiva, que não é de se fechar em um discurso, mas procurar promover um encontro de visões que se voltam, em ângulos diferentes, para a observação do mesmo objeto, no caso a experiência religiosa com um sagrado feminino. Temos este desafio lançado pelo que observamos em campo, nas atitudes e falas das pessoas que foram nos apresentando esta relação entre o sagrado feminino, suas diversas formas de manifestação e uma condição essencial que o mesmo – sagrado feminino – ganha para a experiência religiosa destas pessoas.

Estamos falando de um movimento epistemológico que nos leve a uma confluência; mas, este movimento pode ser percebido também nas experiências e o enxergamos, por exemplo, quando ouvimos os seguintes relatos, vindo de pessoas de diferentes tradições: “Se Maria ganha vários nomes é porque pessoas diferentes, de lugares diferentes vão ver Maria de forma diferente, a pessoa é a mesma, mas cada um a vê de um ângulo diferente”. “Tem gente que fica querendo ver problemas, eu prefiro ver os caminhos que levam à solução”. “Não importa como você chama seu deus, ele te atende, isto é que é importante, quando chamamos por nossa mãe somos sempre atendidos”.

O que procuramos, no campo da epistemologia, é quebrar as dificuldades de diálogo existente entre as áreas do saber, fruto de um modelo científico que fragmenta o conhecimento e constrói conceitos rígidos. O que vi no campo de pesquisa, conversando com as pessoas e me misturando entre elas em suas festas e seus rituais não foi algo

possível de ser aprisionado por uma teoria. As expressões de êxtase, as narrativas de encontro com algo fascinante e assustador, a entrega, a confiança, o desejo de compartilhar, a fé; todos estes elementos compõem uma atmosfera de harmonia e convivência entre diferentes. Bons exemplos são as festas de aparição de Nossa Senhora de Natividade e de Yemanjá em Salvador-BA, onde uma multidão convive em tranquilidade, numa experiência intersubjetiva de fé e devoção.

Buscamos demonstrar que é possível pensar junto a partir de pontos diferentes, pois temos algo que nos aproxima de forma irrefutável, o objeto. Assim também entende a mulher que frequenta o Santo Daime: “Não importa como chamamos, se é rainha, se é mãe, se é Maria, se é Yemanjá. Sabemos do que estamos falando, que é o poder da mulher, do feminino, da folha”. O mesmo pensamento que tem a Candomblecista: “São coisas diferentes, Yemanjá e Maria, mas são iguais também, na vida nada é cem por cento, temos coisas que nos atraem e coisas que nos afastam, a gente tem é que saber que tem uma força masculina e outra feminina e que as duas são importantes para manter o equilíbrio da vida”.

É a partir da escuta destas falas e da observação do comportamento de acolhida e receptividade das pessoas que, entendo, não podemos conceber que as falas sobre um mesmo objeto se anulem ou se rechacem, antes elas devem se completar como as peças de um quebra cabeça. A perspectiva de um sincretismo essencial nada mais é do que a certeza de que as diferenças não inibem a totalidade, a pluralidade não é um impedimento para a unidade, que a experiência com o sagrado pode ser vivida de forma diversa, mas sempre será uma experiência com o sagrado. Ainda mais, é preciso perceber, como afirma French, que a aproximação de teorias distintas nos leva para mais perto da verdade⁴⁰⁸. Parece que o líder da comunidade Daime tem a mesma percepção: “Quanto mais conheço experiências diferentes, melhor entendo a minha própria experiência, a gente vai se encontrando nos caminhos dos outros, pois estamos todos num mesmo trajeto”.

Se teoricamente este exercício epistemológico pode nos trazer certos problemas conceituais e de interpretação, o mesmo não acontece no campo das experiências, isto fica claro quando percebemos a disposição daqueles que vivem a presença deste sagrado em encontrar seus pares, mesmo que em outras confissões, tradições como a lavagem da escadaria da igreja do Bonfim, na Bahia, festas que envolvem figuras de outras

⁴⁰⁸ FRENCH, Steven. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. São Paulo: Artmed, 2009. p. 94.

tradições dentro do calendário do Santo Daime, a aproximação das identidades dos orixás com os santos católicos são alguns exemplos deste esforço de mútuo reconhecimento. O mesmo se vê em algumas falas dos entrevistados: “Se é Yemanjá ou Nossa Senhora não é importante, o que vale é a presença da mãe”, “Quando falamos em Rainha da Floresta estamos apenas dando nome a uma força, que pode ter outros nomes, não é o nome que faz a força ter poder”.

Ao se buscar uma identidade comum entre as experiências o que vemos é que as pessoas buscam mais do que um reconhecimento de seus credos, mas estão verdadeiramente se encontrando num terreno sagrado: “Eu sou católica, mas não acho errado vir nesta festa, porque aqui as pessoas estão procurando alguma coisa boa também, Yemanjá é a mãe para eles assim como Maria é para nós”. “Quando falamos na Rainha sabemos que é Nossa Senhora e não tem problema usar outro nome; as pessoas ficam presas nas aparências e perdem o que é realmente importante”. O que vale aqui não é a tradição mas a possibilidade de uma relação direta com o sagrado, como afirma a senhora que participa das reuniões do terreiro mas se apresenta como católica: “Aqui sinto uma presença forte e sei que não é coisa ruim, acho que Maria é Yemanjá sim, é que lá na África a língua é outra, a tradição é diferente, mas é só ver as histórias e vemos que estamos falando da mesma pessoa, que deu à luz ao próprio deus”.

O termo sincretismo pode estar carregado de um significado que faz do mesmo um conceito desqualificador da experiência religiosa, mas procuramos olhar para ele como uma possibilidade de aproximação entre as aparentes diferenças que encobrem uma vivência que tem um sentido comum para os que a vivem em seu íntimo, o encontro com o sagrado, vamos procurar, em nosso próximo tópico aprofundar mais este conceito a partir desta perspectiva, sem procurar discutir possíveis interpretações já dadas ao termo dentro de outras teorias ou análises. Temos principalmente um compromisso com o que foi observado em campo, sendo este o referencial que norteou a nossa construção teórica, os autores que trazemos para nosso texto são colaboradores que nos ajudam a pensar este campo.

4.1. O que se entende por sincretismo

Vimos colocando ao longo de nosso trabalho a necessidade de entender a experiência religiosa para além de sua aparência estética, buscando em suas

manifestações fenomenológicas algo que atravessasse o instante e faça da mesma uma experiência diferenciada, uma experiência de ligação com o que definimos como sagrado, ou seja, aquilo que dá sentido à existência humana e que nos permite compreender nossa condição neste mundo. Pelo menos assim o entendemos a partir da significação dada pelas pessoas que dizem tê-lo em suas vidas como horizonte de sentido e que pode ser exemplificado pela fala de uma devota de Maria: “Sem minha mãe não sei o que faria, é ela que me orienta e me mostra o caminho que devo seguir, me entrego inteiramente nas mãos dela e sei que estou segura”.

O sincretismo, neste contexto, não deve ser visto como algo superficial, um mero exercício de inculturação ou de aculturação, uma forma de burlar ou de subjugar os povos. Tratamos aqui, quando utilizamos o termo, de uma autêntica forma hermenêutica de superar as distâncias e construir um diálogo entre culturas que, guardadas as devidas singularidades, são formadas por seres humanos que vivenciam as mesmas necessidades de um encontro com o sagrado, ou de um sentido para a vida. “Não podemos viver sem nossas crenças, ela é que nos dá vida, que nos dá força para continuar neste mundo”, assim se expressa o babalorixá; e é também o que ouvimos da devota de Maria: “Sem minha santa não sei o que seria de mim, é nela que me agarro para agüentar as provações do mundo”. E é esta necessidade maior do ser humano de encontrar uma ordem que justifique a existência que nos coloca na condição de buscar uma aproximação entre as experiências.

A relação com os símbolos é bem expressiva para demonstrar o trânsito entre as culturas; no Santo Daime, por exemplo, têm-se a estrela de Salomão, a cruz de caravaca e a maracá, convivendo no universo simbólico. A riqueza na construção da significação destes símbolos é ainda mais sincrética, nesta perspectiva da mistura de elementos culturais, a relação de significantes da cultura indígena com a cultura judaico/cristã, como a representação dos elementos da natureza, segundo a tradição indígena, na estrela de Davi. Um representante da comunidade faz a seguinte analogia: “os índios conheciam a natureza, Salomão conhecia Deus, a natureza é o lado feminino de Deus, um completa o outro”. Vemos esta mistura simbólica também nas cores que representam Yemanjá e Maria, o azul e branco aproxima as duas imagens dando às duas uma mesma aparência e, se por um lado temos uma Yemanjá branca, por outro temos uma Maria negra.

O sincretismo, nesta perspectiva, é a forma encontrada de entender nossas diferenças, respeitando suas particularidades, mas encontrando nelas algo de comum

que nos aproxime enquanto seres humanos detentores de uma mesma necessidade essencial: ter um sentido para a vida. “Se alguns falam Maria, outros falam rainha, não é por ignorância ou teimosia, é por que cada um sabe como a força fala com ele”. “Sabemos muito bem que Yemanjá não é Maria, mas quando chamamos ela de Nossa Senhora queremos apenas dizer que em todos os lugares a mãe aparece, não é só para esconder nossa crença, como tem gente que fala, que ligamos os santos aos orixás só para que não discriminem nossa fé, quem fala assim não sabe nada do poder que vem de cima”.

Percebe-se a todo o momento um jogo dialético: uma busca por uma identidade comum, que ultrapasse as particularidades culturais e ao mesmo tempo a afirmação de uma experiência pessoal. Os adeptos do Candomblé fazem questão de demarcar a origem africana de seu credo e a pertença a uma tradição milenar, sem perder sua identidade, que é definida pela sua função dentro do grupo⁴⁰⁹, mas ao mesmo tempo criam novas maneiras de viver esta tradição. A relação com Maria para os católicos parece ter a mesma característica de dar-lhes uma identidade coletiva singular, ao mesmo tempo que lhes permite uma relação de intimidade com o sagrado, a recorrência do termo mãe nos questionários léxicos é significativa, afinal este é um vocábulo que traz em sua simbologia esta ideia de intimidade, proximidade e afeição.

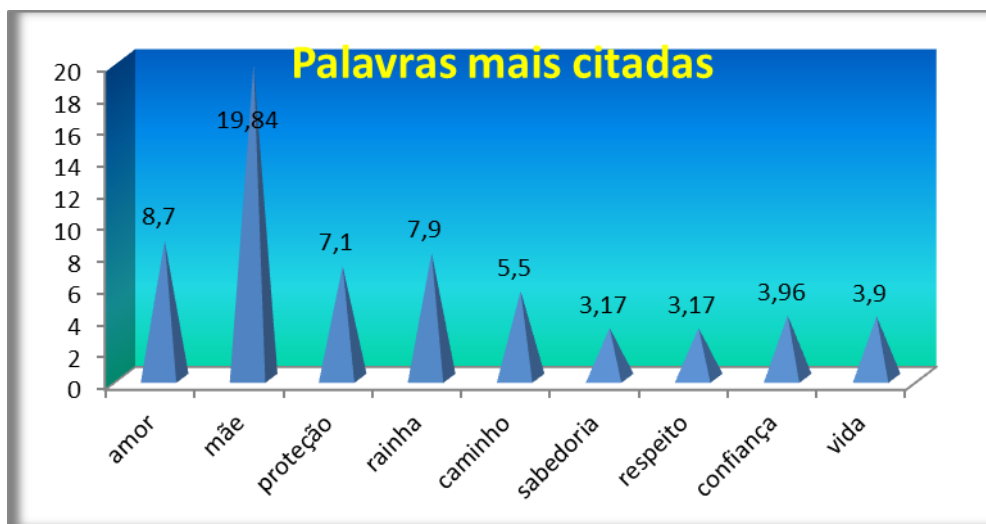


Gráfico 1: Palavras mais citadas no geral

Esta composição entre o interno (subjetivo) e o externo (social) é tão marcante na história humana como a procura de demarcação dos limites que configuram os

⁴⁰⁹ Ciampa tem um texto de referência na Psicologia Social sobre esta dupla condição de percepção e construção a identidade, numa articulação entre o interno e o externo, entre o subjetivo e o social. CIAMPA, Antônio da C. A estória de Severino e a História de Severina: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 2008.

grupos étnicos. São os dois lados que compõem a condição de percepção do ser humano e que aparecem com diversos nomes e diversas formas nas diversas culturas: inconsciente e consciente, bem e mal, feminino e masculino, mente e corpo, yn e yang, subjetivo e objetivo, sagrado e profano. As pessoas que vivem uma experiência com o sagrado parecem saber bem que estas dimensões formam um todo indissolúvel e que, independente de como elas são representadas, vão ter a mesma função de dar ao sujeito um lugar dentro de algo que o ultrapassa, pelo menos assim o afirmam as pessoas que dizem ter passado pela experiência: “Antes de vir aqui (comunidade Daime) não tinha motivo para viver, aí ia me apegando nas coisas sem importância, as coisas do mundo sabe, aí descobri um motivo maior, uma coisa que era muito maior do que meus desejos, aí sim comecei a viver de verdade”. “Aqui tudo passa, mas existe um lugar onde as coisas se preservam, é aí que nos encontramos, é aí que tudo faz sentido”. É neste quadro de compreensão do todo que o sincretismo ganha um sentido de unidade e de aproximação.

Esta qualidade agregadora que destacamos no sincretismo enquanto prática cultural se torna um elemento fundamental na constituição da forma de ser de nosso povo: “O brasileiro é bom de festa, gosta de estar com as pessoas, gosta de reunião, é só juntar dois que começa um samba”. “Festa é sempre bom, traz alegria, as pessoas se conhecem, fica mais unido”. Esta visão é que vai nos levar a pensar o sincretismo como um dos elementos essenciais na formação de um Ethos brasileiro. Encontrar sua função neste processo é o que procuramos fazer a seguir.

4.1.1. O sincretismo como elemento formador de um *Ethos*

Devemos começar aqui procurando definir o conceito de Ethos com o qual trabalhamos e para isto utilizaremos algumas situações de campo. O grupo de daimistas chega para o feitio (ritual de preparação da ayahuasca), as mulheres vão para um galpão e os homens para outro, as mulheres cuidam das folhas (chacrona) e os homens da raiz (jagube). Não é preciso falas, ordens, todos agem como se tudo já tivesse um ritmo próprio. Quando pergunto quem define as ações e a forma de comportar no ritual a resposta é: “Juramidam sempre conduziu, vem de dentro, não tem um chefe”. Festa de Nossa Senhora de Natividade, mais de vinte mil pessoas se aglomeram no sítio da aparição, a cortesia e a gentileza no tratamento entre as pessoas impressiona, uma fala é

comum entre os peregrinos: “aqui somos todos irmãos, filhos de Maria e a mãe não aceita que seus filhos briguem entre si”. Carvalho que afirma:

Para Edith Stein o conceito de Ethos está intimamente ligado ao conceito de valor. É com este conceito que ela inicia uma conferência sobre o assunto em 1º de outubro de 1930 em Salisburgo. Ethos é algo de duradouro que regula os atos do homem. Não uma lei do exterior ou do alto, mas algo de ativo nele mesmo, uma forma interior, uma atitude estável da alma, isto é, aquilo que a escolástica chamava hábito. Quando o conceito geral de hábito vem especificado do ponto de vista do valor, temos o Ethos⁴¹⁰.

Ouvimos, em diversos relatos o valor da tradição, no Candomblé este é mesmo um elemento de unidade, a bandeira da tradição, do resgate e da manutenção das raízes culturais são defendidas com vigor: “Tiraram nossos ancestrais da mãe África, mas não iraram a mãe África de dentro de nós”; “Se perdermos nossas origens perdemos nossa identidade, aí não somos mais nada”. É importante ressaltar que esta defesa da tradição e de valores culturais específicos não desqualifica e nem isola outras percepções, outras tradições, como afirma o participante da comunidade Daime “nossas diferenças não devem nos assustar, estamos aqui para demonstrar como é possível a convivência entre os diferentes, porque esta diferença é só aparência, na essência somos iguais, somos movidos pela mesma força, temos um mesmo espírito”. Este mesmo tom do discurso pode ser percebido na fala do candomblecista: “Não queremos desrespeitar ninguém, muito pelo contrário, só queremos que nos respeitem da mesma forma que sabemos respeitar os outros”.

A compreensão de que existe algo que dá uma unidade, uma ordem, um sentido, uma referência intersubjetiva, ou metasubjetiva, é muito clara na fala das pessoas com que convivemos nestes anos. Esta referência, este poder organizador que é maior que o sujeito, que está para além do ser humano é o que as pessoas tomam como representação do sagrado e esta força parece ter a propriedade do sincretismo, a propriedade de juntar as diversas partes, as diversas formas de manifestação de nossos desejos, de nossas necessidades, de nossas interpretações da realidade, de nossa relação com o outro; ouvimos isto em diversos depoimentos, como o da senhora em peregrinação a Natividade: “Olha meu filho, quanta gente diferente por aqui, tem branco, negro, novo, velho, tem gente de longe, mas todos estão aqui trazidos pela

⁴¹⁰ GARCIA, Jacinta Turolo. Edith Stein: a formação da pessoa humana. São Paulo: Loyola/Universidade Sagrado Coração, 1987. p. 81-82.

mesma intenção, tem uma coisa que une as pessoas, e esta coisa é nossa mãe”. Ou na voz do presidente do Afoxé Filhos de Gandhi: “A diferença é o que nos aproxima, não somos diferentes para sermos inimigos e sim para nos completarmos, um tem o que falta no outro, foi a forma que Oxalá encontrou para fazer com que os seres humanos ficassem sempre unidos, é pena que muitos não entendem...”.

O Ethos, como algo perene que demarca, pelo comportamento e atitudes afetivas, o lugar de onde a pessoa se reconhece produz também um vocabulário próprio, que ultrapassa as barreiras das particularidades confessionais e dá um significado comum àqueles que vivem esta experiência com o sagrado feminino, isto fica claro na prevalência de alguns termos para se definir esta relação, como mãe, amor, proteção, como observa-se nos gráficos 1 e 2, referentes ao questionário léxico. Mãe, de forma geral, é citada por 19,84% das pessoas que responderam ao questionário, dentro das tradições este termo ganha mais expressão, 25% no Santo daime e 20% no candomblé, curiosamente no catolicismo, onde Maria é reconhecida como a mãe de Deus, o termo aparece com menor frequência, 5%, empatando com dois outros, entrega e confiança.

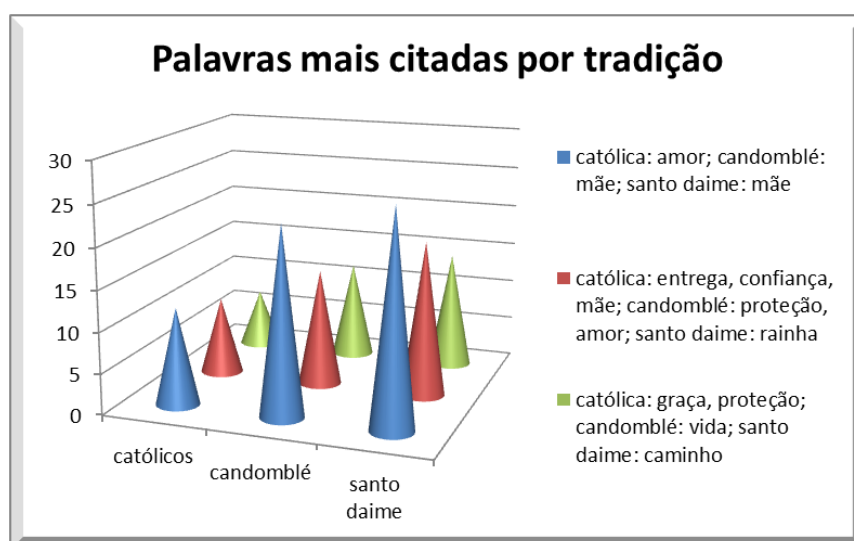


Gráfico 2: Palavras mais citadas por grupos

Podemos ainda citar a compreensão que o daimista apresenta: “Tem uma coisa maior que a gente e que a gente tem que aceitar, é esta força que nos une, que faz a gente ser um, isto não tem dono, não é de uma igreja ou de uma pessoa, é de todo mundo por que não é de ninguém e aí todo mundo fica responsável por manter esta coisa...”. Ou a colocação do praticante do Candomblé: “todos querem o bem, a paz, o amor, é para isso que trabalhamos, então nomes de deuses não devem nos separar, porque todos estão caminhando para o mesmo fim”. Este mesmo raciocínio acompanhamos na colocação de Lima Vaz:

Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer em pé a durar, assim o Ethos dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O Ethos é constitutivamente tradicional, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual⁴¹¹.

Assim o Ethos só existe quando aparece nas relações sociais e é aí que o sincretismo ganha espaço, pois o mesmo é uma atitude de encontro por excelência, como podemos constatar na festa de virada de ano em Vitória, na praia de Camburi, onde pessoas de todos os credos observam e admiram o ritual dos candomblecistas, não se furtando em deixar uma oferenda para a rainha do mar. Uma resposta inusitada me foi dada por uma mulher pertencente da Assembleia de Deus: “É que é ano novo, não custa fazer um pedido, Deus não se aborrece não, ele sabe que tudo se dirige a ele, aqui estou só participando com as pessoas, compartilhando”.

As pessoas parecem reconhecer esta condição sincrética: “É bom encontrar gente que pensa diferente da gente, a gente aprende a respeitar e a pensar sobre o que a gente acredita”. “Recebemos aqui todo mundo igual, o que queremos é que todo mundo se sinta a vontade e possa ficar o mais próximo do que acredita”. “Não somos contra ninguém, só queremos ser respeitados assim como a gente respeita os outros”. Estas falas foram recolhidas em conversas informais, quando estava criando os vínculos com os grupos que iria trabalhar com maior proximidade, ou seja, a comunidade de Santo Daime Céu das Estrelas, o terreiro de Candomblé Ilê Omim Ossé Agbó e o santuário de Nossa Senhora de Natividade. A impressão geral era de receptividade, não posso dizer que senti algum tipo de resistência à minha presença ou mesmo desconforto. Os participantes dos grupos se mostravam mais curiosos com o meu trabalho e minhas intenções para com eles; mas a postura era mesmo de curiosidade, de querer saber como um cientista da religião enxergava o que acontecia ali. Nestes momentos eu procurava explicar da melhor maneira possível minhas ideias e essas conversas renderam muitas informações, para eles e para mim.

É seguindo esta tendência de buscar o encontro que estas pessoas vão criando em suas vidas espaço para o outro. Na cidade de Natividade isto é bem marcante, principalmente no período da festa da aparição, onde a cidade recebe mais visitantes do

⁴¹¹ LIMA VAZ, Henrique C. de. Escritos filosóficos IV: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999. p. 40.

que a população, estabelecendo uma relação de cordialidade e cumplicidade entre moradores e peregrinos. Não é apenas uma atitude comercial ou restrita ao sítio do santuário, os moradores me recebiam em suas casas para falar da santa com uma satisfação verdadeira de receber e compartilhar suas experiências. Esta mesma disposição encontrei no sítio Céu das Estrelas, da comunidade Daime em Juiz de Fora, o cuidado com a minha pessoa pode ser retratado na ocasião em que meu carro estragou, o sítio é num lugar ermo e de difícil acesso, e estava chovendo, o que inviabilizava a subida de um guincho, dormi então no sítio. Uma situação corriqueira, mas a forma com que as pessoas se mostravam solidárias não é assim tão comum de se ver nestas situações.

Além da marca indelével do encontro podemos ver neste Ethos brasileiro o prazer em acolher; a arte de receber sem dúvida faz parte de nossa cultura, isto é replicado por todos os estrangeiros que nos visitam e assumido pelas pessoas como se percebe nas afirmações: “O brasileiro é festeiro sim, tem gente que não gosta de fazer esta comparação, mas eu não acho ruim ser festeiro, ver a vida com alegria é muito melhor”. “O Candomblé é uma festa sim, quando os orixás descem querem festejar, querem alegria”. Esta percepção pode ser identificada com este sagrado feminino, descrito por vários no questionário como um sagrado acolhedor, que recebe a todos, esta é uma representação linguística que se repete: proteção, segurança, compreensão, entrega. Somando a porcentagem dos termos relacionados teremos dez por cento, ou seja, os termos apareceram dezoito vezes num universo de cento e oitenta palavras registradas, como pode ser visto na tabela 1.

É também algo que aparece frequentemente na maneira de se falar deste sagrado feminino, as pessoas procuravam utilizar um tom de voz mais acolhedor, demonstrar paciência para contar suas histórias, traziam um olhar complacente e uma sincera disposição de compartilhar sua fé. Podemos somar a esta análise as palavras como: amor, mãe, confiança, que aparecem mais de trinta vezes nas citações do questionário. Temos aí um campo de representação desta figura feminina sagrada que demarca muito bem seu significado afetivo para as pessoas que com ela se relacionam na intimidade de sua fé e devoção.

Junta-se o acolher com o cuidar, atributos próprios do que chamamos na psicologia de maternagem, mãe Stella fala da relação do Candomblé com a natureza e da necessidade de cuidar da mesma: “A preservação ambiental é inerente à religião do candomblé. Se você é do candomblé tem que cultivar a natureza, os vegetais, as pedras,

os rios, tudo isso são elementos de adoração para nós”⁴¹². Esta perspectiva da relação com a natureza e da natureza como um espaço onde a diversidade se completa num todo é marcante no discurso daimista, toda a estrutura da comunidade é montada em espaço rural, seus referenciais, a própria bebida e a imagem da Rainha da Floresta constroem este universo bucólico onde as partes e o todo não se opõem na compreensão da realidade e, por isto, a diferença não se constitui um problema. Esta representação da terra com o elemento feminino é universal, como nos mostra Penna⁴¹³.

É claro que quando afirmamos isto não estamos querendo dizer que nestes lugares não existem discórdias e rompimentos, o grupo de daimistas em Juiz de Fora divide em dois, há, entre alguns terreiros de BH uma dificuldade de diálogo e em Natividade fizeram questão de demarcar que a santa da aparição é “de Natividade” e não “da Natividade”. Mas estes ruídos não são vistos como perturbadores de uma ordem maior e não são impedidores de um convívio, como afirma o líder daimista “cada um segue seu caminho, às vezes caminhamos juntos, às vezes precisamos nos separar, mas continuamos sabendo que quem decide isto não somos nós e sim a vida”. Ouvi algo parecido da Ialorixá: “Precisamos aprender a deixar de querer controlar as coisas, a vida tem seu rumo, tem seus caminhos, precisamos aprender qual é o caminho que nos foi dado para percorrer e aí fazer ele da melhor maneira possível, é isso que esperam da gente, é esta nossa obrigação neste mundo”.

Podemos dizer que o Ethos brasileiro se forma na comunhão destes valores: acolhida, encontro, cuidado; mas também com alguns aspectos mais instáveis do feminino, como a insegurança e o apego, como afirma o crente: “Não me imagino sem minha mãe, minha vida seria insuportável”. Mesmo discurso que faz o participante do terreiro: “É preciso manter nossas tradições, para não perder nossa identidade, é isso que nos dá força e garante nossa sobrevivência, se a gente se perder nas coisas do mundo a gente vai esquecendo nossas raízes e aí vai ficando sem referência, sem saber como agir, como se comportar, o que fazer”. Fala que tem repercussão também na necessidade do daimista: “Sem a doutrina as coisas ficam muito sem sentido, a gente pode se perder, a força precisa ser doutrinada por que ela é muito poderosa, senão a gente é consumido por ela e se perde. Por isso temos o guia, para no conduzir e nos

⁴¹² Mãe Stella de Oxossi. In. CAMPOS, Vera Feliciano de A. Mãe Stella de Oxossi: perfil de uma liderança religiosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 52.

⁴¹³ PENNA, Lucy. Corpo sofrido e mal-amado: as experiências da mulher com o próprio corpo. São Paulo: Summus, 1989. p. 195.

orientar como lidar com a força”. É uma conjunção de opostos que Villas Bôas chama de constância/inconstância do Ethos brasileiro⁴¹⁴.

Este movimento dialético pode ser percebido na postura dos fiéis, que se atiram numa experiência pessoal com o sagrado feminino, se permitindo nestes momentos de intimidade fugir das tradições doutrinárias e vivenciar este sagrado de forma singular, mas, ao mesmo tempo, fazendo questão de preservar sua identidade confessional. Os católicos que vão à Natividade e se benzem com a água do riacho como se fosse benta, reverenciam a santa e a cefas independente da aprovação oficial da igreja; estes mesmos católicos que oferecem oferendas a Yemanjá; a experiência dos daimistas, envolta pela subjetividade que faz com que cada pessoa tenha uma reação perante a bebida, mas que se preservam enquanto grupo nos rituais e na doutrina. Mas esta condição dialética só reforça a condição sincrética de nosso Ethos, definida exatamente por este misto de unidade e diversidade, esta percepção aparece de maneira muito singular na fala de uma participante do grupo do Santo Daime: “a bebida é um exemplo disto, uma raiz e uma folha, separadas não são nada, mas juntas formam uma bebida poderosa, a diferença dos dois produtos se juntam e formam uma coisa só, forte, poderosa. Quando as coisas se misturam da forma correta elas ficam mais fortes, temos que fazer disso um exemplo para a vida”.

É seguindo esta linha de raciocínio que vamos pensando o sincretismo como uma forma de proporcionar encontros e viabilizar a convivência do que se apresenta num primeiro momento como diferente, uma maneira de percebermos esta aparente diferença como manifestação de uma mesma essência, no caso de nossa observação este elo essencial de unidade é o sagrado feminino, sentido e vivido por todas as pessoas nas diversas tradições como uma referência fundamental para sua experiência religiosa e o encontro que observamos se dá na experiência de intimidade com este sagrado feminino, uma intimidade própria do filho e da filha para com a mãe, a casa da mãe é o lugar do encontro: “Quando vamos para a floresta entramos na casa da mãe, a Rainha, lá estamos protegidos por suas forças”, desta forma a daimista se refere ao refúgio da comunidade.

⁴¹⁴ VILLAS BÔAS, Gláucia. Casa grande e terra grande, sertões e senzala: a sedução das origens. In. KOSMINSKY, Ethel V. et, all. (orgs.). Gilberto freire em quatro tempos. São Paulo: UNESP, 2003. p. 119.

4.1.2. O sincretismo como lugar de encontro

Como colocamos no início deste capítulo, procuramos apresentar o sincretismo como uma possibilidade de aproximação cultural, portanto essencialmente como uma estratégia de encontro das diferenças, um encontro que não é meramente fruto de um processo de dominação ou de apropriação indevida dos elementos de uma cultura por outra, mas um encontro de reconhecimento que, para além das aparentes diferenças, vivemos uma realidade comum. É emblemática a percepção dos diversos entrevistados, das três linhas confessionais que estudamos apresentarem o termo mãe para definir a figura sagrada com a qual eles se identificam. Esta palavra aparece na maioria dos questionários léxicos que aplicamos, aparecendo por trinta e seis vezes, como podemos ver no gráfico 1.

A relevância do termo também pode ser destacada quando olhamos a manifestação dentro dos grupos, onde foi a mais citada em dois e a segunda mais citada no outro, de acordo com o gráfico abaixo, o que nos leva a crer numa forte identificação entre a ideia de feminino e a de mãe, e aí é preciso compreender o sentido deste lugar no imaginário de quem o descreve, como apresenta o devoto: “ela é mãe de todos porque mãe escolhe filho, ela ama a todos e protege a todos”. Neste imaginário, mãe é a pessoa que nos dá a vida, que nos garante a sobrevivência neste novo mundo, que nos protege dos perigos que nos ameaça, mas é também a que nos chama à responsabilidade.

E esta importância da figura materna fica explícita nas falas de vários entrevistados: “Minha mãe é que me vale nas horas de desespero, é nela que encontro forças para continuar, pois sei que ela intercede por seus filhos, o próprio Deus precisou dela para trazer seu filho ao mundo, então ela é forte né!”. “Yemanjá é a mãe de todos os orixás, então ela tem voz com todos eles, eles a escutam, porque que filho não escuta a mãe?”. Ficam explícitos também nas feições de devoção, de entrega, rostos contemplativos e serenos ao falar do sagrado feminino, transmitindo tranquilidade, fazendo de cada conversa um momento de paz e tranquilidade.

Este encontro promovido pelo diálogo entre os diferentes meios de se representar esta figura materna é que ganha o nome de sincretismo; podemos entender, usando uma linguagem metafórica, que este sincretismo seria a sala de estar onde as pessoas se reúnem para falar de suas experiências comuns. Esta alegoria fica explícita na fala de alguns participantes da festa de Yemanjá, em Salvador – BA: “Aqui não tem religião, não é católico, candomblé ou umbanda, o que tem é a presença de uma força

maior, o amor que acolhe e dá paz”; “Não tenho problema em vir na festa de Yemanjá, sou católica, mas sei que é uma festa do bem, Yemanjá traz uma mensagem de paz assim como Maria, o que vale é o respeito e a paz”. No santuário de Natividade esta mesma harmonia entre as pessoas é percebida, um respeito mútuo que se traduz na forma de olhar, de dar passagem, de ceder lugar, no respeito pelo tempo de cada um e na forma que cada um tem para fazer sua reverência à Maria. Acorrem ao sítio pessoas de vários lugares do país, de várias classes sociais e mesmo de diferentes credos, mas ali elas se misturam e não mais são vistas pelas suas diferenças e sim pelo que tem em comum, a devoção a Maria.

Quando se percebe a possibilidade de um diálogo que aproxima experiências aparentemente antagônicas estamos dando um passo na direção da superação das desavenças e dos conflitos, no nosso entendimento o sincretismo cumpre este papel e não deve ser visto como uma fórmula forçada, mas como um movimento natural de harmonização entre as culturas que se encontram nas confluências da humanidade. Para além das aparentes diferenças que nos distingue temos alguns aspectos comuns, condições essenciais de nossa existência humana, uma delas é a abertura para o transcendente, a abertura para algo que nos ultrapassa e que dá sentido à nossa vida. É esta abertura que nos permite a experiência religiosa e ela pode ser vista em pessoas de todas as tradições, uma sincera disposição de entrega a um poder superior, para elas representada pela expressão feminina. As histórias de compromisso com o sagrado são intensas, como o filho de santo que veio de Salvador para Belo Horizonte, largando emprego, casa, por um pedido de Yemanjá. “Não sabia onde ia morar ou o que ia fazer, como ia sobreviver, não conhecia ninguém aqui, mas meu pai ligou para um amigo aqui e me encaminhou, na verdade só fez o que tinha que fazer, porque encaminhado eu já estava por Yemanjá”. Tem a senhora que se mudou para o santuário para “cuidar das coisas”, “quando falei para meus filhos acharam que eu estava brincando, depois que viram que era sério acharam que eu estava doida, mas acabaram aceitando, perceberam que não adiantava discutir porque eu estava seguindo o meu coração, ouvindo um pedido da santa”.

Se buscarmos na etimologia da palavra: “Do grego *synkretismós*, reunião de vários estados da ilha de Creta contra um adversário comum”⁴¹⁵, vamos compreender este conceito aqui empregado e bem definido na fala dos que o vivem: “O importante é

⁴¹⁵ FERREIRA, Aurélio B. de H. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1986. p. 1589.

juntar força contra o mal”; “o inimigo é forte e esperto, se a gente se divide, fica com pirraça, aí não tem jeito, a gente precisa é entender as artimanhas dele para não cair nelas”; “As crenças podem ser diferentes, as religiões, quero falar, mas o objetivo é um só, vencer o mal e viver em paz, então não temos que ficar presos nos nomes ou na forma de adorar, temos que juntar as forças e procurar ser feliz”. Esta percepção maniqueísta da realidade também chama a atenção, esta reunião, este encontro, tem um propósito, derrotar o mal, posto como uma condição oposta à proporcionada pelo sagrado, os rituais e as obrigações doutriniais parecem servir como uma garantia nesta luta é uma reserva moral que distingue os que estão do lado do bem e os que estão do lado do mal. A disciplina neste contexto ganha uma importância crucial: “Sem disciplina não conseguimos nada na vida, a bebida nos ensina isto, nossa mãe nos pede isto. É por isso que temos todo este procedimento, quem vem aqui tem que saber que não é bagunça, tem que seguir as regras”. E elas são rígidas, no ritual do Daime, por exemplo, as pessoas viram a noite no bailado, seguindo toda uma coreografia e uma condução no ritmo das músicas, o movimento e a melodia realmente são contagiantes e alimentam a experiência proporcionada pela bebida.

Mas, talvez, a marca mais forte do sincretismo como espaço de encontro sejam as festas de Yemanjá, onde as pessoas se envolvem numa celebração espontaneamente ecumênica, onde a confissão de origem não tem valor em si e, o que vale é a fé e a presença, a participação. Alguns relatos são determinantes para esta afirmação: “Não sou adepto, acho bonito e respeito às religiões africanas, mas sou cristão. Mas acho bonita a festa e sei que as pessoas que creem têm muita fé. A fé é mais importante, a gente precisa ter fé em alguma coisa”. “É bom, esta ligação de Yemanjá com Maria, para diminuir o preconceito, as pessoas são muito preconceituosas, mas nem sabem porque, quando a gente mostra que as crenças não são tão diferentes a gente fica mais próximo uns dos outros, e isso é bom”. “Esta festa não tem dono, não é do candomblé, da Umbanda ou do católico, é uma festa do povo, de todas as pessoas que acreditam e tem fé em Maria, em Yemanjá, é uma hora de confraternização entre as crenças”.

A necessidade de encontrar parceiros, de se fazer reconhecido pelo outro é inerente ao ser humano, algo que marca sua trajetória e dá sentido a sua busca neste mundo, esta necessidade aparece nas falas com muita transparência: “Não podemos viver sozinhos, e nossa mãe está falando disso, da importância de estarmos juntos contra o mal”. “Deus é perfeito, e na sua perfeição fez a gente imperfeito, para que pudesse completar o outro, é isso que temos que fazer, procurar completar o que falta nos outros

e procurar ser completado pelos outros, assim vamos crescendo e ficando mais próximo de Deus”. Necessidade esta que se mostra também nos rituais, onde a coreografia dos movimentos, os cantos e a postura das pessoas têm todo um arranjo de comunhão, servem para que as pessoas que participam dos mesmos possam compartilhar suas experiências, o bailado do Daime, conduzido pelo canto dos hinários, o toque dos tambores no terreiro e a dança dos orixás, são expressões desta confraternização.

Mas, para se promover o encontro entre as pessoas é preciso que estejamos prontos para lidar com as diferenças, como afirma o participante da comunidade Daime: “ficar junto das pessoas é difícil, um quer as coisas de um jeito, outro quer de outro, o que faz a gente aguentar é a fé, a certeza de que esta convivência vai nos levar para mais perto de Deus”. Esta mesma percepção tem a iniciada do candomblé: “aqui aprendemos a ser humildes, a saber, calar na hora de se calar e a falar a coisa certa, saber abaixar a cabeça sem perder o caráter, temos que aprender a viver no meio de estranhos sem estranhar o meio”. Mas mesmo as diferenças precisam encontrar pontos em comum para criar estes vínculos de convivência, e o sagrado feminino parece ter também este papel: “Quando vemos que outras religiões também tem uma deusa, que valorizam a mulher, sabemos que estamos falando a mesma coisa, que dividimos as mesmas verdades, os mesmos valores”. Este sentimento de pertença descrito pela adapta do Candomblé, ligada diretamente à imagem do sagrado feminino, ficou vivo em nossos contatos, percebia em todos com quem conversávamos a identificação com esta expressão feminina do sagrado, e era como se as pessoas precisassem dar a esta expressão uma forma, um nome, uma imagem e Maria caía bem neste lugar, pois Maria não tinha cor, não tinha etnia, não tinha biótipo, não tinha classe, ela se apresentava com diversos nomes, com diversas aparências, em diversos ambientes, por isso se permitia ser Yemanjá, Rainha da Floresta ou de Natividade, como afirma uma participante do grupo Daime de BH, “nomes são dados pelas pessoas, o que vale é a força, a energia que nos dá vida, é disto que estamos falando aqui, é isto que você veio procurar com o nome de rainha. Maior do que o nome é seu poder”.

Os espaços físicos são também uma representação deste encontro, nos terreiros temos sempre espaços coletivos, onde as pessoas se misturam, assim como nas comunidades de Santo Daime, no santuário de Nossa Senhora de Natividade encontramos um grande quiosque sem bancos, onde as cerimônias se dão numa comunhão coletiva, sem hierarquias. Criar condições que viabilizem esta realização é, portanto uma necessidade essencial e o sincretismo é uma destas estratégias, nasce com

a mesma naturalidade que nasce a linguagem e se espalha pelas diversas dimensões de nossa existência; a linguagem, inclusive, é outro aspecto importante para evidenciar este encontro sincrético, podemos observar isto nos termos utilizados nas três tradições para identificar o sagrado feminino, como observamos no gráfico 2, palavras como caminho, entrega, amor, mãe; vão se revezando dentro dos diversos grupos, demarcando uma mesma intenção e uma mesma compreensão deste sagrado feminino.

Trataremos a seguir de um sincretismo mais específico, aquele que se dá na religião, que, pelo que podemos observar, é tido pelas pessoas como o espaço do encontro por excelência: “Aqui é onde a gente encontra paz, pode estar junto de gente que quer o bem”. “A religião é um porto seguro, onde a gente encontra Deus, se você não tem isto fica desprotegido, a vida fica mais difícil”. “As pessoas que vem aqui querem ficar bem, ficar em paz, então todas tem uma boa intenção para estar aqui, isto é bom, porque a gente sabe que está no meio de gente que quer o mesmo que você”.

4.2. Sincretismo e religião

O campo religioso é essencialmente complexo, pois se trata de uma dimensão humana que envolve vários aspectos. Poderíamos dizer que é, na sua manifestação fenomenológica, a consequência de um “sincretismo natural” de todas as outras dimensões humanas, a social, a psicológica, a espiritual, a histórica, a somática. Por isso, quando falamos de um sincretismo religioso não estamos tratando apenas de uma mistura de crenças ou doutrinas advindas de diferentes tradições, mas sim deste processo de aproximação das várias manifestações do ser humano. O próprio termo religião, quando tomado na interpretação etimológica popular – religare⁴¹⁶ – já nos remete a esta condição, a religião como aquilo que nos religa ao todo é, portanto, em si, sincrética. Esta interpretação parece ser de domínio público, como vemos na fala do fiel: “Religião não é religação? Estamos nos religando com as forças sagradas, precisamos delas para seguir aqui e às vezes a gente se desliga, aí é preciso religar, é assim que eu entendo. E nada melhor do que procurar a mãe para fazer isto, a mãe sempre entende melhor os filhos”.

⁴¹⁶ Compreendemos que a etimologia da palavra religião é complexa e controversa, não é nossa intenção entrar nesta seara, o que pretendemos é buscar uma significação já tomada pelo povo, aparecendo inclusive na fala de algumas pessoas com quem tivemos contato. Para uma reflexão mais precisa da etimologia do termo recomendamos LIMA, Lana Lage da Gama. Et. all. (orgs.). História e Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2002.

Esta condição pode ser vista na experiência do brasileiro com uma frequência maior do que poderíamos imaginar num olhar superficial, a maneira como as pessoas se permitem transitar entre credos e tradições, sem se sentirem ameaçadas ou traidoras de suas origens se evidencia na prática dos fiéis que vão aos encontros do Daime e é expressa em seus relatos: “o Daime não me impede de ser católico, ele não obriga que abandonemos nosso passado, é só mais um lugar onde a gente pode encontrar a força que nos conduz à Deus”, “Gosto da Umbanda e não vejo porque não posso tomar a bebida e ir no terreiro, uma coisa não vai atrapalhar a outra, pelo contrário, completa”. Este mesmo trânsito é visto no terreiro de Candomblé: “Vou à igreja, me acho católica também, uma coisa não interfere na outra, para mim até ajuda, uma completa a outra”. “Eu não fico preso num lugar só não, às vezes venho aqui, mas vou também em outro centros, vou em centro kardecista também, não tenho essas coisas não”. “Olha, vou te falar a verdade, venho aqui porque tem o passe, me sinto bem quando recebo o passe, mas tenho minha religião, o pessoal nem pode saber, mas eu me sinto bem, aí venho, mas é escondido porque sou evangélico”.

Esta disposição de encontro entre tradições vividas pelos crentes, rompendo barreiras institucionais e proporcionando uma experiência religiosa popular plural, demonstra a necessidade das pessoas de superar limites que impeçam a experiência religiosa de ter uma expressão universal; mesmo respeitando as diferenças culturais, parece haver o desejo de apontar para algo que ultrapasse os limites da vida mundana, palavras como caminho, confiança, entrega, poder, repetidas entre as dez mais citadas pelos entrevistados, como observamos na tabela 1, apontam para um tempo futuro onde as discórdias seriam superadas e uma harmonia comum regeria a vida.

Esta perspectiva de transcendência parece só ser possível, na visão dos religiosos, quando encontrarmos um lugar comum que permita a convivência dos diferentes credos, conduzidos por um mesmo princípio, e aí a imagem do feminino ganha uma força aglutinadora: “A gente não fala que no coração de mãe cabe sempre mais um? Ninguém fica de fora do amor da mãe”. “Quando estamos em desespero sempre recorremos é a mãe, o pai é a segurança, a mãe é que acolhe e acalma, nós precisamos dos dois”. “O padrinho recebeu a incumbência de trazer a mensagem e formar a religião, a madrinha tem o poder de manter todo mundo unido em torno da doutrina”. “tenho até medo quando a madrinha se for, ela carrega a tradição e não sei se tem alguém que pode manter as coisas no lugar como ela faz, tem muita força negativa por trás sabe, querendo destruir o que vem sendo feito”.

Quando afirmamos que o sincretismo é um elemento essencial da religião não estamos falando especificamente de uma tradição, mas sim desta busca pelo sagrado transcendente que ultrapassa os limites culturais sem os negá-los e que está na base da organização e da sistematização teológica das tradições; quando observamos o movimento promovido pela iniciativa de Fausto Farias ao construir o santuário de Natividade, por exemplo, percebemos claramente a força desta experiência na orientação das tradições populares, que precisam de alguma forma ser absorvida pela instituição, sabendo ela que o caminho que temos para viver a presença de uma alteridade absoluta são os ritos, os mitos, enfim, os caminhos construídos dentro dos universos simbólicos das culturas, mas que a estes caminhos diversos não nos separa enquanto seres de abertura para o sagrado e que, portanto, é possível que nos encontremos na experiência religiosa que, mesmo diversificada em sua forma, nos conduz a uma mesma dimensão de transcendência. A resposta do pároco de Natividade é reveladora neste sentido: “Não precisamos lutar com a santa de Natividade, precisamos sim acolhê-la como mais uma expressão do poder de Maria e vê-lo como uma oportunidade para fortalecer a igrejas e seu projeto de um mundo melhor e mais justo”.

Esta representação da experiência religiosa como uma experiência de abertura e de encontro com algo maior está no cerne dos movimentos populares, as peregrinações à Natividade, os encontros no sítio Céu das Estrelas no bairro Floresta em JF e no terreiro do bairro São Lucas em BH, em todos estes momentos os participantes demonstravam a importância do encontro e desta disposição de ir ao encontro, de se colocar aberto para o mesmo, como fala o Babalorixá: “Não precisa ter medo, tem que se entregar de corpo e alma, só assim vai saber como são as coisas dos santos”. Mesmo discurso que sai da boca do líder daimista durante a seção: “Tem gente que tá se prendendo, que não que se soltar, aí a força não pode manifestar, aí não tem como chegar ao coração, se a pessoa tem medo não pode participar, tem que se entregar primeiro”. Outra situação que reforça esta atmosfera de encontro é o clima festivo das reuniões, a alegria e a descontração favorecem esta aproximação.

Talvez a expressão mais evidente desta capacidade de superação dos limites e das diferenças contextuais seja a experiência religiosa, por alguns chamada mística, por outros espiritualidade; algo que coloca o crente em contato direto com o sagrado e, por isso, exclui a necessidade da mediação simbólica, uma experiência de intimidade inigualável e, por isso, também impossível de ser transmitida na sua inteireza, mas

reconhecida por todos aqueles que a vivem. As pessoas usaram das mais diversas alegorias para descrever esta experiência com o sagrado feminino: “Quando estou na presença da mãe é como quando a gente era criança no colo da mãe da gente, uma paz, uma segurança...” “Yemanjá me protege, sei que estou seguro porque ela olha por mim, preciso apenas seguir seus conselhos e fazer minhas obrigações, o resto é com ela”. “A rainha é uma luz que ilumina os caminhos, ela nos leva, nos conduz, aí é só seguir seus passos e vamos chegar ao paraíso, onde está Juramidan”. Os teóricos podem ter alguma dificuldade em encontrar similaridades entre experiências que vêm de culturas distintas, mas os místicos parecem não se incomodar com isso, como veremos no próximo tópico.

4.2.1. A aproximação das experiências religiosas pela mística

Precisamos aqui esclarecer com maior cuidado o que estamos chamando de mística. Boff nos dá uma boa dica nos seu texto *Ver além das aparências*, quando aponta a ligação entre as visões orientais, da física quântica e do cristianismo, superando as possíveis divergências de conceitos e visões para encontrar uma perspectiva de unidade entre as visões. Como ele afirma, podemos partir de pontos diferentes, mas acabamos chegando num mesmo lugar⁴¹⁷. O que entendemos como mística é a experiência que nos leva a este lugar onde, no final, chegamos. Numa seção de daime esta concepção ficou muito clara para mim na pergunta dos adeptos: “Então, você sentiu a força?” O líder do grupo, em dado momento do ritual, faz o seguinte discurso: “Sinto que tem gente que está lutando contra a força, se vocês não permitirem que ela se manifeste vai ser pior, não estão aqui para lutar contra, tem que deixar que aconteça, não pode ter medo”.

A experiência mística é uma experiência de entrega, onde o religioso não procura ter o controle, mas se joga nas mãos do sagrado, para usar uma figura de linguagem, uma maneira de se expressar o que é inexprimível; maneira esta recorrente na boca das pessoas que entrevistamos quando elas iam explicar sua relação com o sagrado feminino: “Não sei muito bem como te falar, é um negócio diferente, uma sensação que não tem igual, porque é como se não fosse eu que estou ali, mas sinto tudo como se fosse em mim. Sabe quando está sonhando e sente que é de verdade, que o sonho é real, que aquelas coisas estão mesmo acontecendo, mas ao mesmo tempo sabe

⁴¹⁷ BOFF, Leonado e BETO, Frei. *Mística e espiritualidade*. p. 187-198.

também que é um sonho, como se as duas coisas acontecessem ao mesmo tempo, realidade e fantasia, fosse tudo uma coisa só”. “Sei que não devo querer controlar a força, senão ela reage, para mostrar quem manda, sabe domar cavalo? É assim, a força é a domadora, nós somos o cavalo, e ela nos domina e depois nós e ela somos uma coisa só”. É nesta entrega incondicional que o místico supera as barreiras das tradições e encontra em seus pares que vêm de outros caminhos o reconhecimento de sua experiência, assim como os pássaros que chegaram ao Simorg e contemplaram a luz ao sentarem-se no masnad da proximidade⁴¹⁸ na bela metáfora de Farid Ud-Dim Attar. Augrasafirma:

Um importante autor multidisciplinar, situado na interseção entre história, antropologia, teologia e psicanálise, Michel de Certeau (1925-1986), bem mostrou, ao analisar o discurso de autores místicos do século XVII, que os relatos de suas experiências são como que “narrativa(s) de viagem, fragmentada(s) pelo uso de métodos diversos, cujas ferramentas permitem definir sucessivamente objetos inalcançáveis em uma realidade inalcançável” (1982, p. 24)⁴¹⁹

Esta, no entanto, não leva aos que a experimentam a negação de suas origens, como observamos nos relatos: “Não pense o senhor que estamos confundindo as coisas, Yemanjá é Yemanjá; Maria é Maria. Sabemos da nossa origem e não queremos escondê-la”. “Nossa Senhora pode ter vários nomes, ela ganha a forma do lugar onde aparece, para respeitar a origem de quem a recebe”. A experiência mística apenas lhes permite reconhecer que várias são as formas de se alcançar o mesmo estado de graça, uma das palavras que se repetem para expressar este estado é “paz”. A compreensão de que o sentimento vivido durante a experiência de transcendência, ou experiência mística, mesmo sendo representado de formas diferentes, é o mesmo, se reflete na narrativa daqueles que a viveram: “cada um pode dar o nome que quiser, Mas quem já sentiu sabe, não precisa de nome nem de nada, quem já foi tocado pelo poder que vem de cima sabe como é”. “Não sei explicar isso (o fato do sagrado feminino ganhar vários nomes) mas sei que é a mesma coisa, a mesma mãe que dá a vida e que protege os seus filhos, porque dar nomes diferentes, não sei não, tem muita coisa que a gente aqui não sabe e fica inventando explicação, eu falo que não sei e pronto”.

⁴¹⁸ ATTAR, Farid-Ud-Dim. A linguagem dos pássaros. São Paulo: Attar, 1991. p. 230.

⁴¹⁹ AUGRAS, Monique. Subjetividade, imagem de Deus e sociedade. In. SOTER (org.). Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 41.

Esta experiência de paz, de unidade, não é privilégio de alguns poucos seres humanos, conhecemos as histórias e os relatos dos grandes místicos da história, ou pelo menos dos reconhecidos como tal, mas esta experiência acontece no cotidiano de várias pessoas, de uma maneira muito mais simples do que nos é apresentada por esses místicos históricos - as personalidades que se tornaram públicas pelo relato de suas experiências – vemos este fenômeno se reproduzindo nos vários relatos de pessoas que alcançaram graças em Natividade, que encontraram um sentido para a vida no Daime ou no Candomblé, são relatos de reconstrução pessoais, de percepções diferenciadas da realidade, de compreensão da beleza simples da vida que se renova a cada dia. Adélia Prado nos demonstra claramente isso em seu poema Epifania:

Você conversa com uma tia, num quarto

Ela frisa a saia com a unha do polegar e exclama:

Assim também, Deus me livre.

De repente acontece o tempo se mostrando,

Espesso como antes se podia fendê-lo aos oitos anos.

Uma destas coisas vai acontecer:

Um cachorro late,

Um menino chora ou grita,

Ou alguém chama do interior da casa:

O café ta pronto.

Aí, então, o gerúndio se recolhe

E você recomeça a existir.⁴²⁰

Da mesma forma também parecem terem recomeçado a existir as pessoas que passam pela experiência: “Minha vida é outra, não tem comparação, acho que antes eu estava morto e não dava conta, comecei a vier mesmo quando Maria se mostrou para mim, não como se mostrou para o Dr. Fausto, mas ela também se mostrou para meu coração” “Quando recebi meu orixá pela primeira vez o mundo mudou, via as coisas de outra maneira, tive a mente aberta sabe como é?” “A bebida me mostrou um outro mundo, uma outra realidade, aí as coisas que aconteciam comigo começaram a fazer sentido e eu entendi o que tinha que fazer para não ficar sofrendo, não ficar agarrado nos erros”. Não só na fala mas nas atitudes este recomeçar uma nova vida se materializa na entrega do vidente Fausto Farias, que foi a Éfeso, na Turquia, para copiar as medidas

⁴²⁰ PRADO, Adélia. Bagagem. Rio de Janeiro: Record, 2009. p. 106.

da casa de Maria. No filho de santo que sai de Salvador para Belo Horizonte, mudando toda sua vida para servir os desejos de Yemanjá, no jovem que dedica sua vida para a doutrina do Daime. Não são atos desesperados ou impulsionados pela emoção, não são atitudes alienadas, mas opções conscientes, propostas de vida movidas sim pelo poder do sagrado feminino na vidas destas pessoas, mas não desprovidas de reflexão: “Quando decidi viver para a doutrina o pessoal lá de casa e meus amigos acharam que eu tava pirando, por causa da bebida, que tava ficando dependente e queria era ficar bebendo o chá toda hora, não liguei, não tentei explicar, não discuti, apenas continuei levando a vida e eles perceberam que o que estava fazendo era uma opção e vida, eu estava seguindo meu chamado. Foi difícil largar tudo, amigos, trabalho, família, mas não tive dúvidas, como minha mãe falou que Yemanjá tinha um propósito para mim em MG não pensei duas vezes não, fui para casa, conversei com o pessoal, eles entenderam, são de santo também, sabem como é essas coisas, a gente não fala contra não que é pior”.

Uma mística que aparece na vida cotidiana de pessoas comuns, dando a elas um sentido novo que se incorpora a este cotidiano, não é uma experiência que as tira do mundo mas que refaz este mundo fazendo com que a realidade ganhe um frescor próprio da esperança no amanhã, esperança esta que dá às pessoas uma coragem de viver que as impele a aventuras impensadas como o senhor que veio do Rio de Janeiro até Natividade carregando uma cruz do seu tamanho para pagar a promessa feita à santa, a candomblecista que afirma ter descoberto um novo mundo ao conhecer o terreiro e seu Ori, a peregrina da festa de Yemanjá, que afirma ir à mesma a dez anos, “para cumprir um trato, que não se deve prometer o que não vai cumprir, eu prometi e estou cumprindo, vou continuar até quando ela permitir”. Uma tranquilidade na fala, uma placidez na expressão facial, um olhar perdido num vazio, são manifestações comuns nestas pessoas quando de suas narrativas.

Podemos observar isso com diversas pessoas que convivemos nestes dias de pesquisa, que já completam dez anos, contando o tempo de especialização, mestrado e doutorado; não foram poucas as pessoas que expressavam em seus gestos, fala e modo de reagir ao mundo, a docilidade e a harmonia de quem está integrado num absoluto, a tranquilidade de quem compreende o mistério; o olhar manso, o sorriso fácil, o choro sincero, a paciência para esperar a hora certa, a angústia pelas mazelas do próximo, são características que demonstraram as pessoas que vivem a experiência de transcendência no sagrado feminino e se aproximam do mistério. Elas não têm um credo, não fazem

parte de um grupo, são ligadas ao todo e é exatamente por isso que respeitam profundamente suas tradições, pelo menos assim se mostraram a mim, altamente respeitosas com suas tradições mas livres na vivência de sua espiritualidade, como observamos nos discursos a seguir: “Sou católica sim, e respeito o padre da minha paróquia, procuro seguir o que manda a igreja, mas respeito mais a santa e as mensagens que ela nos deixou, ali ela pede para protegemos a igreja, mas também chama a atenção para que quem manda não desvie o caminho”. “Sou da doutrina, procuro fazer tudo direito, mas uma coisa que aprendi aqui mesmo é que nossa liberdade é sagrada e não devemos fazer aquilo que não acreditamos, faço aquilo que minha consciência manda”.

Talvez possa parecer que minha observação seja um tanto romântica, apegada a uma qualidade já intrínseca à experiência mística, uma idealização que coloca o místico na condição de um ser iluminado e, por isso, mais qualificado para a vida do que os seres humanos que não tiveram este acesso ao sagrado. Para não deixar esta impressão preciso reforçar que estamos falando aqui de pessoas que vivem vidas semelhantes a de qualquer brasileiro, que trabalha, tem família, estuda, mora em uma cidade, tem vizinhos, paga contas, pessoas que tem perdas, decepções, que fazem planos, que frustram-se, mas que parecem mergulhar em um outro mundo quando vivenciam sua experiência com o sagrado, e falar desta experiência é uma forma de reviver a mesma.

Uma das grandes riquezas de nosso povo é exatamente permitir que estas pessoas, advindas de tradições diferentes, possam compartilhar suas experiências e se reconhecer como irmãos, no sentido de irmanarem da mesma relação do o sagrado. Ao me deparar com pessoas de origem tão distintas, com práticas tão diversificadas, pude perceber claramente que os caminhos são muitos, mas se encontram inevitavelmente no final, fazendo do Brasil um espaço vivo deste sincretismo essencialmente religioso, pois um sincretismo de re-ligação com o sagrado absoluto e misterioso.

4.2.2. Aproximação religiosa pelas intenções

Outro forte motivador para a aproximação das pessoas com o universo religioso, inclusive promovendo o trânsito dentro dos diversos modelos de apresentação deste, são as intenções, os interesses pessoais, a busca por uma cura, pela melhoria da condição e vida, pela manutenção de uma condição favorável. A experiência religiosa, neste sentido, não se resume à entrega ao sagrado, mas é antes uma troca, as pessoas também

esperam um retorno pela sua dedicação: “Não posso reclamar, tudo o que peço à minha mãe ela atende, por isso que não tem como faltar com ela né? Ela não falta comigo, é mais que obrigação da minha parte”. “A gente pede sim, os orixás estão lá para isso, para nos ouvir e, quando for do agrado deles, atender nosso pedido, eles não respondem sempre não, só quando eles querem, quando sabem que é o que deve acontecer”

Esta relação de troca demonstra sua força quando visitamos as salas dos milagres do santuário de Natividade e do Ilê Omim Ossé Agbó, cheias de relíquias, oferendas e mensagens de agradecimentos por curas e graças outras alcançadas⁴²¹. Mas não devemos entender esta relação dos crentes como uma postura mercenária perante o sagrado, muito pelo contrário ela se mostra como relação de confiança, como é definida no questionário léxico em palavras como: respeito, amor, cuidado e proteção, quando classificamos as repostas pelo seu aspecto comportamental e sentimental, estes termos aparecem com grande frequência, como podemos observar no gráfico 3.

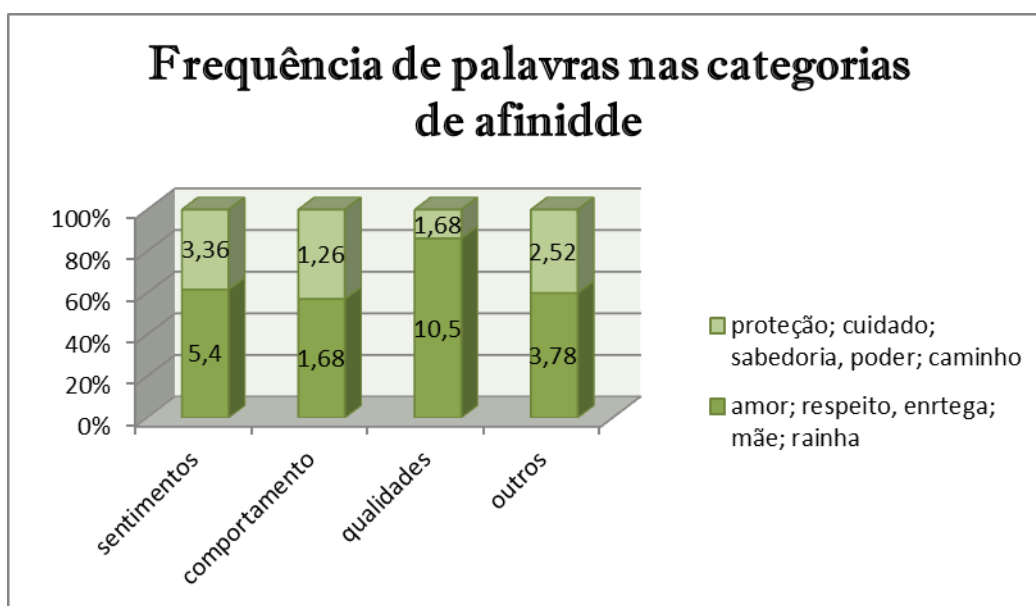


Gráfico 3: palavras mais citados por categorias de afinidade

Reforçado em afirmações dos devotos como: “Peço a santa, mas não tenho orgulho, não acho que ela é obrigada a me atender, sei respeitar o desejo dela, peço porque é minha obrigação, se ela entende que é de bom grado atender ao pedido a gente cumpri nossa promessa, se ela achar por bem outros caminhos, vou agradecer do mesmo jeito a oportunidade de estar aqui”. “Não que a bebida tem a obrigação de curar você,

⁴²¹ Fotos anexo 1, só podemos registrar a sala do santuário, pois a Ialorixá responsável pelo terreiro pediu que não fotografássemos a sala de oferendas “por que é lugar dos santos”.

não é um remédio como os da medicina normal, é um remédio para o espírito, e se tiver que passar por um mal físico na sua trajetória de purificação, você vai passar, mas vai saber passar, vai saber o sentido daquela doença para seu espírito e se tiver que superar ela vai superar, mas não é uma questão e vontade pessoal, tem coisa que não é do nosso desejo”. Posso afirmar que a relação de entrega é altruísta, as graças não são tidas como recompensas merecidas, mas como dádivas que não passam pelo nosso desejo; no gráfico 4, podemos ver claramente qual o papel que se espera do sagrado feminino e do ser humano nesta relação, destacando a função protetora de um e a submissão do outro. Algo bem próximo do que Fromm apresenta como próprio do modelo protestante de Calvino e Lutero no que tange à salvação como predestinação de Deus e não como esforço pessoal⁴²²

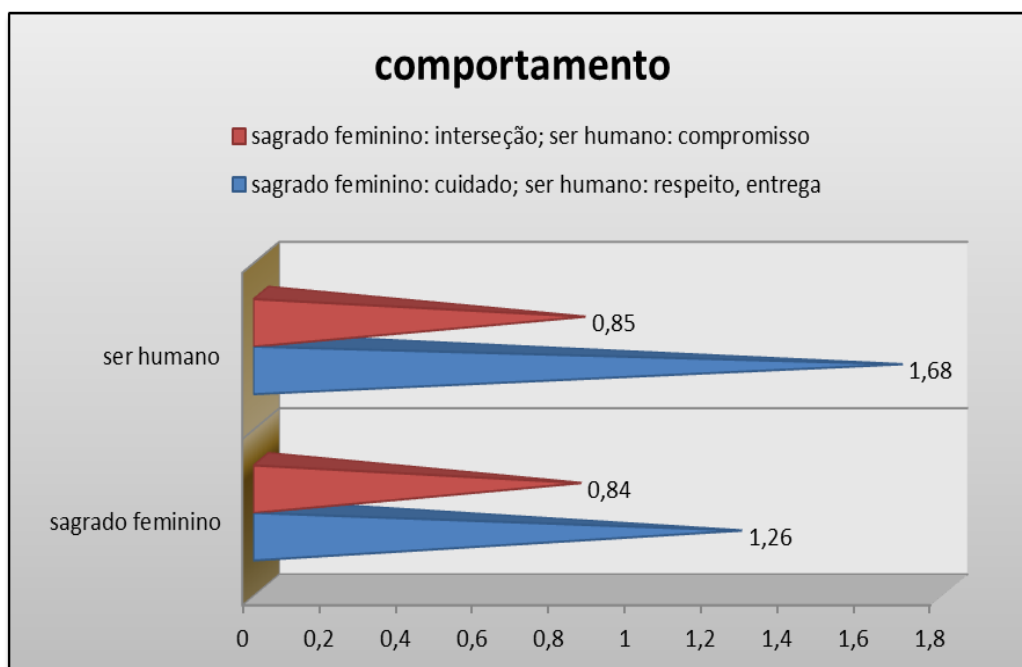


Gráfico 4: comportamento esperado do sagrado e do ser humano

É interessante também destacar como este jogo de interesse acaba por promover o trânsito entre as tradições, fazendo com que as pessoas não se prendam tanto ao grupo ou à tradição, mas aos resultados que a experiência trás para suas vidas. “fui coroinha, minha família é toda católica, quando falei que ia ser iniciado foi xxx, teve tio que queria me internar, mas foi aqui (Candomblé) que eu me dei bem, que minha vida tomou rumo, não é isso que vale?”. “Olha, desde que me entendo por gente sou evangélico, lembra quando teve aquele pastor que chutou a santa? Eu até gostei, depois

⁴²² FROMM, Erich. O medo à liberdade. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980. p. 41-90.

vi umas coisas que aconteceu com ele, não sei se é verdade, mas acho que é sim; mas quero falar de mim, sempre fui evangélico, aí tive a doença, pastor rezou, me levaram em programa de televisão, fizeram corrente, não funcionou. Aí, veio uma senhora, não fez barulho, veio sozinha, falou que Nossa Senhora tinha mandado, rezou uma Ave Maria, eu ainda estou aqui para te contar esta história”.

Mas há também intenções mais afetivas: “Aqui me senti querida, vi que as pessoas me aceitavam e gostavam da minha companhia, isso é importante, agente quer ser bem vista, quer que as pessoas falem bem da gente, gostem de estar com a gente”. “Quando você se sente uma pessoa especial o mundo fica especial, a gente vê as coisas de forma diferente, mais bonitas, é isso que a gente procura né? Não quero ficar perto de quem me coloca para baixo”. Esta perspectiva da acolhida emocional é percebida fortemente nas reuniões do daime e do Candomblé, onde o clima de confraternização é intenso e o espaço físico, pequeno mas aberto, com um mínimo de mobiliário, apenas o necessário para despor os apetrechos rituais, contribui para aproximação e contato entre as pessoas.

Fazendo uma reflexão, podemos pensar que a experiência religiosa é, como toda experiência vivida pelo ser humano, uma experiência de movimento e, neste caso, que deve ter uma direção, este movimento te tira de um lugar e te leva para um outro. A pergunta posta então, que lugar é este, qual a direção que tomamos quando entramos numa experiência religiosa? O que observamos é que as intenções pessoais vão ficando em segundo plano, as pessoas que dizem ter vivido uma experiência com este sagrado feminino que investigamos falam de um propósito que não é mais pessoal, é o propósito do próprio sagrado: “Minha vida não me pertence, tenho que cumprir os desígnios do meu orixá, esta é minha obrigação desde que aceitei a incumbência, não precisava, mas aceitei”. “Tenho um compromisso com Nossa Senhora, é coisa minha e dela, ninguém tem que saber nem entender, mas eu tenho que cumprir minha obrigação com ela”.

Esta relação de entrega pode ser uma das razões que faz a identificação com o sagrado feminino como afirma a devota em Natividade: “Maria como mãe deu seu corpo para que Jesus pudesse vir ao mundo, é este o sentido da maternidade, uma entrega, a gente passa a viver em função do filho”. “Se o orixá te escolheu você tem que aceitar, não é uma opção, se lutar contra sua vida vira um inferno, se não quer saber é melhor nem vir aqui”. No livro *A oração de Maria*, observamos este mesmo tom no

discurso: “Deus encarnado fez seu primeiro lar no ventre de uma mulher, que disse sim ao convite da graça. Assim ela se tornou uma mulher cheia de graça”⁴²³.

Outra representação expressiva desta aproximação por interesse que é feita pelo brasileiro com o universo religioso é a fala colhida por Oliveira:

Por isso seu moço, é que eu digo: todas as religiões são boas, mas cada uma pra uma ocasião. Para quem não tem problema na vida, a melhor religião é a católica: a gente se pega com os santos, vai à igreja quando quer e ninguém incomoda a gente. Para quem está em dificuldade financeira a melhor religião é a dos crentes, porque eles ajudam a gente como irmãos; só que não pode beber, fumar, dançar nem nada. Agora, pra quem sofre de dor de cabeça, a melhor religião é a dos espíritas; ela é exigente, não se pode faltar às seções, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curada de tudo, eu volto pro catolicismo⁴²⁴.

Mas há ainda o interesse do diálogo, como podemos constatar nos relatos que se seguem: “Não queremos problemas com ninguém, a gente respeita todas as religiões e só queria ser respeitado também, porque tomamos a bebida se cria um monte de preconceito, mas o preconceito só trás cisma e discórdia, não é isso que Deus espera de seus filhos, não foi isso que Jesus ensinou quando esteve no mundo, não é isso que a rainha prega”. “Chamar Yemanjá de Nossa Senhora é uma estratégia, não é uma mentira, é uma estratégia, para criar uma aproximação, aí cria uma identidade comum e a gente pode conviver em paz, é isso que pregamos, a convivência pacífica entre as crenças, a crença dos outros não me assusta, não sei porque a minha deveria assustar os outros”.

Mas, se há toda esta disposição para um encontro e uma convivência harmoniosa, existe também a necessidade de demarcar um espaço, o santuário de Natividade é representativo neste sentido por toda a estrutura que o Dr. Fausto deixou no lugar, a réplica da casa de Maria se torna um ponto de convergência que materializa este encontro entre os fiéis, a cefas dá ainda mais singularidade a esta aparição. A comunidade Daime também é um bom exemplo, isolada no alto de uma colina, no meio do mato, com acesso difícil, no lugar não tem nem sinal de telefone ou internet. O isolamento do mundo exterior dá ao lugar uma condição de retiro que nos remete a uma

⁴²³ FOURNIER, Keith A. A oração de Maria: aprenda a orar com mãe de Jesus e descubra a melhor forma de falar com Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007. p. 11.

⁴²⁴ OLIVEIRA, Ribeiro M. Coexistência das religiões no Brasil. Revista Vozes, v. 71, nº 7, 1977. p. 35-42.

outra realidade, temos a impressão de que a relação entre as pessoas fica mais viva pelo tom de intimidade do local.

Mística e interesses, no entanto, não são exclusividades de nosso povo e mesmo que tenhamos demonstrado como estes fenômenos aparecem nas tradições religiosas que compõem nossa cultura, procuramos no próximo seguimento entrar mais especificamente na relação entre sincretismo e religião na cultura brasileira, evidenciando como este fenômeno se apresenta como essencial para a identidade de nossa gente, apresentado o sincretismo de nossa manifestação religiosa a partir das experiências vividas pelas pessoas junto ao sagrado feminino no Brasil.

4.3. Sincretismo e religião no Brasil

O povo brasileiro é sincrético em sua essência; formado por vários povos – europeus, africanos e indoamericanos – temos em nossa base constitutiva a multiplicidade como elemento que nos caracteriza; isto pode ser notado nos traços físicos de nosso povo, que ganha uma infinidade de características, encontramos brasileiros com traços orientais, africanos, europeus, a mestiçagem na cor da pele, são indicadores desta riqueza étnica que nos forma. No campo religioso, esta condição não poderia deixar de aparecer como uma marca forte, sendo o sincretismo uma condição natural para nossa cultura religiosa. O integrante do Santo Daime exprime esta situação de maneira muito direta: “O que você queria, somos uma mistura de raças, como nossa religião não seria também uma mistura de crenças?” Enxergamos esta condição sincrética como fundamento na constituição da confissão religiosa também na Umbanda⁴²⁵.

São possíveis muitas explicações para justificar o sincretismo religioso no Brasil, as mais comuns, ou melhor, as mais tradicionais são as que se referem à necessidade dos povos africanos de resguardar sua cultura, camuflando a mesma com os símbolos do catolicismo⁴²⁶; mas a contundente explicação do Babalorixá não corrobora esta tese: “Ficam falando que usamos Nossa Senhora para esconder Yemanjá. Bobagem, só encontramos nela as mesmas qualidades do orixá, sabemos que as forças

⁴²⁵ Para um estudo mais aprofundado do assunto ver: MALANDRINO, Brígida Carla. Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica. São Paulo: EDUC, 2006.

⁴²⁶ Como referência a essa tendência vejam os livros de: FERNANDES, Albino G. O sincretismo religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba: Ed. Guaíra, 1941; e VALENTE, W. Sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

sobrenaturais ganham muitas formas, muitos nomes, mas é preciso saber reconhecer seus poderes”. Outra questão que precisa ser levantada é que o sincretismo de nossa religiosidade não é presente apenas nas religiões de origem africana, mas se reflete na experiência religiosa das pessoas independente de sua tradição, às vezes é algo tão espontâneo que nem é percebido como sincretismo pelos que a apresentam, o rapaz em Natividade tinha tatuado o símbolo oriental yin/yang e explicava a escolha com a seguinte argumentação; “é um símbolo de paz, Maria também prega a paz”; outra peregrina usava uma camisa com uma frase atribuída ao Dalai Lama. O patuá carregado pelo frequentador do terreiro trazia num conjunto, figas, contas, e a imagem de Nossa Senhora, perguntado porque não era um orixá na imagem respondeu: “não sei, estas coisas é o Babalorixá que sabe, tem um motivo, mas isto é coisa deles com os santos, a gente não se intromete porque não entendemos, não somos iniciados”.

Outra fala importante para demarcar como as pessoas vivenciam este sincretismo em suas práticas religiosas é a do daimista: “Quem tem medo de fazer a relação entre a Rainha e Nossa Senhora é quem tem medo de reconhecer que somos todos irmãos, que viemos e vamos para o mesmo lugar, as diferenças são do mundo e não do que vem de cima”. Que reverbera na afirmação do católico na festa da lavagem das escadarias do Senhor do Bonfim: “Não tem problema elas virem não (as filhas de santo que lavam as escadarias), já é tradição e aqui a gente sabe que candomblé é coisa do bem, eles têm uma cultura e é mais que certo que procurem manter as coisas da terra deles”. Não apenas nas palavras, mas o sincretismo se mostra presente no imaginário das pessoas, manifestando-se na forma de se vestir, nos trejeitos, nas referências simbólicas; encontrei pessoas vestidas com as cores de Yemanjá, que são as mesmas cores de Nossa Senhora, pessoas com trajes com motivos africanos no santuário de Natividade, pai de santo usando crucifixo e católico que carrega patuá, reuniões de Daimistas animadas por hinos evangélicos e marianos.

Uma coisa é certa, a manifestação de fé do brasileiro é altamente eclética, o mesmo pai de santo do terreiro é visto nas missas aos domingos recebendo a hóstia, a daimista que faz meditação transcendental porque viu numa miração que isto lhe faria bem, o católico que faz a oferenda a Yemanjá... são várias as histórias que vão deixando claro como nosso povo tem facilidade para construir pontes entre tradições religiosas. A naturalidade com que estas pessoas circulam entre a diversidade chega a ser comvente, pois nos coloca frente a uma perspectiva de uma experiência religiosa mais maleável e capaz de lidar com o inesperado, com o mistério, compreendendo suas múltiplas

possibilidades de manifestação. Rezar para o santo e preparar um trabalho para o orixá não são práticas excludentes, mas sim complementares; tomar a ayahuasca é só mais uma forma de buscar a presença do sagrado, estas práticas não fecham portas e sim abrem caminhos para novas expressões deste sagrado: “não é só aqui que Deus está presente, sei disto, respeito às outras formas de culto e de vida com Deus, é que aqui eu posso ser eu mesmo, aprendi até a respeitar os outros, antes eu queria que só eu tivesse razão, aqui aprendi que cada um tem caminho”.

Lógico, nem tudo é harmonia e paz neste universo da religiosidade brasileira, manifestações exclusivistas e segregadoras também podem ser vistas: “Este pessoal evangélico que não acredita no poder da mãe de Deus, eles vão sofrer no futuro, quando chegar o tempo da vinda do Filho, o que você acha, como o filho vai tratar quem desprezou sua mãe?” “Veja meu filho, são nossos irmãos (os umbandistas), mas não pode misturar as coisas, o Candomblé é puro, vem dos ancestrais, eles fizeram uma mistura, não dá para saber direito qual a sua raiz, e religião sem raiz é fraca”. Outra característica que aponta para um isolamento em contraposição para a abertura ao diálogo é a condição esotérica dos ritos de iniciação do Candomblé, completamente fechados aos participantes.

Neste nosso país, no entanto, a religião assume um dos sentidos latino que estão na etimologia do termo – religare – e ganha uma força pragmática, fazendo com que nosso povo faça de sua religiosidade uma prática de encontros, de mobilização popular, uma prática festiva, animada; são assim as cerimônias no terreiro, na comunidade Daime e nas aparições marianas que se desdobram pelo território nacional; são assim as festas religiosas como as já citadas neste trabalho várias vezes (lavagem das escadarias da igreja do Bonfim, festa de Yemanjá, a festa da aparição de Natividade). A disposição das pessoas para a experiência de ligações entre mundos e entre formas de se viver a experiência com o sagrado ressoa em várias vozes: “O que quero é estar com minha mãe, minha protetora, se todos entregassem seu coração a Maria seríamos mais felizes”. “Não quero que as pessoas venham para o Daime, isto aqui não é uma igreja que fica cassando fiéis, quero só que as pessoas tenham uma vida espiritual, uma vida de paz e de amor”.

Por isso procuramos entender o sincretismo religioso brasileiro não como movimentos de inculturação ou de aculturação, mas sim como processo natural de encontro da diversidade e de uma compreensão subjetiva da necessidade de se promover este diálogo que viabilize a relação entre os diferentes. Observamos que as pessoas

procuram o significado mais profundo do que deve ser a religião e têm a compreensão que a mesma se mostra como lugar de encontro, de respeito e de união, como afirma a baiana: “nós lavamos as escadas – na lavagem da escadaria da igreja do Bonfim – para demonstrar o respeito por Jesus, não é porque não vem das nossas raízes que não deve ser reverenciado, foi uma pessoa iluminada, é isso que vale”.

Veremos a seguir como este sincretismo se apresenta esteticamente e intelectualmente na nossa cultura religiosa. Elegemos três aspectos para analisá-lo, mas poderiam ser levantados outros. A nossa escolha não tem nenhum sentido hierárquico ou algum privilégio na observação do fenômeno, são apenas uma amostra que entendemos ser suficiente para demonstrar nossa tese da presença sincrética em nossas religiões. O fato mesmo de convivermos com diversas tradições religiosas já se mostra como uma demonstração do sincretismo essencial de nossa religiosidade, sua sistematização dentro das diversas confissões é apenas a regulamentação desta maneira peculiar do brasileiro de lidar com as diferenças, fazendo das mesmas possibilidades para uma grande experiência de unidade.

4.3.1. Diversas manifestações do sincretismo na religiosidade brasileira

“Veja meu senhor, não sei se vai me entender, eu sou católico, fui batizado, crismado, me confesso, vou à missa, e venho aqui (terreiro de Candomblé), é da minha raiz, meus ancestrais, como a gente fala, por isso tá na gente, mas uma coisa não é contra a outra, elas só são de lugares diferentes, mas tudo tem a ver com o criador, e suas criaturas”. Assim podemos vislumbrar a disposição das pessoas com quem convivemos nestes anos – que, se somados aos do mestrado, quando começou nosso contato mais próximo, vão para seis anos – sempre prontas ao diálogo, algumas vezes sem muito argumento mas se defendendo na experiência, aceitam uma opinião diferente, mas desde que esta não desqualifique a sua própria, mas privilegiando sempre uma aproximação simbólica, como surge no Santo Daime numa agregação de personagens, formas, representações das três culturas que nos forma enquanto nação (europeia, africana e indoamericana). Esta mistura originária de nosso povo está presente em todos os lugares e manifestações de nossa cultura, no campo religioso esta característica não estaria ausente e compõe, na verdade, um aspecto fundamental na estrutura desta dimensão humana. Observar como o trânsito das pessoas no mundo atual produz uma condição de encontro que leva a um diálogo e a uma convivência é, sem

dúvida, perceber uma realidade, mas não devemos reduzir toda a realidade a esta percepção, temos que assumir que os ambientes que frequentamos eram propícios para este tipo de postura, as pessoas estavam sempre envoltas de uma aura de compaixão e mistério, de confraternização e harmonia, reinava serenidade e conforto e as pessoas estavam dispostas a contribuir. Particpei de vários encontros e festas com centenas de pessoas, algumas com milhares, como já citei outras vezes as festas de Yemanjá, a passagem de ano em Vitória, encontros de aparições marianas e Piedade das Gerais, a festa de Nossa Senhora de Natividade, e sempre presenciei ambientes de tranquilidade. Mas o que nos chama a atenção é exatamente como o ambiente onde a experiência religiosa se manifesta se cerca destas condições.

Como afirmamos anteriormente, escolhemos três aspectos da religião para apresentar algumas formas como o sincretismo se manifesta em nossas tradições religiosas; na verdade, o sincretismo como nós o apresentamos, é uma característica da religião em toda sua história, podemos mesmo afirmar que é uma condição constitutiva da religião enquanto prática e reflexão. Andrade faz uma excelente apresentação desta visão⁴²⁷, demonstrando como as tradições religiosas vão se moldando a partir dos elementos culturais de povos que vão se encontrando nas migrações próprias do movimento dos seres humanos pelo mundo. A fala do velho candomblecista tem muita relevância: “Nosso povo andou muito rapaz, tivemos que passar por muitos lugares, tivemos que aprender a viver em muitos lugares, aí tivemos que fazer umas mudanças na religião, foi a forma de manter ela viva, você sabe como é, a gente tem que dançar conforme a música”.

Estes aspectos escolhidos (rito, mito e teologia) para apresentar o sincretismo de nossa religiosidade não devem ser entendidos como os mais relevantes, mas sim como os mais visíveis dentro do universo de investigação que nos metemos e, por isso os que podem apresentar o sincretismo religioso com melhor clareza dentro do que nos propomos, até porque neles vamos encontrar diversos outros aspectos deste sincretismo como: vestimentas, sacramentos, símbolos, teogonias, arte (música, pintura, escultura), culinária, todos estes elementos importantes na composição principalmente dos ritos, como podemos observar no Candomblé com as comidas⁴²⁸ ou no Santo Daime com as

⁴²⁷ ANDRADE, Maristela O. de. 500 anos de catolicismo e sincretismo no Brasil. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.

⁴²⁸ Uma boa referência de estudo sobre o tema: VIEIRA DE PAULA, Arlete R. A boca e o sagrado: comida de santo no Candomblé, a comunicação entre os seres humanos e os orixás. Juiz de Fora: PPCIR, 2004.

vestimentas (fardas). Um jogo de misturas que vão se juntar num precioso “mosaico místico religioso”, como define Mosso⁴²⁹. Talvez, das três tradições que investigamos, a que mais demonstra esta mistura seja o Santo Daime, o ritual de feitura do chá tem raiz indígena, os hinários remetem às ladainhas católicas, a farda mistura simbologias seculares e religiosas (judaicas e cristãs), mas mesmo no sítio da aparição mariana, que é tido como um reduto católico, vemos este movimento sincrético, o ritual em torno da cefas é uma demonstração de uma das escapadas da doutrina oficial da igreja.

Compreendemos que o universo religioso no Brasil tem nuances que ultrapassam nosso campo de pesquisa e que vão também compor o mosaico de nossa religiosidade, mas esta situação só fortalece ainda mais nossa concepção, pois não queremos reduzir a experiência religiosa do brasileiro, mas deixar evidenciado algumas das suas condições essenciais, que dão, inclusive, fundamento para a produção de toda a diversidade e complexidade característica de nosso Ethos. É exatamente esta composição sincrética que propicia uma manifestação fenomenológica tão rica diversificada, que pode ganhar tantas cores e formas que dá à religiosidade brasileira a característica para distingui-la dentre outras⁴³⁰. E, se nosso campo de pesquisa não pode nem deve reduzir o fenômeno religioso brasileiro, ele também não pode nem deve ser desconsiderado como representativo da religiosidade popular no Brasil, e ainda mais da experiência religiosa vivida pelas pessoas, independente das instituições a que elas se vinculam, é esta experiência que nos interessa e que aparece nas crenças e nos hábitos de gente simples e de gente complexa, de gente pobre e de gente rica, nestes espaços não conseguimos demarcar as classes sociais e o grau de erudição das pessoas, são todos devotos, crentes no poder do sagrado feminino: “Olha, aqui não quero saber de crença, de raça, de condição, só quero poder estar em paz e junto daquela que me guia pelo caminho correto”, afirma o participante do Daime.

Trabalhamos aqui com um paradoxo: procurar a singularidade de uma experiência que, ao ser vivenciada, nos remete à unidade consequente da transcendência que nos dá a consciência e a percepção do absoluto. Esta singularidade tem lugar na manifestação fenomenológica da religião, a maneira de representar a experiência inefável, mas que precisa de uma expressão no mundo da cultura para que tenha sentido para as pessoas, como explica o babalorixá: “tem que ter as roupas, o toque as músicas,

⁴²⁹ MOSSO, Gelder M. Caminhos do desconhecido. Rio de Janeiro: Mauad, 1997. p. 821.

⁴³⁰ Um bom texto para compreender melhor estas características próprias da religiosidade brasileira é o capítulo 8 do livro de Roberto DaMatta. DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 107-118.

as oferendas, as danças, tem que ter tudo, é para as pessoas que estão assistindo saibam que está acontecendo algo especial, que tem que respeitar, as forças de cima existem para orientar a vida de quem está aqui, então as pessoas daqui têm que entender o que eles estão passando”.

4.3.1.1.Sincretismo no ritual

Algumas experiências de rituais sincréticos já viraram calendário turístico no Brasil, a lavagem das escadarias da igreja de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador – BA, a festa de Yemanjá na mesma cidade, as procissões de Nossa Senhora dos Navegantes em diversos estados são exemplos desta tendência. Em outros casos o sincretismo ritual é fruto da experiência do fundador, como é o caso do Daime, onde mestre Irineu teve a visão da Rainha, que depois veio se revelar Nossa Senhora da Conceição. Sua origem nordestina, de família pobre e católica, de descendência africana são sua base cultural, que é posta em diálogo com a cultura dos povos da floresta, por isso os ritos do Daime são conduzidos pelo bailado embalados por hinários cheios de referências à Nossa Senhora e entidades espirituais, algumas de apego afro e outras indígenas e outras sincréticas em sua própria concepção, como é o caso de Juramidam. Uma terceira possibilidade de sincretismo nos ritos é a natural aproximação entre experiências que têm uma mesma orientação, a transcendência ou a abertura para outro absoluto, ouvimos esta possibilidade na boca de alguns religiosos: “Se a pessoa recebe um orixá ou conversa com Maria não importa para mim, o que vale é que vem trazer uma mensagem de cima, uma mensagem para o nosso bem”. “Tem que respeitar quem fala de paz, de amor, não importa de que religião vem, se é uma mensagem de comunhão, de amor, é uma mensagem de Deus, agora quem fala de briga, em separação, isto não é de Deus”. “Temos que estar juntos, não podemos ficar discutindo, quando trabalhamos para o senhor temos que fazer as pessoas se unirem, se tratarem como irmãos, aí estamos fazendo o que Jesus nos ensinou e pediu”.

Os ritos ecumênicos ganham cada vez mais espaço em nossos momentos de celebração, seguindo este discurso que valoriza a experiência religiosa das pessoas, compreendendo que a diversidade de crenças é uma consequência natural da própria diversidade humana. A riqueza de um ritual ecumênico e, portanto, sincrético por conjugar numa mesma cerimônia diversas referências simbólicas, ultrapassa a expressão estética, invadindo o espírito dos participantes e colocando-os numa verdadeira

experiência de unidade, como relata o participante da missa congo de Divinópolis – MG: “Aqui somos um só, não tem branco nem preto, não tem padre nem guia, tem união, tem respeito”. Esta mesma sensação podemos encontrar na fala do Babalorixá: “Aqui respeitamos todos, todos são incorporados porque são espíritos e vivem no plano espiritual, como os orixás”. Mesma compreensão apresenta o pastor que dividia a celebração de formatura com um padre e com um espírita kardecista: “Não tenho problemas em participar destas celebrações, vejo aqui a mão de Deus abrindo caminhos para que a verdade da palavra chegue a mais corações”.

Vamos ao que nos interessa no sincretismo ritual quando estudamos a relação com o sagrado feminino: a compreensão de que dois símbolos ou signos podem estar representando uma mesma coisa, dando significado a um mesmo arquétipo. Esta essência comum é que permite a identificação, uma cumplicidade simbólica. A “cefás”⁴³¹ é um bom exemplo disto, ocupando um ambiente de adoração à Nossa Senhora um destaque igual ao da própria santa, é uma parte importante do ritual no santuário a apreciação da pedra. Assim como a imagem de Yemanjá que ganha feições europeias para se aproximar da figura de Maria, ou ainda na concepção de que a Rainha da Floresta é também Nossa Senhora. No caso da santa e Natividade esta conjugação simbólica pode ser vista também na leitura da população no que diz respeito à relação entre as Nossa Senhoras de Natividade e da Natividade: “Aqui na igreja é da Natividade, lá no santuário é de Natividade, mas é a mesma coisa, a gente não faz diferença não, são todas a mesma mãe de Jesus”.

O catolicismo é originalmente uma religião sincrética, pois tem todo um fundamento judaico, traços do pensamento filosófico grego e da cultura romana⁴³², enfim, carrega em sua origem uma multiplicidade de influências e os católicos, em suas práticas populares, parecem não ter pudor de agregar a seus ritos elementos de outras culturas, vemos isso no natal, na páscoa e vemos isso também nos devotos de Natividade, simpatias, benzedeadas, a crença em espíritos vão se misturando à doutrina

⁴³¹ A pedra que foi materializada quando da aparição de Maria a Fausto, ficando como relíquia do fenômeno e guardando, por isso, um mistério próprio de um objeto hierofânico.

⁴³² Para uma melhor compreensão das origens do cristianismo sugerimos dois textos: PALÁCIO, Carlos. A originalidade singular do cristianismo. Revista Perspectiva teológica. Vol. 26, nº 70, 1994. In. <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1181/1587> acessado em 15/06/2012.

STEGEMANN, Ekkehard W. e ATEGEMANN, W. O nascimento do cristianismo: discussões críticas das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen. Revista Estudos teológicos. Vol. 40, nº 3, 2000. In. http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/699/633 acessado em 20/11/2012.

oficial e produzindo ritos de cura ou de conversão de pessoas que se voltam para o sagrado. Mas não é apenas o catolicismo popular que guarda esta característica, no Daime o sincretismo é a essência da doutrina, mestre Irineu é uma encarnação desta mistura, um mulato nordestino de origem católica que se embrenha pelas matas e se mistura com os povos da floresta para ser iniciado na bebida; os daimistas reconhecem esta condição e a exaltam: “o mestre era muitos em um, índio, negro, católico, brasileiro por natureza, abençoado pela rainha, uma pessoa diferente, que não aparece iguais duas vezes”.

Uma tendência que merecia um estudo mais acurado são os ritos da Umbandaime, um ritual de umbanda regado pela ayahuasca. A ayahuasca, na verdade, se mostra como uma substância que vem sendo incorporada em vários ritos, como citamos anteriormente a experiência dos índios guarani e tupinikim do ES. O apelo de uma substância que pode induzir a pessoa a um mergulho no sagrado parece tentador para uma sociedade imediatista como a que temos atualmente. Mas também aponta para a grande necessidade das pessoas de encontrar um caminho, um contato com o sagrado: “O mundo de hoje é muito perdido, precisamos de um guia, de um indicador, tem muita tentação, se quisermos ficar sozinhos acabamos sendo traídos, é preciso um guia, a bebida é um guia, mas ela não age sozinha, precisa do hinário, do bailado e de alguém que te conduza na sua miração”.

O que observamos de comum em todos estes exemplos é o reconhecimento de que elementos culturais diversos não se anulam e nem se contradizem, mas sim se completam num olhar mais amplo para o fenômeno religioso, olhar este que permite reflexões como as que se seguem: “Eu não deixo de ser católica por frequentar o terreiro, aqui ninguém me cobrou isso, acho bonito o respeito, me sinto bem aqui e na minha igreja do mesmo jeito, se a sensação é a mesma porque devo duvidar de que a origem também é a mesma?” “O que sei é que gosto da música e do bailado, é por isso que venho, é uma sincronia bonita e que acalma, nos leva para um mundo de paz”; “Não tem que ficar pensando o que é congado e o que é missa, tem que deixar levar, o ritmo da festa, das músicas, das orações, das imagens, é tudo parte da mesma coisa”.

Esta mistura de ritmos, cores, comportamentos na composição dos rituais dá aos participantes destas cerimônias uma abertura maior para o sagrado e uma conseqüente capacidade de perceber as mesmas possibilidades da presença do sagrado em culturas diferentes e em práticas diversas, quando colocamos os diversos ritos em contato e deixamos emergir deste contato um diálogo. A aproximação dos ritos, portanto, não é

apenas uma aproximação alegórica, e sim um encontro de costumes que se reconhecem e se respeitam como processos culturais que levam o ser humano a uma mesma dimensão de espiritualidade, onde se faz possível o encontro com o sagrado. Foi isto o que aconteceu no encontro dos índios guarani e os membros do Santo Daime.

O sincretismo do rito é uma manifestação empírica do encontro entre as tradições, uma materialização em atos, mas temos também uma manifestação abstrata, conformada na mente e não nas ações. É o sincretismo que se manifesta nos mitos. Existem vários estudos demonstrando os elementos comuns aos mitos de diversas culturas⁴³³. Veremos como encontramos esse sincretismo entre nosso povo no próximo item, principalmente nas narrativas populares onde os mitos ganham um colorido próprio, às vezes não se importando com a fidelidade à história oficial das tradições.

4.3.1.2. Sincretismo no mito

“Eu não sei direito a história como é não, mas sei que Yemanjá teve os outros orixás, por isso ela é a mãe de todos os orixás, e é por isso que dá para fazer essa comparação com Maria, que foi quem teve Jesus, as histórias se parecem não é a toa não, é que falam da mesma coisa, só que contada em lugar diferente, num tem isso, quando a gente vai para um lugar e ouve uma história que a gente conhece, mas eles contam de um jeito um pouco diferente e falam que aconteceu por ali”. “Tudo começou um dia e vai ter que acabar, como foi e como vai ser a gente não sabe com certeza, mas tem as histórias que servem para mostrar para gente, uma maneira da gente ter uma noção de como são as coisas”. Estas falas representam como as pessoas vão absorvendo os mitos e dando a eles um significado para a vida cotidiana, dando ao mito um sentido moral.

O mito é a forma que as pessoas, as sociedades, encontraram para descrever sua origem, falar de onde vieram para entender para onde irão, encontrando assim um sentido para a existência. Eles carregam em si uma verdade inominável, que revela a dimensão transcendente dos arquétipos. Quando falamos em sincretismo mítico não

⁴³³ Como referência nesta área citamos CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces. São Paulo: Pensamento, 2004. VALLADARES, Nelly. Dos mitos clássico e africano ao sincretismo afro-brasileiro. In. <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/222-dos-mitos-cl%C3%A1ssico-e-africano-ao-sincretismo-afro-brasileiro>. JUNG, C. G. (org.) O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

estamos dizendo que as histórias míticas se misturam, produzindo um enredo onde personagens de diferentes culturas se encontram; o que observamos são cenas comuns, figuras com uma mesma função, pois se entendemos que estamos falando de uma essência arquetípica, as diferenças de narrativa são apenas fruto das alegorias próprias das culturas, algo importante, mas transitório e que não apaga a perenidade ontológica do ser. Situações como a mulher que dá a luz ao deus ou aos deuses, da divisão do mundo entre duas esferas, uma regida pelo bem e outra pelo mal, a ruptura do ser humano com seu criador, levando o ser humano a uma situação punitiva, são exemplos de imagens arquetípicas que se repetem nos diversos mitos.

Maria e Yemanjá são reconhecidas também pelas semelhanças de suas funções nos mitos cristão e africanos: de Maria nasceu Jesus, o Deus feito homem, de Yemanjá nascem os orixás. Com o daime o sincretismo mítico é ainda mais explícito, visto que a Rainha se apresenta a mestre Irineu como Maria e vem com o intuito de ensinar-lhe a doutrina cristã; os mitos de criação e de organização do mundo, por isso, reproduzem as histórias bíblicas; o diálogo com outras tradições como a africana é forte e faz com que as várias histórias se encontrem na concepção de uma força cósmica, um ordenador universal do mundo das coisas, como fala o praticante: “O que é a força? É a ordem das coisas. Não é verdade que antes da criação era tudo uma bagunça e o criador colocou cada coisa no seu lugar? Entender a ordem das coisas. É isso que o Daime nos dá”.

Entre Yemanjá e Maria a aproximação dos mitos é ainda mais marcante quando se trata da condição de mãe de Deus, como nos explica a Iyakekerê: “Maria não é Yemanjá porque Maria não é orixá, mas Maria é a mesma coisa, porque é a mãe de Deus, assim como Yemanjá deu à luz os outros orixás, Maria deu à luz ao Deus de vocês. Aprendemos isso, as coisas podem mudar de forma e de lugar, mas no fundo são sempre as mesmas”. Yemanjá ganha também identificação com personagens da mitologia indígena como Yara, o que aproxima ainda mais de nosso imaginário popular.

Eliade nos alerta que, se queremos buscar elementos de uma religiosidade arcaica do ser humano podemos fazê-lo nos folclores; estendemos esta afirmação aos ditos e costumes populares, lendas e superstições. Como nos fala o senhor: “Tem gente que não acredita no coisa-ruim, mas eu já vi, se você não se protege ele acaba te pegando, por isso é que fico atento, faço minhas rezas e peço a proteção, quando vejo que tá muito carregado peço ajuda de quem é reparado para isso”.

Os mitos, como construções culturais e simbólicas que carregam a expressão de uma linguagem estão sujeitos aos signos e imagens de referência do grupo que os

produz, mas como um fenômeno que revela uma essência, uma condição ontológica, garante sempre um lugar comum que permite o diálogo entre estas aparentes diferenças estéticas. Assim nos ensina um colaborador do santuário de Nossa Senhora de Natividade: “Se é Nossa Senhora de Natividade ou da Natividade, o que interessa é que é a mãe de Jesus, as diferenças estão nos olhos de quem vê, se deixa o coração enxergar vai ver que isto tudo é só aparência e por trás tem a verdade, o que vale”⁴³⁴.

As culturas são o produto do encontro das pessoas, dos grupos, sendo, portanto, uma reunião de experiências, uma troca de conhecimento e de percepção da realidade; algo móvel e múltiplo. Os mitos, como frutos deste processo cultural também guardam esta condição mutável e complexa, esta condição sincrética já própria da linguagem, onde o mito é construído⁴³⁵. É essa natureza em transformação da linguagem e da cultura que fazem dos mitos este lugar híbrido onde os diversos olhares se encontram e, cada um de seu modo, falam de uma mesma coisa, de uma mesma experiência fundamental, de um mesmo momento original. Estas representações simbólicas que se misturam nos mitos e nos permitem reconhecer os mesmos arquétipos em diferentes enredos, vão também produzir aproximações teológicas, como veremos a seguir.

4.3.1.3.Sincretismo na teologia

Não temos nesta tese a pretensão de uma reflexão teológica de fundo, nosso propósito é antes procurar apresentar o tema como um leigo, um não teólogo que sou, apenas para demonstrar como as teologias das religiões são complexas e trazem em seu bojo a composição sincrética das culturas onde elas são forjadas, a intenção maior deste tópico é proporcionar uma discussão sobre “pureza” da revelação teológica e procurar entendê-la como mais um produto da cultura.

Talvez, onde podemos enxergar com mais nitidez este sincretismo seja na teologia do Santo Daime, onde diversos elementos da teologia católica aparecem de forma explícita numa incorporação explícita, visto que o Mestre Irineu era católico e traz, para sua experiência, sua história de vida que se funde com a cultura indígena da

⁴³⁴ Importante explicar que este comentário vem no sentido de justificar a diferenciação que se deu na cidade entre a Santa da Igreja – Nossa Senhora da Natividade – e a santa do povo e da aparição – Nossa Senhora de Natividade.

⁴³⁵ O texto de Edson Ferreira Martins apresenta com muita propriedade a aproximação léxica entre diversas línguas – sânscrito, grego, latim e línguas germânicas – e apresenta a teoria de uma provável ligação entre elas. MARTINS, Edson F. Duas contribuições para a idéia de língua histórica: a filosofia e O estudo genealógico das línguas. Revista de C. Humanas, Vol. 7, Nº 1, p. 15-26, Jan./Jun. 2007.

região. Vale dizer que Mestre Irineu era um caboclo maranhense que foi para o Acre no início do século XX no ciclo migratório da seringueira. A teologia daimista é uma conjugação de elementos que veem de diversas tradições como judaísmo, zoroastrismo, catolicismo romano, tradições indígenas. Irarrázaval fala de um cristianismo andino para definir esta mistura⁴³⁶.

Este sincretismo teológico, na verdade, já é observado na própria igreja católica, se reconhecemos sua origem na religião judaica, onde Jesus é formado e educado; toda a tradição monoteísta do catolicismo é retirada do judaísmo, além de outros pontos de uma teologia patriarcalista e que procura construir uma imagem do feminino vinculado à ideia do pecado e do desvio das coisas espirituais. Esta perspectiva aparece com muita propriedade do trabalho de Ary⁴³⁷ e precisa ser considerada quando procuramos compreender a estrutura desta religião e a construção subjetiva deste sagrado feminino. Dentro deste contexto ele – sagrado feminino – ganha ares de subversão, algo que é percebido pelos devotos da santa de Natividade: “A igreja meio que tem que engolir a gente, as pessoas vem para a cidade por causa da santa, é por isso que eles toleram, mas a gente sabe que eles não gostam, acham que a santa tem mais valor para nós que o papa ou os bispos, e tem mesmo, não tem que ter? É a mãe de Deus e eles querem valer mais que ela?”

Mas, não é bem esta teologia que aparece no catolicismo popular, onde a figura feminina de Maria ganha um destaque, dando visibilidade ao sagrado feminino abafado pela instituição; podemos observar afirmações até mesmo ousadas neste sentido: “A mãe de Deus tem o mesmo poder que ele, porque o filho não vai negar um pedido da mãe”. Podemos dizer que, para estas pessoas que se dedicam a uma experiência religiosa conduzida pelo sagrado feminino acrescentam um quarto elemento à trindade, transformando Maria numa das faces do próprio Deus. “É ela que vem anunciar as boas novas e corrigir nosso comportamento, porque ela sabe e tenta nos proteger, tenta nos mostrar o caminho para a gente não se perder”.

Siqueira coloca o sincretismo religioso do Brasil como algo próprio do que ele chama de nossa sociogenia⁴³⁸, e isto fica muito patente nas religiões que foram forjadas dentro de nosso universo cultural como o daime e a umbanda. No caso da umbanda, por

⁴³⁶ IRARRAZAVAL, Diego. Um cristianismo andino. Quito: Abya-Yala, 1999.

⁴³⁷ ARY, Zaíra. Masculino e feminino no imaginário católico: da ação católica à teologia da libertação. São Paulo: Amablume; Fortaleza: Secult, 2000.

⁴³⁸ SIQUEIRA, Deis. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. In. SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo B. de. Sociologia das adesões: novas religiosidades e busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond/Vieira, 2003. p. 146.

exemplo, são evidentes as inspirações kardecistas de sua teologia, algo que se reflete nas falas de seus adeptos: “Tem espírito bom e espírito que está perturbado, ainda não encontrou a luz, para isso rezamos para que eles sejam iluminados, encontrem a paz e deixem as pessoas em paz”. “Nossa vida é como uma escola, estamos aqui para aprender e evoluir, mas vamos aprendendo um pouco de cada vez, até chegar na formatura”.

As teologias sempre apresentam algo de sincrético, como nos mostra Freud com relação à religião judaica e os elementos que a mesma herda da religião egípcia, principalmente a religião desenvolvida pelo que ele chamou de “rei herético”⁴³⁹, Akhenaton. Esta apropriação parece não causar desconforto às pessoas que vivem sua religiosidade procurando uma experiência imediata com o sagrado, elas entendem que os conceitos sobre o sagrado não traduzem a experiência, criando apenas uma aproximação possível aos limites da razão: “O daime tem um tanto de catolicismo? Tem sim, o mestre era católico, então ele trouxe a maneira dele, como ele aprendeu, a Rainha falou que era Nossa Senhora, por que é assim que a gente a conhece, mas pode ser Yemanjá para quem vem da umbanda ou do candomblé, estes nomes são só uma maneira da gente reconhecer a força”.

4.3.2. O sincretismo do sagrado feminino

Ao trazermos o tema sincretismo num estudo específico de um sagrado feminino estamos querendo demonstrar como esta experiência de uma espiritualidade vivida a partir da referência de um significante feminino se apresenta em diversas culturas, sendo, portanto, um fenômeno multicultural. Esta característica nos impele à hipótese de uma experiência que é constitutiva do ser humano, tocando em dois aspectos que estão ontologicamente ligados a este ser: a espiritualidade e a condições de gênero. É marcante perceber como estas representações se mostram na vida das pessoas e como as mesmas não têm problemas em pensar sobre este sagrado feminino sob uma multiplicidade simbólica: “Se Maria ganha vários nomes ela não deixa de ser a mãe de Deus, estes nomes são como títulos que ela carrega”. “Yemanjá, para os índios é Iara, para os católicos é Maria, em todos os lugares é a mãe que protege e guarda os filhos”. “A Rainha é Maria. É rainha quando falamos da floresta e de sua protetora, é Maria

⁴³⁹ FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (Obras completas edições standard). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 18.

quando falamos do filho Jesus que nos indica o caminho, a mãe está sempre a frente, o filho lhe deve respeito”.

Uma compreensão feminina do sagrado é, por sua própria essência arquetípica, uma representação aberta à diversidade, pronta a receber numa acolhida amorosa e acalentadora; por isso o sincretismo se torna uma condição deste sagrado feminino, algo que o diferencia, dando à mesma uma identidade específica. A santa/deusa mãe é aquela que dá a vida e, como tal, a que carrega o dom da multiplicação – é de Yemanjá que saem os outros orixás – e que permite a continuidade, é a que aproxima os filhos, garantindo a convivência entre as diferenças. “Enquanto existir a mãe a vida continua, a esperança está acesa”, é assim que se expressa a daimista.

Não devemos confundir este atributo feminino como submissão ou passividade, a candomblecista é incisiva: “Yemanjá é guerreira, é a rainha do mar, não aceita desaforo, luta pelos seus filhos, quem é de Yemanjá tem que saber que vai ter que trabalhar, porque ela cobra nossa ação, ela quer que a gente tome posição, não se esconda”. Vemos este chamado a uma atitude de transformação no mundo também nas mensagens marianas e nos hinários daimistas, a figura feminina está ligada à atitude de transformação, de mudança e de consolidação de um novo tempo, está ligada à ideia de movimento, como fala o hinário, é como o rio que desagua no mar⁴⁴⁰, interpretada pela participante da seguinte maneira: “É nossa vida sabe, vivemos neste caminho que nos levará para os braços de nossa mãe, a rainha do mar, estamos caminhando na direção dela e precisamos estar ligados para não deixar que as águas nos leve sem que a gente veja para onde está indo”.

Esta percepção do feminino cumprindo um duplo papel de multiplicador e aglutinador aparece nas falas daqueles que se entregam a esta experiência: “A mãe gera os filhos e depois solta no mundo, é assim que vamos crescendo e multiplicando, como pede Deus”. “Se você precisa dela ela te atende, ela não escolhe os filhos, todos tem valor no coração dela”. Mas aparece também nos movimentos em torno das representações deste sagrado, a festa de Natividade é uma demonstração deste fenômeno, uma peregrinação que se repete anualmente tomando a cidade neste movimento de aglutinação, em torno da santa e de suas relíquias, aglutinação esta que depois se debanda pelo mundo para levar as palavras de fé e esperança. Como relata um

⁴⁴⁰ FÁBIO, Padrinho. Hinário da iniciação. In. <http://www.santodaime.com/hinarios/>

peregrino: “A gente vem aqui para pegar força, energia para o resto do ano, para nossas missões pessoais, nossos compromissos com a santa”.

Se tiver uma afirmação possível de se tecer a partir dos contatos com estas pessoas que, em diversas tradições, de diversas maneiras, entram numa íntima relação com um sagrado feminino, é que esta identificação com o feminino é para elas uma condição que lhes permite a convivência na diversidade, a certeza de que a expressão feminina do sagrado é presente nas diversas tradições é uma constatação de um elemento comum: “Em todas as religiões têm a deusa mãe, a que dá a luz, que gera a vida, como vai ter vida sem a mulher, é por isso que precisamos respeitar a mulher, saber que ela também tem seu lugar no mundo dos deuses, mulher e homem são duas metades e uma mesma coisa” nos afirma o participante do Santo Daime. No cotidiano da vida dos membros do grupo podemos ver na relação entre homens e mulheres a reverência ao lugar que cada um dos grupos sexuais ocupa na organização da comunidade. A demarcação de papéis e lugares é tão rígida que passa a impressão de certo controle patriarcal, um domínio do sexo masculino sobre o feminino na hierarquia funcional do grupo. Mas quando conversamos com as pessoas observamos que não é uma questão de relação de poder, de supremacia e domínio, o que se tem é uma consciência de ordem, uma cosmogonia tão definida que dá a perfeita percepção do lugar das coisas e das pessoas dentro do todo.

Quando utilizamos a referência de gênero para demarcar nosso discurso precisamos assumir que esta categoria define características que vão especificar o que é o masculino e o que é o feminino, no meio popular estas características vão aparecendo em ditos, condutas, papéis sociais, são várias as manifestações de significação que vão desenhando o perfil deste feminino, a mulher materializa este feminino, e pensar o sagrado feminino é também pensar a condição da mulher: “o senhor sabe, se apegar numa mulher dá uma moral para as mulheres que são tão discriminadas. É mostrar que a mulher tem valor, que até com Deus ela tem privilégio”; “eu fico pensando que se tem deusa então ser mulher não é tão ruim não, aí agradeço a Yemanjá por ser minha guia, é bom ser valorizada e nós somos muito desprezadas, ainda mais eu que além de mulher sou negra”. No nosso caso, que optamos por investigar este feminino, quando aplicamos esta categoria ao sagrado o que vemos é uma experiência que valoriza a acolhida, o cuidado, a geração da vida, a dedicação, o altruísmo. A dimensão feminina do sagrado é a dimensão do amor, em contraposição do masculino que é a lei. É por isso que ela – a

dimensão feminina do sagrado – é um lugar sincrético por natureza: “A mãe não escolhe os filhos, apenas os aceita e os ama”.

Mas é também um sagrado de transformação, de luta e de persistência: “quem se agarra a Yemanjá não tem medo de tempestade, ela é a rainha das águas não é, então tempestade é com ela mesmo (risos), falando sério, é que filha de Yemanjá não tem medo de briga, sabe que precisa lutar”. “Nossa senhora fala de mudança de tempo, de nova era, da realização do reino de Jesus, nós temos que fazer a nossa parte, seguir suas determinações e divulgar as suas palavras, não podemos ficar acomodados, toda recompensa exige trabalho e estamos aqui para servir Nossa Senhora”. “Muita gente sofreu para trazer a doutrina, foi preso, tratado como traficante, tem gente que sumiu, mas não desistimos, ficamos firmes, porque toda mudança, toda novidade assusta, até as pessoas perceberem o que é do bem e o que é do mal, gasta um tempo”.

Talvez este sincretismo em torno do sagrado feminino seja melhor explicado por esta própria condição do feminino, que tem um adjetivo camaleônico, um potencial de transformação e de adaptação, uma capacidade de reunir a diversidade e formar um todo, como diz o padre, “ Em torno da mãe sentam-se todos os filhos”. Com este espírito não há como negar a propensão ao sincrético, ou à união do diferente que, tendo como referência o sagrado feminino, se percebe pertencente a um mesmo mistério. Estas pessoas que se entregam à experiência com este sagrado feminino estão buscando uma vivência que possa dar sentido às suas vidas, procuram neste sagrado feminino a força de um poder que, mesmo não podendo ser explicado, transforma a realidade e muda o curso da história, não são meros admiradores, mas servos. Estou falando aqui especificamente das pessoas que se envolvem com este sagrado de forma íntima, que pode ser um Babalorixá, um devoto de Maria, um líder de comunidade Daime, um peregrino, um fiel, mas é sempre uma pessoa que faz um voto ético com este sagrado, como diz a senhora, moradora de Natividade, “quando se faz uma promessa não tem quebra, vai pagar de qualquer jeito, do jeito certo ou do jeito errado, não se foge de um compromisso com as forças superiores, não é como romper com outra pessoa”.

Uma situação fica bem evidenciada, nos ambientes em que circulamos a divisão dos lugares, dos papéis sociais, das funções e conseqüentemente a divisão da representação de gênero é muito bem demarcada, se na sociedade leiga – ou laica – o gênero ganha a mesma diversidade de todos os outros conceitos e condições humanas, no universo onde o sagrado continua ditando as regras a delimitação do gênero continua sendo bem restrita e definida em suas formas, o masculino e o feminino, neste caso, não

são ambíguos e nem se desdobram em outras possibilidades, neste sentido esta configuração de gênero se apresenta como uma construção conservadora e tradicional, como observamos nos relatos a seguir: “Não é preconceito nem machismo, só vivo dentro dos preceitos que me foram ensinados e que me levam para mais próximo de Deus, e nestes ensinamentos me foi dito que homem e mulher, cada um tem seu papel e que um não deve fazer o papel do outro, mas os dois são importantes igual, não tem um melhor que o outro, mas um é diferente do outro”. “Quando vamos mexer nas plantas cada um tem sua função, as mulheres cuidam das folhas, a energia delas é para as folhas, os homens tem uma vibração, as mulheres têm outra, uma completa a outra mas não pode misturar, é por isso que no salão também ficamos cada um do seu lado”.

5. A relação com o sagrado feminino como evidência apodítica da experiência religiosa popular brasileira

Neste capítulo, a pesquisa de campo aparece com mais vigor, pois é nela que vamos encontrar as marcas que apresentam a figura feminina como relevante para a religiosidade popular no Brasil; chamamos aqui de religiosidade popular a experiência que as pessoas estabelecem com o sagrado feminino, as práticas pessoais de espiritualidade, mesmo quando vividas coletivamente, práticas que passam pela vivência subjetiva de quem a experimenta. Simbolizada principalmente nas figuras de Maria, Yemanjá e Rainha da Floresta, este sagrado feminino se desdobra nas diversas tradições que compõe o caldo cultural de nosso povo e marca uma presença distintiva na representação de nossa religiosidade. É nesta relação do fiel com sua espiritualidade que o feminino surge como significante e vai construindo um caminho de aproximação e identidade entre as pessoas. O jovem reflete esta construção com o seguinte comentário: “achei estranho porque sempre pensei em Deus como homem, aí fui vendo que Maria aparecia no meu pensamento como se fosse uma deusa também, aí vi aquele livro sabe, da cabana, lá tem uma deusa negra, fui vendo que esta ideia de deus como homem era machismo, que deus não tem sexo e se ele pode ser deus pai, pode ser deus mãe também”.

A relevância da figura de Maria, como representante de um modelo de feminino sustentado essencialmente pela percepção da maternagem, a imagem da mãe e os sentimentos que a envolvem, foram aparecendo naturalmente em nossas investigações e assumindo a condução de nosso olhar para este sagrado feminino, a coroação de Maria, as festas do Daime (dia das mães, aniversário da madrinha Rita, dia de Nossa Senhora Aparecida), os cultos a Yemanjá, todas cerimônias de intenso sentimento e que demonstram a força da presença deste sagrado feminino na vida destas pessoas. Falas como: “sem nossa mãe não somos nada”, “como negar a mãe de deus, ela é tão sagrada como deus”, “Yemanjá nos protege porque é nossa mãe”. Foram se multiplicando em nossos ouvidos, deixando claro uma predileção meio espontânea. Não deixamos de perceber também alguns ruídos patriarcais mesmo nestes redutos femininos: “lugar de mulher é lugar de mulher, não deve misturar, tem gente querendo ser muito moderno e esquece que as coisas tem seu lugar, é assim em todo universo como que vai ser

diferente na doutrina?” “Vou falar pro senhor porque já vi que seu trabalho é sério, pode por que eu falei, tudo bem este negócio de santo católico, gosto muito de Nossa Senhora e respeito ela como minha mãe, assim como respeito Yemanjá, mas a gente tem que saber que cada um tem seu lugar, tem sua origem e seus valores, não pode ficar confundindo não, os orixás não são humanos, não são espíritos, são forças sagradas, seres divinos”.

Procuramos encontrar ligações entre a questão geográfica que aproximou povos tão distintos e a formação do Ethos de nosso povo, marcado pela acolhida e pela adaptabilidade ao novo, dentro do universo por nós investigado. Quando falo em geografia aqui não quero dizer de formações naturais ou divisões políticas, me refiro ao espaço destes encontros, onde as pessoas se reúnem para vivenciar suas experiências com o sagrado feminino, tanto o Daime quanto o santuário mariano são localizados em áreas rurais. Quem se encaminha para estes lugares já vai com a disposição para a experiência, o terreiro de Candomblé que pesquisamos não, ele fica numa casa num bairro bem localizado na capital, na entrada de uma favela, o que o coloca numa cena urbana, um lugar de trânsito cotidiano das pessoas e não um retiro. O lugar não era isolado mas todas as circunstâncias do lugar também fazia com que quem lá chegasse já tivesse feito um processo de preparação interior. O livro de Gregory et. all. (orgs.)⁴⁴¹ nos dá boas pistas de como este processo de preparação interior que precede a experiência ocorre a partir de representações que mudam segundo o lugar, a época, a orientação política e econômica. O que vimos também foi a disposição das pessoas que nos receberam, sempre de braços abertos e dispostos a conversar e mostrar sua intimidade sem reservas. O ambiente, de todos os espaços amplos e propícios para que as pessoas circulassem e se encontrassem no salão, é adequado para criar esta atmosfera de receptividade.

O que intencionamos neste capítulo é mostrar como o feminino tem uma relevância especial para o brasileiro e como esta condição vai refletir na experiência religiosa do mesmo dando forma a este sagrado, como ouvimos na voz da devota: “é mais fácil conversar com a mãe, a gente se sente mais a vontade, a mãe transmite mais confiança, a gente sabe que ela está do nosso lado”. Este sagrado feminino se apresenta como um sagrado mais comprometido com o nosso conforto, um sagrado que cobra menos e se dá mais, como afirma o daimista: “ela não pede, ela te recebe e te entende,

⁴⁴¹ GREGORY, Derek. et. all. Orgs.). Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966.

sabe de seus defeitos, mas te recebe e dá conforto, é assim nossa rainha”. E definir este sagrado como feminino, a nosso ver, é em si uma evidência de nosso Ethos, de nossa maneira de organizar a realidade e as relações que estabelecemos com as coisas; parece ser esta também a visão do líder daimista: “A doutrina não é apenas o ritual, a bebida, é uma maneira de viver a vida, de ver as coisas, uma forma de se relacionar com o mundo, se a pessoa não compreende isto não consegue aproveitar, não vai participar da doutrina”.

Entender este feminino pelo viés definido pelas pessoas com quem convivemos e que veem nele uma referência para a percepção do próprio sagrado nos coloca diante de uma representação bem específica, que não vai ser toda a representação possível para este feminino, mas uma representação possível; ela não deve ser vista como mais ou menos adequada, mais ou menos digna ou justa, ela apenas deve ser aceita como a maneira que este público de fiéis percebem, sentem e interpretam este feminino, conseguir enxergar a força desta expressão feminina e seu papel para a organização de sua compreensão de mundo, de verdade, de ética é nossa obrigação neste trabalho; Expandir esta compreensão para identificar um Ethos brasileiro é um desafio hermenêutico que exige, para ser cumprido, a aceitação prévia de que estas pessoas, oriundas de realidades sociais distintas, de regiões diferentes do país, com formações culturais e intelectuais diversificadas, podem e devem representar o povo desta nação, um coletivo que se destaca pela identidade de brasileiro, que é muito mais do que um adjetivo pátrio, é uma forma de estar no mundo, como afirma o senhor que participava dos festejos de ano novo em Vitória ES: “Gostam de falar do Brasil como uma coisa ruim, eu falo que só no Brasil mesmo para podermos participar de uma cerimônia destas, com gente de todos os lugares, com respeito, com paz, só nosso povo mesmo para saber conviver assim”.

5.1. A força da expressão feminina na representação do/a sagrado/a na religiosidade da(o) brasileira(o)

“Se o senhor olhar direito vai ver que a mulher é que está na organização das coisas, quando Jesus foi começar seu trabalho foi a mãe dele que falou o que ele tinha que fazer, a mulher manda calada, com Deus é assim, ele é pai, mas tem uma mãe, essa história é pra mostrar que até em Deus a mulher é quem manda...falando sério, quando falam que Deus é pai, homem, me incomoda um pouco, porque esse negócio da mulher

não é brincadeira não, acho que se Deus está por trás de tudo, se é ele quem manda, então deve ser mais mulher que homem”. Este relato de um senhor de mais de setenta anos é um resumo desta força que o feminino tem no imaginário de nosso povo, trás bem a importância de uma atora social que deixa sua marca como protagonista, esta mulher não é apenas o ser humano do sexo feminino, é também o ser sagrado, também identificado como feminino.

O sagrado feminino não é um fenômeno nascido com o brasileiro, como já vimos nesta pesquisa, ele acompanha a humanidade, assim como a própria dimensão religiosa. O que procuramos entender é como este sagrado feminino ganha forma em nossa cultura, qual o seu lugar dentro da configuração religiosa de nosso povo. Partimos para isto da compreensão pessoal sobre este sagrado feminino, entendendo que esta poderia nos levar a uma percepção mais geral, cada pessoa expressa sua experiência com este sagrado de uma forma, mas todas trazem em suas formas particulares uma compreensão, uma percepção do que seja este sagrado feminino.

Quando propusemos às pessoas definir em três palavras como elas identificavam sua relação com a figura sagrada de Maria, Yemanjá ou Rainha da Floresta, não pensávamos em colocar estas em confronto com a ideia de um deus masculino; mas queríamos sim investigar se a presença do feminino trazia alguma experiência diferenciada na relação com o que as pessoas identificavam como sagrado. A expressão semântica, que carrega a carga simbólica que dá significado aos objetos dá também sentido às experiências, por isso, quando alguém descreve o sagrado com formas femininas, isto não é uma mania ou hábito casual, mas sim uma postura, que fala de uma perspectiva sobre o mundo e sobre si mesmo: “venho aqui (Natividade) não é por nada não, mas tenho uma sensação de descoberta aqui, cada vez que venho é como se conhecesse um pouco mais de mim e do mundo”. “Depois que comecei a tomar a bebida e frequentar os encontros comecei a entender melhor este negócio da rainha, comecei a ver que tinha haver com esta onda de ecologia, a Rainha é que trás esta sabedoria sobre as coisas da mata, aí a gente acaba conhecendo melhor a gente mesmo, porque tem uma ligação entre natureza e ser humano, o ser humano é parte da natureza”.

Nosso foco era a experiência religiosa do povo brasileiro e não uma doutrina instituída por uma tradição, procurávamos na religiosidade popular traços de uma identidade coletiva que fosse característica de nosso povo e que poderia ser percebida como essencial para a formação do que chamamos de brasilidade. O sagrado feminino

foi se revelando a nós desde a época do meu mestrado, quando comecei a pesquisar o sítio da aparição de Natividade, foi ganhando novos contornos nos encontros com pessoas que vivenciavam este sagrado por outros caminhos, que não o catolicismo popular. No candomblé e no Santo Daime, este sagrado feminino me permitia encontrar este ponto comum na figura de Maria, que apresentou esta capacidade de ser reconhecidas sobre diversas roupagens. O pároco de Natividade tem uma boa explicação para esta habilidade da mãe de Jesus: “É que Maria já não se resume à pessoa, se transformou num mito, num símbolo da pureza, do amor, da dedicação, da entrega altruísta, já não é mais a mulher, é a mãe de Deus”.

O que encontramos foi uma forte ligação das pessoas às figuras femininas do sagrado estudadas, uma ligação que não se resumia a uma devoção sustentada por credences simplórias ou supersticiosas, mas uma entrega a uma força de conciliação, amor, proteção – palavras que se repetiam na boca dos diferentes crentes, provindos das diferentes tradições investigadas, como representadas na tabela de termos do questionário léxico (Tabela 1) – e que marcavam uma percepção de sagrado que não estava sustentada na visão repressora e rígida de um deus pai punidor e regulador e sim numa união acolhedora e protetora, regida pelo amor incondicional da mãe pelo filho. A representação maternal desta relação com o sagrado feminino deu o tom em nossa observação.

Também não era restritiva a postura das pessoas para conosco, procurando demonstrar em sua receptividade a disposição deste sagrado feminino que tinham como referência. Receptividade esta identificada também como característica do próprio povo: “Não liga a simplicidade, é barraco de pobre, mas tá com as portas sempre abertas” Nossa gente é assim, gosta de festa, gosta de estar com as pessoas”. “A comunhão é do nosso jeito de ser, a gente divide tudo, porque quem tem pouco tem que dividir o que tem”. “Não falam que pobre é assim divide até a miséria (rrrrsss), mas não é isso, é que quem é sofrido sabe que não adianta reclamar, não vai resolver, então é melhor viver com alegria do que com reclamação”

A condição de mãe, tão afeita à condição do feminino, tem ainda uma peculiaridade, replicado no dito “igual coração de mãe, cabe sempre mais um”, é esta a ponte que nos leva a pensar a condição do Ethos brasileiro como um Ethos de acolhida um Ethos de comunhão, o Brasil como uma terra mãe que acolhe seus filhos só poderia ter como padroeira uma deusa mulher. É esta perspectiva que vemos descortinada na percepção que as pessoas têm de sua brasilidade: “Ser brasileiro é saber se virar, se

adaptar ao que tem, é chegar e se sentir em casa. Nosso povo é do bem e isso às vezes é até ruim, porque tem gente que aproveita da boa vontade dos outros”. “Acho que as pessoas gostam do Brasil porque aqui todo mundo é bem recebido, o brasileiro gosta de receber, é do nosso jeito, gostamos de festa, de gente”.

5.1.1. Brasil, a terra mãe que acolhe a diversidade.

Quando pensamos na formação de nossa nação uma imagem forte que vem à mente é a de uma grande mistura de povos; no Brasil aportaram portugueses, bantos, nagôs, holandeses, ingleses, yorubás, italianos, alemães, que encontraram aqui outra gama infinita de etnias: guaranis, tupiniquins, botocudos, krenaques, aimorés, pataxós, tupinambás... uma quantidade de culturas e povos que não poderíamos citar todas neste espaço, e estas pessoas começaram a se encontrar e a se relacionar, promovendo um inevitável intercâmbio, às vezes fraterno e pacífico, outras com violência e subjugação.

Esta miríade infinita de povos encontrou nas terras do pau Brasil a paragem ideal para construir sua história. Este país que carrega em sua dimensão continental uma diversidade de clima e de ambientes geográficos se mostrou desde seu início um lugar múltiplo por natureza. Esta percepção parece estar presente em todos que aqui aportaram e se reflete em discursos os mais surpreendentes, como o feito pelo líder do congado em Belo Horizonte, MG: “Viemos pra cá com um propósito, viemos mostrar para o povo de cá a nossa mãe, ela mandou a gente. Viemos como escravos, mas foi com um propósito”.

Outro ponto que precisa ser ressaltado nesta relação com a terra brasileira é a ideia de fartura, na festa de passagem de ano em Vitória ES a iniciada no candomblé traz o seguinte discurso: “É preciso fazer as oferendas a mãe das águas, pois é ela que garante a fartura desta terra, esta terra é abençoada por Yemanjá e é por isso que aqui tudo dá, porque Yemanjá falou, ‘meus filhos vão para lá, mas lá vai ser melhor, lá vão ter fartura”. A mesma situação pode ser observada no mito de Nossa Senhora Aparecida, que garante a fartura de peixes para os caboclos que pegam a estátua⁴⁴². Esta ideia cantada em verso e prosa da terra que, em se plantando tudo dá parece vir em consonância com a visão da mulher como a geradora da vida, mãe que dá a luz, assim a

⁴⁴² BÖING, Mafalda P. Nossa Senhora Aparecida: a padroeira do Brasil. São Paulo: Loyola, 2007.

chamam os adeptos do Daime, “a que trás a luz”, “a portadora da vida”, “a que ilumina”.

O sagrado feminino é a própria terra que nos recebe de braços abertos, como uma mãe protetora; inclusive esta ideia de proteção, acolhida, conforto se repete com frequência nos vocábulos que as pessoas utilizam para se referir ao sagrado, quando representado pela forma feminina, o questionário léxico que aplicamos deu uma demonstração disto. Amado et. all. afirmam: “A própria compreensão mítica coloca as expressões mãe-terra-África como palavras femininas que indicam a gestação da vida, portanto referindo-se ao princípio sobre o qual tudo se fundamenta e é criado”⁴⁴³. Observamos esta trindade na fala de alguns adeptos do candomblé: “a terra é como nossa mãe, de onde nascemos e de onde tiramos nossa sobrevivência, temos que respeitar a terra como respeitamos a mãe, não é a toa que os orixás têm ligação com a natureza”. “Nossos ancestrais saíram da África, foram trazidos para cá, mas não tiraram a mãe África do coração, não deixaram de ser quem eram, e nós herdamos alguma coisa, muita coisa vai se perdendo, mas isso parece que acontece até lá mesmo, acho que é assim, o mundo vai mudando e a maneira da gente viver muda junto, mas se a gente perder as origens fica sem referência, aí é pior”.

A concepção de fertilidade, também ligada à terra, acompanha este conjunto de significação do feminino e está presente na visão de nossa nação, “a terra que, em se plantando, tudo dá”; assim a concebem os daimistas que veem na raiz jagube e na folha chacrona os exemplos de como os frutos desta terra podem nos aproximar do sagrado, a bebida não é apenas um alucinógeno, mas um remédio dado pela Rainha como caminho que nos leva ao seu encontro. A natureza, como a provedora da substância que lhes permite ter acesso à força reveladora da verdade é a expressão física da Rainha, que se apresenta a um caboclo nordestino no interior da floresta amazônica, demonstrando que seu poder não é restrito, mas está à disposição de todos que o procuram. Esta analogia da fartura podemos ver reproduzida no sítio de Natividade no regato onde a santa aparece, sua água, que brota das pedras está sempre jorrando a água benta colhida pelos devotos.

Não deve passar despercebido o fato de Nossa Senhora Aparecida ser reconhecida como a padroeira do país, a Aparecida da fartura dos peixes é o símbolo da terra abençoada e acolhedora que recebe os imigrantes e lhes permite uma oportunidade;

⁴⁴³ AMADO, Wolmir J. et. all. A religião e o negro no Brasil. São Paulo: Loyola, 1989. p. 32.

a diversidade de culturas se reúne em torno da prosperidade comum a todos que procuram uma vida melhor nesta paragens. Assim também o é Yemanjá, rainha das águas, como podemos sentir na oração a Yemanjá:

Oh! Doce, Meiga e Querida Mãe Iemanjá. Vós permitistes que no seio de vossa morada se formassem as primitivas formas de vida, que foram o berço de toda criação, de toda a natureza, e de toda a humanidade, aceitai nossas preces de Reconhecimento e amor, Oh! visão Divina e Celestial, que os lampejos que emanam do vosso diáfano manto de estrelas venham, como benéficas espirituais, aliviar os nossos males, curar aos doentes, apaziguar os nossos irmãos irados, consolar os corações aflitos. Que as flores e oferendas que depositamos em vosso tapete sagrado, sejam por vós aceitas e quando entrarmos nas águas para vos ofertá-las sejam as ondas do mar portadoras de vossos fluidos divinos. Fazei, Senhora Rainha das Águas, com que a espuma das ondas em sua alvura imaculada traga-nos a presença de Oxalá, limpe os nossos corações de todas as maldades e malquerências. Que os nossos corpos, tocados por vossas águas sagradas, liberte-se em cada onda que passa, de todos os males materiais e espirituais. Que a primeira onda a nos tocar afaste de nossas mentes todos os eventuais desejos de vingança. Que a segunda onda lave nossos corações e nosso espírito, para que não nos atinjam as infâmias e malquerência de nossos desafetos. Que a terceira onda afaste a vaidade de nossos corações. Que a quarta onda lave nosso corpo de todos os males e doenças físicas para que, sadios, possamos prosseguir. Que a quinta onda afaste de nossa mente a ganância e a cobiça. Que a sexta onda venha carregada de flores e que nosso maior desejo seja o de cultivar o amor fraternal que deve existir entre todos os homens. E que ao passar a sétima onda, nós, puros e limpos de mente, corpo, e alma, possamos ver, ainda que apenas por alguns segundos, o esplendor de vossa radiosa imagem⁴⁴⁴.

Esta concepção do feminino tem um destaque na figura de Maria, sua pluralidade de representações ajuda na construção desta relevância, Maria se torna mãe de todos, por ser muitas, sua variedade de formas, nomes e sentidos, lhe dá a mobilidade necessária para sair do lugar comum teológico da igreja católica, se mostrando como o próprio arquétipo do feminino, como veremos a seguir.

⁴⁴⁴<http://yemanjaogunte.no.comunidades.net/index.php?pagina=1229979398>. Esta não é uma oração oficial, visto que o Candomblé não tem uma estrutura institucional que congregue os terreiros numa única doutrina oficial que controle os ritos, mitos e liturgias.

5.1.2. Maria, a mãe de todos: uma representação do arquétipo feminino

Quando apresentamos Maria como referência deste sagrado feminino, não o fazemos apenas por uma preferência ao elemento católico, como se esta tradição tivesse algum privilégio na representação simbólica de nosso povo. O que acontece é que esta personagem aparece como identidade deste sagrado feminino na própria fala dos fiéis, como se pode observar: “A Rainha falou para o mestre Irineu que era Nossa Senhora, foi ela quem se revelou, mas os índios já a conheciam como uma guardiã da floresta, a Rainha é a própria força da natureza, mas ganha formas diferentes e por isso é também a mãe de Jesus ou a rainha das águas, que os africanos chamam de Yemanjá, todos estes nomes falam do lado feminino, porque a força tem um lado masculino e um feminino”. Podemos ver esta identificação também nas cores que a simbolizam, o azul e branco de Maria aparecem também nas imagens de Yemanjá e em seus paramentos assim como nas fardas dos daimistas.

É claro que o fato de Maria estar ligada à religião dos colonizadores portugueses, que detinham o poder político e econômico e que, por isso, determinaram também a religião oficial que regia a sociedade brasileira, deu a ela uma relevância e, se é possível perceber o esforço sincrético das outras tradições na tentativa de preservar algum vínculo com suas raízes, não devemos ver esta estratégia como uma deformação dos ícones originais, como afirma a religiosa do candomblé: “Não é que Maria seja Yemanjá, é que as duas tem a mesma força, elas têm a mesma função, são as mães, as que dão carinho e que acolhem os filhos”. A análise do frequentador do grupo de santo daime é ainda mais eloquente: “Os sociólogos falam sincretismo, e falam como uma coisa ruim, que é uma forma de dominação, que é falta de personalidade, que não tem origem, mas isto é a vida, a mistura que acontece quando as pessoas se encontram, veja só, o senhor está aqui pesquisando, vai sair diferente e vai deixar alguma coisa sua aqui, Maria não é propriedade dos católicos e quando a gente vê ela de uma outra forma é apenas uma maneira de trazer ela para mais próximo”.

A força da mulher que foi escolhida para ser mãe de deus filho e que esteve presente nos momentos cruciais de sua passagem pela terra, como entende a tradição cristã, é marcante para nosso povo e pode ser percebida em toda sua intensidade na festa de Natividade. A multidão que se desloca em peregrinação ao santuário supera a população da cidade e a força da devoção se multiplica nas histórias de milagres a

graças alcançadas. O sentimento de paz e tranquilidade vivido no meio da multidão parece paradoxal, mas é percebido no semblante e nas atitudes das pessoas. A expressão paz é, inclusive, uma das mais citadas para definir a relação com a santa.

Neste campo semântico vale destacar outros termos de grande presença na definição do que seria esta figura, ou como ela poderia ser descrita pelas pessoas que com ela tinham uma intimidade: sensibilidade, poder, amor, compreensão. Quero aqui lembrar que as palavras, nosso universo de significação semântica, que nos permite transmitir as experiências, são a ferramenta que temos na aproximação de dois mundos, o de nossas experiências e o da troca destas na construção de uma percepção coletiva. É com esta perspectiva que Jung vai encontrar as características essenciais de cada arquétipo e é dentro desta classificação junguiana que identificamos Maria como um símbolo deste arquétipo feminino. Ribeiro reforça a força da presença de Maria apresentando as saudações nos terreiros de candomblé: “Para sempre seja louvada nossa mãe Maria santíssima”, “quando nesta casa entrei eu louvei Maria, quando nesta casa entrei eu louvei o santo dia”⁴⁴⁵.

É pertinente lembrar que o arquétipo feminino não é homogêneo, tendo sempre um contraponto, formando uma díade que contempla a transformação, a mudança e, neste sentido a figura de Maria estaria representando apenas uma parte do arquétipo, num dado momento fui questionado: “Porque foi estudar Yemanjá? No candomblé tem mais jeito de ver o feminino, tem outras caras, Yemanjá não fala tudo da mulher”. Mas esta concepção que limita a expressão de Maria e Yemanjá como significantes do arquétipo feminino é fruto do que Davich chamou de dicotomia santa/prostituta⁴⁴⁶. Pelo que observamos esta dicotomia não se apresenta para as pessoas que tem uma relação com este sagrado feminino representado nestas figuras, as palavras utilizadas para expressar esta relação são claras neste sentido.

Por isto, se existem outras maneiras de se interpretar o feminino e o sagrado feminino, elas são tão legítimas como todas as outras expressões do sagrado que não contemplamos neste estudo, o que apenas indica os limites e todo estudo, que será sempre um recorte de um todo que o ultrapassa. Não me constrange reconhecer que meu olhar sobre o sagrado feminino é marcado por uma visão mais amena deste feminino, pois foi esta perspectiva que me foi passada pelas pessoas com quem convivi.

⁴⁴⁵ RIBEIRO, Carmem. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africanas e européias. In. Revista afro-ásia. n° 14, 1983. p. 65.

⁴⁴⁶ DAVICH, Victor N. O melhor guia para a meditação. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2009. p. 195.

5.2. A importância do sagrado feminino na confirmação da experiência religiosa brasileira

Pensar a importância do sagrado feminino para a religiosidade do brasileiro é tráfegar entre diversos temas relevantes para o estudo da religião: em primeiro podemos falar da espiritualidade como adjetivo imprimido a um modelo de experiência humana, identificada pelas pessoas em suas práticas cotidianas junto ao sagrado, elas narram suas experiências com o sagrado e utilizam da expressão para qualificar esta experiência: “É uma relação espiritual, não tem nada haver com coisas materiais, não é para ganhar alguma coisa ou para ter saúde, é para nos tocar por dentro”. “Os orixás falam de outro lugar, do mundo espiritual, de onde vem a força da vida, o mundo dos espíritos, dos orixás, não tem barreiras, porque não é concreto, é sentimento”. Esta espiritualidade vivida como uma experiência específica foi chamada por Berkenbrock⁴⁴⁷ de experiência religiosa e ganha em nossos dias uma condição central para a formação do sentido religioso; um segundo ponto é a função da dimensão religiosa na construção da identidade cultural de um povo, para os candomblecistas esta é uma questão central: “O Candomblé não é só uma religião, é uma forma de resistência, de garantir que a cultura de nossos ancestrais não morra nesta terra distante”. “Não entrei para o Candomblé só por causa da religião não, me sinto no compromisso de guardar as tradições de um povo que foi tão maltratado, meu povo, o povo de onde eu vim, sou descendente dos africanos e tenho este compromisso com eles, com nossa cultura”. No daime esta percepção da religião como um fator estruturante da sociedade e dos valores também é clara, o rigor da doutrina e o conjunto de regras ao qual os membros são expostos demonstra o cuidado com uma tradição e com o estabelecimento de uma cultura bem demarcada. Entendo como nos apresenta Teske⁴⁴⁸, numa leitura durkeiniana, que a religiosidade é um fator essencial para a constituição da vida social e as mensagens marianas, com seu cunho moral, parecem reforçar esta percepção; o terceiro aspecto a ser pensado é o lugar do gênero na perspectiva religiosa, como é evidente a diferenciação entre o feminino e o masculino e sua repercussão na percepção do

⁴⁴⁷ BERKENBROCK, Volney J. Identidade religiosa na pós modernidade. In. http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=100:identidade-religiosa-na-pos-modernidade&catid=44:textos-seletos-artigos&Itemid=71. Acessado em 15/07/2013.

⁴⁴⁸ TESKE, Ottmar. Sociologia: textos e contextos. Canoas: ULBRA, 2005. p. 55.

sagrado: “Quando é a mãe, a força feminina, é mais amor, compreensão, a gente se sente confortado”. “Tem uma força masculina e uma força feminina, o feminino dá a vida, o feminino nos dá a intuição e os sentimentos, a mulher é a representante desta força, ela tem um papel, de defender esta força”. Alguns outros temas vão atravessando esta moosa reflexão, como as relações entre as diferentes percepções do sagrado e o diálogo no campo da espiritualidade; as interfaces entre psicologia, sociologia, antropologia, na abordagem do fenômeno religioso.

Todas estas questões se desdobram numa compreensão que é ao mesmo tempo complexa e simples, sobre aquilo que podemos definir como o mistério da vida. Complexa se olharmos os aspectos intelectuais do problema, com todas as variáveis colocadas acima e suas possíveis articulações. Simples quando pensamos na experiência em si, uma relação imediata com aquilo que dá sentido à existência. É em torno deste enigma paradoxal que a questão religiosa se ergue para o cientista que tem neste fenômeno seu objeto de estudo. No caso deste estudo observamos esta relação ao mesmo tempo simples e complexa, se manifestando a partir deste sagrado feminino, algo que aparece na fala de uma devota de Maria; “Não sei direito explicar, é mais fácil sentir sabe, porque Deus é um e único, a gente sabe, é pai todo poderoso, mas quando me encontro com Maria é como se estivesse com Deus, é como se Deus fosse também mulher e Maria fosse sua porção mulher, mas isso não existe só que dentro de mim, no sentimento, é assim”.

Logicamente que desenrolar todos estes pontos destacados acima e suas possíveis variáveis é uma tarefa que tomaria toda uma vida, esta própria que procuramos desvendar os mistérios, ou seja, uma tarefa eterna e que não cabe a uma pessoa, pois envolve toda a humanidade. Precisamos, então, fazer um recorte que coloque este trabalho hercúleo ao alcance de nossas limitadas condições intelectuais, temporais, espaciais, sensoriais. Falamos então, do lugar personalizado pelo indivíduo que experimenta e que pensa o problema e que utiliza seus próprios recursos para solucioná-lo; o crente que estabelece como parâmetro de sua religiosidade este sagrado feminino pela experiência que teve com este, como disse a filha de santo: “Não fui eu que escolhi, foi Yemanjá que me chamou”.

No nosso caso este recorte, no que tange a questão do gênero, foi feito a partir da leitura do feminino como arquétipo, assim como o concebeu Jung, como nos mostra

Maroni⁴⁴⁹, mais especificamente como este arquétipo se coloca como mediador na relação do brasileiro com o sagrado e neste sentido a construção simbólica deste feminino é essencial, quando observamos a palavra mãe ganhando relevância para dizer deste sagrado feminino não podemos ficar indiferentes ao seu significado na compreensão do feminino, o gráfico 2, nos apresenta o termo como o mais citado no Santo Daime e no Candomblé e o segundo mais citado no catolicismo popular. O sentimento maternal diante as figuras sagradas de Yemanjá, Rainha da Floresta e Maria também foi fortemente notado por mim durante as conversas e nas observações de campo, ao ver o comportamento e a forma de se dirigir às personagens que representam este sagrado feminino.

A principal referência de nossas observações foram as experiências pessoais com o sagrado. Buscamos uma relação e intimidade que passa pelo sujeito, mesmo quando vivida em espaços coletivos e orientadas por ritos e doutrinas específicas de uma tradição, a experiência da pessoa é sempre única, pois envolve os sentimentos, as percepções, as intuições. Esta experiência personalizada não é, no entanto, uma experiência individualizada, pois a mesma só tem sentido quando repartida, quando vivida com o outro, como ouvimos nas vozes dos religiosos: “Não pode ficar só rezando, pensando em você mesmo, o que nossa mãe pede é que a gente seja divulgador da palavra, das mensagens que ela traz”. “Tem um momento para refletir, para entrar para dentro e tem um momento de dividir, expandir, porque o ensinamento é para todos e precisamos espalhar a semente para que ela germine”.

Para chegarmos a esta compreensão do papel simbólico na relação subjetiva que o ser humano estabelece na intimidade com o sagrado feminino, foi preciso esclarecer alguns conceitos que vão orientar nosso discurso: experiência religiosa, sincretismo, sagrado, feminino, arquétipo, essência, são termos que utilizamos com frequência em nosso discurso, e que ganham várias interpretações no universo acadêmico. Sendo, portanto, preciso que demarquemos como vamos utilizá-los para evitar possíveis equívocos de interpretação dos conceitos. Este trabalho já tivemos, no que tange à sua definição conceitual e formatação epistemológica; mas é preciso que eles sejam observados também dentro das falas e comportamentos das pessoas, que apresentam em seus relatos estas percepções, podemos vê-las quando alguém afirma: eu sinto uma coisa diferente, não é igual a nenhuma sensação que a gente possa ter para comparar, é

⁴⁴⁹MARONI, Amnéris. Jung: o poeta da alma. São Paulo: Summus, 1998.

por isso que eu sei que é de Deus”. Ou ainda: “Tem umas coisas que são necessidades, a religião é necessidade, igual comida, igual dormir, não estou falando de igreja não, estou falando de uma religião que mexe com o coração da gente, é Deus falando com a gente, isto é religião, a igreja pode ajudar, mas às vezes até atrapalha”.

É preciso entender que toda linguagem está envolta numa hermenêutica e é esta que vai dar sentido ao conjunto semântico que utilizamos, por isso é fundamental que se revele quais os parâmetros que utilizamos na interpretação dos fenômenos que estudamos. Isto é o que se chama paradigma que, segundo Kuhn⁴⁵⁰, é mais importante que o método de investigação, pois vão orientar a utilização dos mesmos e as análises de seus procedimentos. Digo isto para trazer uma perspectiva paradigmática de nosso estudo: que a interpretação que fazemos das experiências com o sagrado feminino devem ser ouvidas a partir do sentido que estas experiências fazem para as pessoas, para tanto o questionário léxico foi de grande valia a partir do momento que nos apresentou um conjunto semântico de representação deste sagrado feminino, por trazer em palavras o significado que este sagrado feminino tem para as pessoas. Podemos observar na Tabela 1 a quantidade de termos que são apegados à representação que as pessoas fazem deste sagrado feminino.

Os caminhos por nós escolhidos não são únicos e podem mesmo ser contestados em seus princípios, mas devem ser respeitados como um exercício de decifração deste mistério, exercício este desenvolvido ao longo da história da humanidade por diversos pensadores. Como tratamos com um fenômeno que está mergulhado na condição de mistério, o que nos resta perante ele são apenas as possibilidades hermenêuticas e em nossa trajetória de busca pelo sagrado feminino entendemos de fazer esta hermenêutica numa troca entre a compreensão que as pessoas têm de sua experiência e as leituras teóricas sobre experiências religiosas, trazemos em nosso texto a compreensão de que, quando Jung pensou o conceito de inconsciente coletivo tinha a mesma intenção da filha de santo quando afirma: “no Candomblé os ancestrais estão presentes, toda a experiência do mundo está presente, não é uma coisa da nossa cabeça, é uma força maior, que une tudo, de onde tudo vem, uma força capaz de explicar tudo, de criar tudo e de destruir tudo também, isso não é coisa que caiba dentro de uma pessoa”.

Procurar definir ou descrever o mistério próprio do sagrado feminino na vida religiosa do brasileiro utilizando a ferramenta hermenêutica da linguagem é sempre um

⁴⁵⁰KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 67-77.

risco, um atirar-se no vazio, uma aventura que assumimos sem garantias, só possível pela linguagem mística dos dilates, das parábolas, dos paradoxos, entendida somente por quem já viveu este sagrado, como o coloca Otto⁴⁵¹. É a singularidade desta experiência que faz com que pessoas a reconheçam mesmo quando ela se apresenta com roupagens diferentes. Os praticantes do Daime deixam isto claro ao falar de outras práticas religiosas com as quais eles trocam experiências: “A Umbanda é um caminho para a força, deve ser respeitada como caminho”.

Este respeito e reconhecimento mútuo, é visto também quando se fala na proximidade de Maria e Yemanjá: “as duas são mulher, as duas são mãe, as duas têm o mesmo valor, por isso são a mesma coisa, são a mesma mãe de Deus”. “Maria é um nome, mas o que vale é o que ela significa, uma parte que muita gente não valoriza, a que dá a vida, a mulher, a que pari, não tem como ter vida sem a mulher, por isso é que ela é tão sagrada quanto o pai, porque para ter pai tem que ter mãe”. Ao relacionar a pessoa de Maria com a Rainha da Floresta o reconhecimento é ainda maior, pois uma e outra se fazem a mesma pessoa, a Rainha se revela a mestre Irineu como Nossa Senhora.

Vamos procurar agora trabalhar alguns conceitos sobre o sagrado feminino e a experiência religiosa junto a este, mas ao falar de conceitos quero dizer de maneiras como as pessoas vão desenhando em sua significação subjetiva e intersubjetiva, em suas interpretações sociais, o significado de suas experiências; estamos falando mais de desejos, intenções do que elaborações teóricas. Para exemplificar o que falamos podemos trazer o comentário de uma senhora: “Se quiser entender o que a gente sente quando está com nossa mãe é preciso fechar os olhos e se entregar a um sentimento que está dentro de você, um sentimento de paz que a gente só sente quando entra bem para dentro e sai do mundo, isso não tem nome”.

5.2.1. Desenvolvendo alguns conceitos

Ao tratarmos do papel que um sagrado feminino tem na construção da identidade do povo brasileiro alguns termos ganham relevância e precisam ser melhor conceituados para que a hipótese levantada tenha sentido e possa ser bem entendida e verificada pelos que se propuserem dialogar sobre o tema. Isto é preciso para que

⁴⁵¹OTTO, R. O Sagrado. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 17.

tenhamos critérios comuns na hora de analisar os fenômenos observados, sabendo assim claramente o que estamos procurando no universo da diversidade em que mergulhamos; no caso deste trabalho é preciso que fique claro o que chamamos de sagrado de feminino, de experiência religiosa. Já tratamos disto em outros momentos, mas pensar os mesmos a partir das observações e análises do material de campo é sempre importante para que a teoria tenha um lugar dentro da prática.

Neste contexto, onde nos colocamos de frente a três tradições tão ricas em simbolismos, vivemos uma estranha sensação paradoxal de proximidade e distanciamento, ao mesmo tempo que precisamos viver a experiência temos que nos afastar da mesma para nomeá-la e, para assimilar esta condição foi preciso definir um campo de percepção que nos permitisse dar sentido a este paradoxo. Inclui-se neste campo perceptivo o conjunto semântico que nos permite transmitir e analisar a experiência religiosa, ou seja, os conceitos com os quais poderei transmitir o que entendo desta experiência. Como afirma o devoto de Maria: “O Dr. Fausto foi um mensageiro, é isso que precisamos ser também, mensageiros, levar a mensagem da santa”. Ou seja, uma experiência que não pode ser compartilhada não tem valor para o grupo, não tendo valor para o coletivo perde também sua função para quem a viveu, se torna uma experiência morta.

O primeiro e mais importante conceito para nosso discurso é o conceito de feminino. A percepção de gênero é uma forte influência na formação de nossa personalidade e na definição de nosso comportamento. A perspectiva arquetípica junguiana nos é de grande valor, pois nos leva pensar este princípio para além da condição do gênero posta no âmbito biológico ou sociológico. Parece que esta compreensão também a tem as pessoas entrevistadas: “quando fala feminino é mais que falar das mulheres, isto tem a ver com sensibilidade, com emoção, a mulher tem o lado feminino mais forte é claro, mas homem também tem um lado feminino”. A perspectiva que liga o feminino a termos como: amor, mãe, proteção, confiança ultrapassa as fronteiras das tradições religiosas, demonstrando ser esta uma representação mais profunda.

Quando falamos de um arquétipo feminino não estamos fazendo uma mera classificação biológica ou dos papéis sociais, as identificando num conjunto de fenômenos que comportam atitudes, sentimentos, percepções, sensações e que tem uma função na constituição psíquica das pessoas; o que se mostra neste sagrado feminino é o que as pessoas trazem de mais íntimo, seus desejos, sentimentos e percepções, estes

saltam para fora e ganham esta forma, como observamos a seguir: “Recebia vários sinais, mas só me dei conta de que tinha uma missão quando ouvi meu espírito, foi uma voz dentro de mim que me mostrou o caminho”. “Maria fala com o nosso coração, os videntes a veem e conversam com ela frente e frente, mas para nós ela fala na intimidade”.

É possível pensar que as características tidas como próprias de um arquétipo feminino são na verdade herdadas do papel social delegado à mulher e das condições orgânicas/fisiológicas da fêmea, por isso adjetivos como maternagem, sensibilidade, intuição, inconstância emocional, acolhimento são atribuídos ao universo feminino. Não cabe a nós discutir esta crítica, o que precisamos é apegar-nos às analogias que identificam este feminino, reconhecendo que as mesmas se apresentam para nós dentro de um universo cultural e semântico específico que vai influenciar nossa percepção deste arquétipo, a hermenêutica que permite a comunicação da experiência arquetípica será sempre norteadada por um conjunto de simbólico específico.

Para nós o mais importante é notar como estas representações arquetípicas do feminino aparecem na narrativa da experiência que o brasileiro tem com o sagrado. Entendemos que o arquétipo, por ser universal, se apresentam em todas as culturas em todos os tempos, não sendo um privilégio do brasileiro, mas é exatamente na maneira peculiar deste povo compreender o feminino e dar-lhe vida no sagrado que vamos encontrar algumas especificidades que nos permite reconhecer o que chamamos de brasilidade.

Caímos então num segundo termo a ser descrito: o sagrado. Para falar dele vamos trazer algumas definições que ouvimos: “Sagrado é uma palavra muito grande, não dá para definir, é o que tem de mais importante, não podemos ficar sem ele, sem o sagrado não tem vida, a vida é sagrada”. “Se fala dos orixás, de Yemanjá, estamos falando de um terreno sagrado, um outro lugar, que este aqui depende”. “Para entender é só pensar que a bebida te põe em contato com isto que você tá chamando de sagrado, um mundo espiritual”. Como primeiro ponto relevante do conceito de sagrado que captamos na fala das pessoas é que o mesmo é algo que não se confunde com o ser humano, é um totalmente outro, como nos apresenta os místicos, segundo Borriello⁴⁵²,

⁴⁵²BORRIELLO, L. et. al. Dicionário de mística. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 1019.

algo indizível. O totalmente outro é o que aponta radicalmente para o que Leff⁴⁵³ chama de outridade.

Um segundo ponto relevante para o conceito de sagrado que construímos e utilizamos diz respeito à sua função para o ser humano; o sagrado é aquilo que vai dar ao ser humano um horizonte de sentido, é aquilo ao qual o ser humano se liga para legitimar sua existência, se apresenta como uma utopia a ser buscada e pelo qual vale a pena viver e morrer, assim nos afirma o pai de santo: “Quando é para defender os orixás não tem conversa, não meço esforço, todo sacrifício é pequeno, minha vida é para isso”. Mesma convicção demonstrada pelo devoto de Maria: “Fico pensando em quanta gente já morreu em nome dela, já sofreu sem reclamar, aí entendo que o que faço ainda não é nada”. O sagrado não tem forma, não tem nome, não tem lugar, por isso só pode ser percebido diretamente, pela experiência religiosa, quando trazemos o sagrado para um tempo e um espaço, nos ritos e nos mitos, estamos resgatando pela lembrança afetiva a experiência religiosa que nos deu sentido.

Este é o terceiro termo que preciso descrever. Por experiência religiosa entendemos a experiência imediata com este outro sagrado, uma experiência que proporciona uma Gestalt, permitindo uma percepção holística, um acoplamento pleno, para utilizar uma expressão de Maturana e Varela⁴⁵⁴. Esta experiência religiosa - que talvez fosse melhor nomeada como experiência de espiritualidade – é também descrita em diversas abordagens da psicologia como a experiência essencial para a pessoa, ganhando várias formas com a individuação em Jung, a awareness em Rogers, o sentido de vida em Frankl. Mas, melhor do que os termos técnicos, é a própria narrativas das pessoas ao descrever suas experiências com o sagrado: “Posso falar de como me sinto depois, porque na hora não sou mais eu que estou ali, aí não tenho memória do que sinto, não sei como é”. “Estava em casa quando senti, como um chamado, mas não era uma voz, um chamado que vinha de dentro, mas não era eu, sabia que tinha que vir a Natividade, mas não conhecia a história do santuário ou da aparição, quando cheguei aqui sabia que estava no lugar certo”.

Todas estas ideias tem em comum o fato de apontarem essencialmente para uma percepção ampliada da realidade, uma percepção que dê sentido e coesão aos fragmentos de realidade vividos pelos indivíduos, como afirma a daimista: “Quando a

⁴⁵³ LEFF, Enrique. Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

⁴⁵⁴ MATURANA, H. R. e VARELA, F. J. A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001. p. 106-132.

força toma a gente conseguimos ver a ligação entre as coisas, tudo começa a fazer sentido”. O religare, termo latino que é tido no senso comum como origem da palavra religião, pode ser entendido exatamente como a experiência de unidade, de coesão, o religar à um todo do qual fazemos parte ou somos parte, um eterno, infinito, pleno, uma inclusão radical e incondicional, absoluta. Assim entende a senhora devota de Maria: “Deus tem um projeto para a humanidade, nós só temos que ouvir sua Mãe que veio nos revelar como cumprir este projeto”.

Esta mesma experiência pode ser chamada de mística, iluminação, mediúcnica, mas será sempre uma experiência de expansão que leva a consciência a sua condição transcendental como a pensou Husserl, uma consciência que alcança a essência pela via da intuição e da epoché, como explica Mota⁴⁵⁵. Uma experiência que é marcada pelo paradoxo e que, no caso da perspectiva fenomenológica que citamos se apresenta na condição da consciência transcendental que é ao mesmo tempo uma consciência expandida, que vai para além das aparências e uma redução, que nos conduz intencionalmente à essência. Podemos captar este paradoxo no relato dos entrevistados: “É estranho por que, ao mesmo tempo que a gente sente uma ligação muito forte com o mundo, é como se a gente entrasse para dentro, quanto mais a gente entra no nosso espírito, mais descobrimos que somos parte de algo maior”.

5.2.2. A relação entre o sagrado feminino e a cultura brasileira

É preciso dizer que, se a experiência religiosa é imediata, transcendente, universal, de unidade, sua narrativa é sempre cultural, contextual, regional. Como descrevemos este sagrado com o qual nos unimos estará sempre sujeito ao universo simbólico no qual estamos inseridos e dominamos, onde construímos nossas significações e desenhamos o mundo como o vemos, é este universo que utilizamos para nomear o que é vivido. Para que este sagrado ganhe significado é preciso que ele se conforme a estética e à semântica do grupo ao qual eu participo, afinal não tem valor uma experiência que não pode ser compartilhada, ela se torna uma experiência morta.

Quando falamos de um sagrado feminino, estamos falando de uma das possíveis representações que o absoluto assume no universo simbólico do ser humano, neste caso uma representação que apresenta este sagrado pelas características evocadas pelo

⁴⁵⁵MOTA, Pedro. De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne – Fenomenologia estética: reflexão crítica. Porto: Ecopy, 2006.

arquétipo feminino, e mais, um feminino que exhibe qualidades específicas para este povo, no caso do brasileiro um sagrado que acolhe, que se mostra sensível aos nossos sofrimentos, que nos protege, que nos dá vida, um sagrado que provê e acalanta. Não que o feminino se resuma a estas características, muito pelo contrário, sabemos que a ambiguidade, a sedução, a inconstância, a impetuosidade também são marcas deste arquétipo, mas lembrem-se que estamos nos respaldando nos relatos que colhemos em nossa pesquisa, e os mesmos apontam para o primeiro conjunto de características.

Este sagrado ganha na figura da mulher uma relevância que dá forma, corpo e voz a este sagrado feminino, as aparições marianas e a revelação da rainha que aparece na miração de Mestre Irineu são bons exemplos desta incorporação do sagrado feminino. Maria, Yemanjá e a Rainha da Floresta são materializações deste sagrado feminino, não são as únicas, mas carregam entre si um mesmo ícone: a imagem de Nossa Senhora na configuração identitária deste arquétipo. Assim expressam seus fiéis: “são duas faces da mesma moeda, então, falamos Deus, mas pode ser falado Deusa, não é errado, e se deus tem a cara de Jesus a deusa tem a cara de Maria”. “Não tem uma Nossa Senhora preta? Pois não pode ser Yemanjá? E o contrário também vale, se Nossa Senhora pode ser preta porque Yemanjá não pode ser branca?”

O lugar geográfico que hoje chamamos de Brasil, tem em sua história esta fama de terra que recebe a todos, lugar de todos os povos, uma terra de imigrantes. Esta característica precede até mesmo a ocupação europeia iniciada pelos portugueses, o que fica patente na condição de nômades de diversos povos ameríndios, que já demarcava a vocação de Pindorama⁴⁵⁶, em nossa história temos diversos ciclos migratórios, os italianos, os japoneses, os alemães, são exemplos de povos que procuraram refúgio nas terras brasileiras. Mas, para além dos aspectos históricos, observamos dentro dos grupos este movimento, na comunidade daime dois argentinos estavam participando do grupo há alguns meses, outros estrangeiros já haviam passado por lá. No grupo de Candomblé encontrei uma francesa, houve uma festa da santa de Natividade que recebeu um ônibus de peregrinos do Chile. Entendemos nestes deslocamentos uma característica do mundo atual que casa bem com a tendência de nosso povo.

A ayauhasca, bebida sagrada da religião daimista, é um bom exemplo deste movimento migratório no território brasileiro, sua origem é reconhecida como oriunda dos povos andinos, chega à Amazônia brasileira e na década de sessenta desce para o

⁴⁵⁶ Palavra de origem tupy-guarani que era utilizada pelos nativos para designar o território hoje chamado de Brasil

sudeste “civilizado”, saga bem retratada no trabalho de Bolsanello⁴⁵⁷. Mas, mais fortemente narrada pelos participantes históricos da religião, que contam histórias de perseguição e preconceitos: “Quando começamos muita gente foi perseguida, teve prisão, até morte, teve gente que perdeu emprego, pai que vinha buscar filho nas comunidades com polícia, foi difícil”. Esta peregrinação da bebida vai dando a ela novas leituras e conformando novas relações com o sagrado; em uma delas a Rainha da Floresta ganha destaque, por ser a portadora da doutrina ao Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. Novamente uma predominância do sagrado feminino.

Procuramos direcionar nossa compreensão deste sagrado feminino como formador de um Ethos de brasilidade, buscando, a partir desta experiência religiosa, chegar a uma condição essencial de nossa etnia, que vai se manifestar em nossa cultura e na personalidade das pessoas que por aqui nascem; a visão do brasileiro como povo receptivo, afetuoso, sensível, solidário, mas também sensual, inconstante, passional são elementos que apontam para este arquétipo feminino que nos rege. A madona negra como padroeira é emblemático neste contexto hermenêutico, pois demarca como os olhares se misturam entre os elementos europeu, africano e indígena. A mestiçagem que traz diversidade e mobilidade também traz inconstâncias e tensões, tudo isto vai compondo o que podemos chamar de brasilidade.

Este sagrado feminino vai se desdobrar em aparições e manifestações dentro do nosso universo cultural, na literatura, na música, nas artes plásticas são inúmeros os exemplos: o auto da compadecida, Ave Maria das ruas, as festas populares como a de Yemanjá, Yara do folclore indígena, as baianas do carnaval carioca são apenas um minúsculo estrato da infundável presença feminina em nossa cultura e em nossa religiosidade; Maria Quitéria é conhecida como a Joana D’arc brasileira, mãe Menininha do Catois, Madrinha Rita são figuras que misturam a mulher e o sagrado. O que queremos mostrar é que este sagrado feminino não se apresenta apenas como uma contestação à visão masculina, como uma oposição política, mas é uma manifestação legítima e singular, que tem um lugar próprio e não dista espaço com seu contrário.

Talvez esta constatação não seja uma grande novidade, posto que o feminino como arquétipo esteja presente em toda a humanidade, mas dar visibilidade para este aspecto de nossa existência, procurando destacar seu lugar e importância é de extrema necessidade num sistema que teima em negar o lugar da mulher e a importância da

⁴⁵⁷ BOLSANELLO, Débora P. Busca do graal brasileiro: a doutrina do santo daime. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

dimensão feminina para a vida. Esta realidade parece estar mudando aos poucos, pode ser vista na maneira como ela é vista dentro dos grupos, ganhando postos de referência na hierarquia e o respeito como conselheiras, os grupos marianos do catolicismo popular são um bom exemplo, conduzidos por mulheres que assumem um papel de liderança nos movimentos carismáticos, como pude constatar em vários grupos que se concentram no santuário de Natividade⁴⁵⁸. Pe. Marcello Azevedo fala mesmo de uma “passagem do feminino sistematicamente reprimido e masculinizado de muitos modos...para o feminino compreendido e afirmado, valorizado e expresso”⁴⁵⁹.

É neste cenário de mudança que o sagrado feminino se afirma como expressão necessária e presente na intimidade dos crentes, dando o tom da relação do brasileiro com esta dimensão de transcendência. O feminino visto como elemento agregador é o que brota da boca dos devotos: “Yemanjá não segrega, ela dá o colo, ela é mãe”. “A Rainha recebe a todos, sem escolha, é só chamar que ela atende”. Esta postura receptiva não esconde que ao mesmo tempo esta mãe protetora é também exigente: “quando a Rainha falava algo ao mestre ele tinha que seguir, não tem conversa, não tem barganha”. “Não se discute com orixá, ou se atende ao seu chamado e orientação ou sofre as consequências”.

É nesta condição que o brasileiro se reconhece e marca sua singularidade, reconhecido que é como povo acolhedor e festeiro, que gosta de criar amizades e conhecer pessoas, de fácil adaptação e de presença marcante⁴⁶⁰. Mas, a partir deste lugar comum, é preciso identificar como se desenvolvem as diversas formas de perceber o feminino e como elas vão aparecer na manifestação do sagrado. É isto que procuramos trabalhar no próximo tópico a partir da análise do questionário léxico que aplicamos durante nosso trabalho de campo.

⁴⁵⁸ Durante os anos de pesquisa em natividade tive contato com oito grupos carismáticos de cidades localizadas nos estados da região sudeste: Dois de Minas, três de São Paulo e três do Rio de Janeiro

⁴⁵⁹ AZEVEDO, Pe. Marcelo. op. cit. LAPENTA, Pe. Víctor Hugo S. Masculino e feminino na vida religiosa: cominhos de compreensão e de sobrevivência. São Paulo: Loyola, 2000. p. 23.

⁴⁶⁰ Sabemos que os estudos sobre as características psicológicas do povo brasileiro são muitas e controversas, o estudo de Leite nos dá a dimensão desta tentativa. Por isso procuramos utilizar uma referência que vem das próprias pessoas por nós entrevistadas ou observadas. LEITE, Dante Moreira. Psicologia diferencial e estudos em educação. São Paulo: UNESP, 2008. p. 117.

5.2.3. A relação entre o sagrado feminino e a linguagem: um estudo do questionário léxico

O questionário léxico foi uma ferramenta construída pela necessidade de criarmos uma situação comparativa entre as impressões do pesquisador e a percepção das pessoas pesquisadas. Algumas premissas são postas para a adequada análise do mesmo: a existência de algo sagrado, um totalmente outro, como nos mostra Melo⁴⁶¹; a possibilidade da relação entre o ser humano e este sagrado, bem descrita por Kuchenbecker⁴⁶² e a condição de verificar quando isto acontece a partir das narrativas e das definições dadas a este sagrado. O questionário, neste sentido, tem a função de registrar os termos semânticos que servem de referência para as pessoas descreverem este sagrado feminino com o qual elas se relacionam na sua intimidade subjetiva.

Entendemos, assim como Oliveira, que a linguagem se apresenta como símbolo do real⁴⁶³, e o sagrado feminino se manifesta a partir desta expressão simbólica que liga o real de Oliveira ao mundo, que é a linguagem. A perspectiva do que seja feminino se dá neste campo de significação, como nos mostra Poli⁴⁶⁴, onde a linguagem e a percepção se encontram dando vida a este universo simbólico. É neste sentido que esta representação se torna essencial para a relação que as pessoas estabelecem com este sagrado, agora entendido como feminino, pois sabemos dele a partir do que falam sobre ele, de como o descrevem e o definem. O universo da linguagem terá sempre seus limites, mas carrega também a característica de abertura que possibilita criar representações.

O questionário foi um instrumento pensado para nos dar mais um referencial de análise deste campo de representação simbólica da experiência religiosa vivida pelos brasileiros com o sagrado feminino, não deve ser lido separadamente do desenvolvimento e nem ser tomado como um instrumento fechado ou conclusivo em si mesmo, primeiro por sua amostragem, que reflete apenas o universo dos grupos com os quais trabalhamos, segundo porque nosso trabalho não procurou fazer uma descrição estatística mais profunda dos dados, trabalhamos apenas com cruzamentos elementares

⁴⁶¹ MELO, Nélio V. de. A ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 133.

⁴⁶² KUCHENBECKER, Valter. O homem e o sagrado. Canoas: Ed. ULBRA, 2004.

⁴⁶³ OLIVEIRA, Manfredo A. de. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 1996. p. 25-34.

⁴⁶⁴ POLI, Maria Cristina. Feminino/Masculino. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 45.

das categorias. Seguindo estas recomendações, passamos agora a descrever o procedimento metodológico da análise.

O instrumento foi aplicado nos três grupos de referência da pesquisa de campo (peregrinos do santuário de Natividade, participantes do grupo de Santo Daime Céu das Estrelas, participantes do terreiro de Candomblé Ilê Omim Ossé Agbó), num total de 20 questionários em cada grupo, com amostragem aleatória simples. O questionário foi entregue às pessoas com a recomendação de registrarem as primeiras palavras que viessem à mente quando pensavam na figura de representação do sagrado feminino (Yemanjá, Maria ou Rainha da Floresta). O questionário foi deixado com as pessoas e recolhido em outro momento, quando conversamos sobre os termos escolhidos. As sessenta pessoas que responderam o questionário léxico foram abordadas individualmente, foi feita uma entrevista inicial onde apresentamos o projeto e solicitamos a participação da pessoa no mesmo, após a aplicação do instrumento fizemos uma entrevista devolutiva sobre o sentido das palavras escolhidas na representação do sagrado feminino para cada um.

Para a análise descritiva dos dados coletados foram organizadas três categorias principais:

1. Palavras mais citadas
2. Quantidade de palavras citadas
3. Por categoria de afinidade

Estas três categorias foram subdivididas com o seguinte arranjo:

1. Palavras mais citadas
 - a. No geral
 - b. Nas confissões
 - c. Nas categorias de afinidade
2. Quantidade de palavras
 - a. No geral
 - b. Nas confissões
3. Por categoria de afinidade
 - a. Sentimentos
 - b. Comportamentos
 - c. Qualidades
 - d. Outros

Os dados nos gráficos estão colocados em porcentagem, com margem e erro de 0,7 para cima ou para baixo, segundo padrão de Pádua⁴⁶⁵. Utilizamos como procedimento de seleção o método de amostragem aleatória simples, que, como afirma Yule e Kendall, “a escolha de um indivíduo, entre uma população, é ao acaso (aleatória), quando cada membro da população tem a mesma probabilidade de ser escolhido”⁴⁶⁶. Nossa opção partiu das necessidades da própria pesquisa, que envolvia a investigação qualitativa da relação com o sagrado feminino, sendo os dados quantitativos uma maneira de situar a análise fenomenológica que utilizamos como base hermenêutica.

Nossa análise aqui tem mais o sentido de apontar questões do que de solucioná-las, procura acompanhar nosso exercício teórico de buscar caminhos de encontros na diversidade e descobrir elementos que dão fundamentação às experiências das pessoas, permitindo à eles construir uma identidade subjetiva e coletiva, para tanto utilizamos do método de análise de dados e estatística descritiva, como o apresenta Silva⁴⁶⁷. Nossa hipótese de que a relação com o sagrado feminino no Brasil tem a função de aproximar as diversas culturas que estão na base de nossa formação, criando um sentido comum para as experiências religiosas das pessoas, vai ganhar consistência quando observamos as referências de linguagem que as pessoas usam para definir suas experiências subjetivas. Uma boa representação do que afirmamos está num certo paradoxo de nossos dados, se, por um lado, temos um grande número de palavras utilizadas para definir a relação das pessoas com este sagrado feminino – foram 41 termos para um universo de 60 pesquisados, o que dá 180 palavras – por outro apenas cinco palavras concentram 25% das respostas, ou seja, foram citadas 45 vezes, estas cinco expressões foram: amor, entrega, alívio, solução e paz, como podemos verificar na tabela 1.

Esta concentração semântica na representação do sagrado feminino, nos parece, reflete a maneira como este feminino é visto pelas pessoas: “Mulher é sinal de amor, o homem é ignorante, a mulher é delicada, é fácil viver sem pai, mas viver sem mãe é triste, eu sei porque meu pai não me fez falta, mas quando perdi minha mãe foi difícil”. “Fico perguntando, porque foi uma mulher que falou com o mestre? E a resposta que vem na cabeça é sempre a mesma, porque a mulher é mais sábia, ela é mais cabeça no

⁴⁶⁵PÁDUA, Elizabete M. M. de. Metodologia científica: abordagem teórico prática. Campinas: Papirus, 204. p. 81-85.

⁴⁶⁶Yule e Kendall op. cit. MARCONI, Marina de A. LAKATOS, Eva M. Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas... São Paulo: Atlas, 1999. p. 44

⁴⁶⁷SILVA, Andre Luiz C. Introdução à análise de dados. Rio de Janeiro: e-papers, 2009. p. 7.

lugar, o homem tem a pose do macho, mas o povo mesmo fala, na hora da dor o homem arregala”. “Eu sei o que vale a minha mãe, o quanto ela já me aconselhou e iluminou meu caminho, não abro mão de minha santa, podem falar que é adoração de imagem, que é pecado, é heresia, não importa, quem pode abrir mão de sua mãe? Só alguém que não tem amor no coração despreza a mãe”.

Vale frisar quais são: mãe, amor, proteção, rainha, caminho, é preciso destacar também a grande diferença de mãe para as outras (10,5%). O destaque ao termo mãe aparece também nos termos mais citados dentro das tradições, demonstrando que esta imagem do sagrado feminino ligado à maternagem é forte em todas as tradições, até mais no Candomblé e no Santo Daime que no catolicismo, onde a palavra ficou em segundo lugar, atrás de amor, como se verifica no gráfico 2.

Esta ligação do feminino com a função materna pode ser sentida nas falas dos crentes: “É nossa mãe protetora, a que cuida de nós, do lado dela sabemos que estamos protegidos”. “A Rainha é Nossa Senhora, a mãe que olha pelos seus filhos, com ela estamos no caminho da luz, na direção de Juramidam”. “Por que Yemanjá tem tanto destaque? Porque ela é a mãe de todos os orixás e é em torno da mãe que a família vive”. Além das palavras esta relação, este sentimento de ligação com algo do qual nos originamos, que é próprio da relação mãe/filho, aparece no olhar, nos gestos de devoção e na confiança irrestrita na “deusa mãe”.

Uma característica que percebi em minhas incursões pelas tradições que pesquisei foi a paridade de participantes no que diz respeito ao sexo, como observamos na tabela abaixo temos quase um empate no número de participantes do sexo masculino e feminino. Isto me chamou a atenção porque no senso comum tem-se a impressão de que o envolvimento com movimentos religiosos é mais comum entre as mulheres, o que pareceu não ser comprovado pelas nossas observações. Outro detalhe relativo a este dado é a demarcação destes lugares, mulher e homem têm papéis bem definidos e não se confundem em suas funções, isto nas três confissões religiosas que estudamos.

AMOSTRAGEM POR SEXO	
	%
MULHERES	52,38
HOMENS	47,61

Tabela 2: amostragem por sexo

Isto se refletiu na amostragem, sendo bastante parelho o número de homens e mulheres que responderam ao questionário. Entendemos neste dado a quebra de um mito do senso comum que dá à mulher um maior envolvimento com questões religiosas. Podemos notar que os homens que se dedicam à devoção ao sagrado feminino têm uma forte presença numérica e nas atividades, não se colocando como meros acompanhantes, mas como atores protagonistas nesta experiência. Nos terreiros que percorri, quem recebe Yemanjá é, na maioria das vezes, homens; no Daime os papéis de homens e mulheres são muito bem definidos tanto nos ritos de celebração quanto nos ritos de produção da bebida. Esta percepção se reforça nas falas das pessoas que entrevistamos: “tem gente que fala que isto é coisa de mulher, de beata, carola; não acho, a devoção é coisa de quem tem fé, pode ser homem ou mulher, o que importa é ter fé”. “Homem também reza, também tem necessidade de Deus, não é porque sou homem que não preciso de uma proteção, de uma mãe que olhe por mim”.

E no aspecto da representação léxica a diferença entre os sexos não apareceu na hora de identificar este sagrado feminino com a figura materna; tanto para as mulheres quanto para os homens a palavra mãe foi a mais citada e rainha aparece em terceiro lugar; o termo amor também tem presença forte nos dois grupos, os homens a colocam em segundo e as mulheres em terceiro (gráfico 5). Parece que podemos afirmar que a identificação do sagrado feminino com a função de mãe não tem ligação com o sexo de quem vive a experiência, ela tem a ver com a própria concepção do que seja o feminino. Algo que está no imaginário de todos, formatado pela cultura que define o Ethos de um povo, este sagrado feminino ganha vida, nome, corpo, personalidade e passa a conviver com as pessoas em seu cotidiano, guiando as mesmas em seu comportamento e percepção ética.

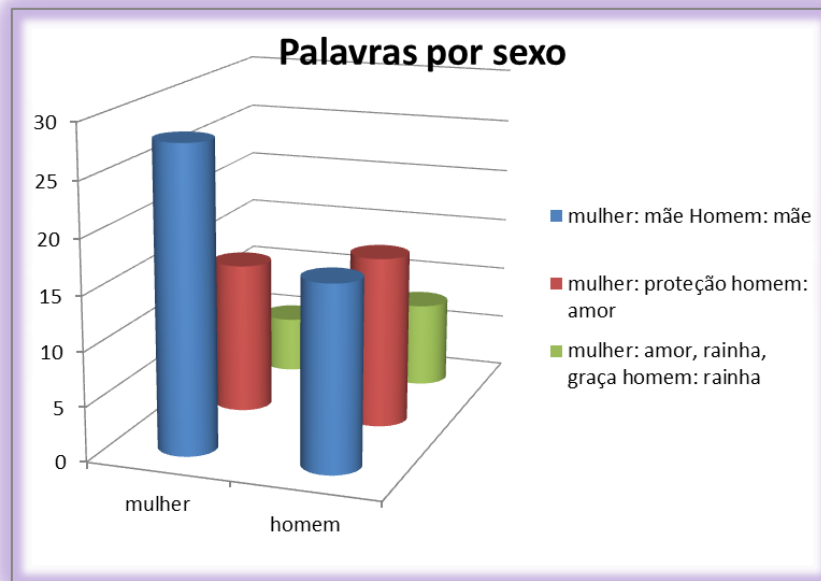


Gráfico 5: palavras mais citadas por sexo

Deixando evidente a força deste lugar simbólico quando as pessoas vão falar de sua identificação com o sagrado feminino, tanto homens e mulheres percebem o mesmo a partir da palavra mãe. A função materna parece, ela mesma, está coberta pela sacralidade, como observamos nos relatos dos crentes de todas as tradições: “Mãe é coisa sagrada, não se brinca com isso, lembra o que aconteceu com aquele pastor que chutou a santa?” “Se tem uma coisa certa é que a mãe que dá a vida também pode tirar, ela tem esse poder, por isso ela é respeitada até pelos outros orixás, ela é a mãe de todos”. “É dela que vem a força das coisas da terra, é a mãe natureza, é a provedora da vida, é a origem, a Rainha nos conduz pelas palavras de Mestre Irineu, que falou com ela”.

A imagem simbólica da mãe está cravada numa dimensão muito profunda de nosso ser, que Jung vai definir como “inconcebivelmente arcaica e fundamental”⁴⁶⁸, e por isso não deve soar estranho este apego. Mas a ela se somam outras que vão dando uma configuração sobre de que mãe estão falando nosso devotos; uma mãe que protege, que aponta caminhos, que dá a vida e é regida pelo amor. Situação que se confirma com os relatos: “na mão de nossa mãe, podemos nos entregar, com ela estamos seguros e protegidos de todos os males”. “Yemanjá me protege, não tenho medo de enfrentar os problemas porque sei que estou sob a guarda de minha mãe”. “É por isso que temos a

⁴⁶⁸JUNG, C. G. op. cit. YONG-EISENDRATH, Polly. Bruxas e heróis: uma abordagem feminista à terapia de casais. São Paulo: Summus, 1995. p. 58.

Rainha, para olhar por nós e interceder a nosso favor, para nos orientar e guiar nossos passos no bom caminho”.

Referências recorrentes nas mensagens da santa de Natividade, nas afirmações dos praticantes do Candomblé e do Santo Daime, que procuram sempre destacar o valor da paz, do amor, do bem, procurando sempre caminhos de conciliação e harmonia na convivência. Mesmo que existam conflitos tanto internamente quanto externos, com outros grupos, estes não retiram o sentido de união representado pelo sagrado feminino e quando acontecem são entendidos como frutos dos limites humanos: “A mãe ordena que vivemos em paz, mas às vezes, senhor sabe, a gente sai dos trilhos, perde o rumo, aí é bom pedir orientação para colocar as coisas em ordem”. “O bicho homem sê sabe como é, sabemos o que temos que fazer, mas nem sempre fazemos o certo né! É o diabo que fica tentando e muitas vezes consegue nos vencer com suas artimanhas”.

A mãe que protege das tentações e mostra o caminho é também a mãe que perdoa nossas falhas: “Quando a gente tá perdido, no caminho do pecado, só a mãe para nos acolher e perdoar”. “Yemanjá não olha o erro, olha a intenção, o coração, ela vai te colocar no bom caminho se seu coração estiver aberto para ela”. Estes termos vão formando uma visão, conformando a imagem deste sagrado feminino como uma presença acolhedora, que dá segurança, coragem. Este sagrado feminino se apresenta, portanto, como uma boa presença, um sagrado que conforta, como podemos observar na explicação do participante do candomblé: “Ter a certeza de que Yemanjá olha por ti te dá confiança para seguir no seu caminho, eu não preciso temer enquanto andar com ela me recomenda, porque aí estou nas mãos dela”.

Outra possibilidade que se vislumbra na análise dos dados é perceber como se estabelece esta relação com o sagrado feminino, e neste sentido quero ressaltar dois pontos: primeiro a relação dinâmica, pautada por uma troca com este sagrado; se esperam algo dela, estão também dispostos a dar algo a ela: “a promessa não é sacrifício, é obrigação, compromisso, a santa nos atende, a gente atende a santa”. “A oferenda é uma maneira de mostrar respeito e compromisso, uma forma de fazer um pacto, porque se queremos ajuda temos que dar alguma coisa em troca, na vida nada é de graça, tudo tem um preço e precisamos saber disso”. Esta relação de parceria aparece com nitidez quando analisamos os termos que destacam comportamentos na identificação deste sagrado feminino, temos uma paridade entre o número de palavras que se referem aos comportamentos que se espera do sagrado feminino e dos comportamentos que se espera das próprias pessoas (gráfico 6); demonstrando que, ao

pensar sobre o sagrado feminino, as pessoas compreendem que a relação com o mesmo é uma relação dinâmica e de troca, onde os dois lados fazem um movimento de aproximação. Os termos que mais aparecem são: pelo lado do sagrado feminino, cuidado; pelo lado das pessoas, entrega e respeito.



Gráfico 6: Palavras que indicam comportamento

Estamos falando aí de uma relação comprometida com nossa postura no mundo, com nossos valores, o que fica bem claro quando percebemos a divisão dos termos nas categorias de afinidade, muito bem distribuídas entre sentimentos, comportamentos e qualidades, como mostra o gráfico 7, e que vão apontar a maneira que as pessoas esperam que seja a relação tanto do sagrado feminino para com eles quanto deles para com o sagrado feminino. No que se refere ao sentimento perante o sagrado, termos como: amor e proteção; quando se referiam ao comportamento, tanto do sagrado para com eles e deles para com o sagrado, aparecem: cuidado, respeito, entrega; no que diz respeito às qualidades temos a condição e mãe, poder, sabedoria (ver gráfico 3) Reforçamos esta expectativa com as falas a seguir: “Não podemos ficar sentados esperando a graça de Nossa Senhora, é preciso ter atitude, seguir os ensinamentos que ela deixou nas mensagens, temos um compromisso com a santa”. “Nossa Rainha é boa, mas espera que a gente também seja, não é só pedir tem que dar em troca”. “Se você anda direito com seu orixá ele anda direito com você, é uma troca que exige respeito”.

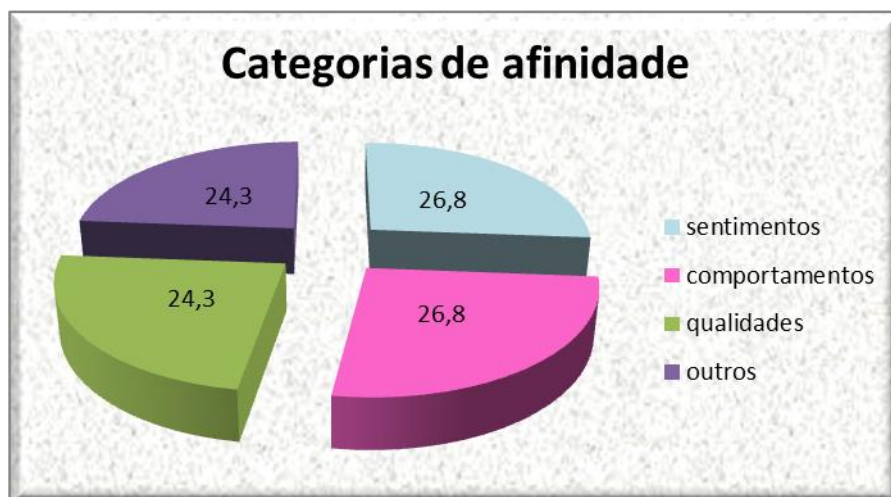


Gráfico 7: quantidade de palavras por categoria de afinidade

O equilíbrio entre as afinidades com o sagrado, ou seja, o que atraem as pessoas para o sagrado, muito bem dividido entre sentimentos, comportamentos e qualidades, é um demonstrativo de como este elemento se mostra presente em diversas esferas de nossa existência, podemos pensar, neste sentido, que o religioso é uma dimensão que atravessa as outras dimensões existenciais, e isto é refletido no que vimos e ouvimos destas pessoas: “o Daime mudou minha vida, sei bem o que os ensinamentos que mestre Irineu pegou com a Rainha podem fazer na vida de uma pessoa, muda tudo, saúde, cabeça, comportamento, é uma coisa poderosa mesmo e do bem, porque muda para melhor”. “Não é que antes a gente não tinha fé, acho que fé a gente sempre tem, às vezes ela fica apagada em algum canto, mas continua lá, porque se ela apagar de vez a gente até se mata; mas como estava falando, não é que não tinha fé, mas depois que as coisas começam a acontecer na sua vida sabe, vai acontecendo no dia a dia, aí as coisas mudam de figura porque não é mais aquela coisa de você acreditar, de querer, de ter esperança, a coisa tá acontecendo e você não tem como negar”.

Bertolucci nos mostra como esta representação do sagrado como um outro que nos indica valores, comportamentos e nos induz sentimentos é poderosa na constituição de nosso psiquismo, sendo um componente essencial na formação de nosso Ethos⁴⁶⁹. As palavras que aparecem na categoria por afinidades nos mostra uma boa pista de como o mesmo é formado, pegando como referência as qualidades e comportamentos, palavras como amor, respeito, proteção, sabedoria, cuidado (ver gráfico 3), demonstram como as pessoas envolvidas com esta busca pelo sagrado, que encontram num sagrado feminino

⁴⁶⁹ BERTOLUCCI, Eliana. Psicologia do sagrado: psicoterapia transpessoal. São Paulo: Ágora, 1991.

uma referência nesta relação, entendem que deve ser sua postura com o outro e a construção de seus valores morais.

Podemos observar esta consciência ética na preocupação com a acolhida nos lugares que visitamos; faço referência à uma consciência ética quando da acolhida por entender a ética como esta consciência da relação com o outro e o ato de bem receber uma demonstração da consciência que temos da importância deste encontro. Também em colocações como a do senhor que mora em Natividade e frequenta o santuário toda semana: “não basta vir aqui, tem gente que gosta muito de falar que é devoto, que vai na missa, que paga dízimo, mas não tem comportamento, não vive como a santa ordenou, tem que se entregar em todos os sentidos, não é só com o que a gente quer”.

Chamou atenção a baixa frequência do termo fé (0,42%, ver tabela 1) como podemos verificar na tabela geral. As pessoas não a utilizaram como referência para sua experiência religiosa, também ouvi poucas vezes o termo em minhas conversas e entrevistas, como se esta fosse uma questão secundária para explicar esta experiência, que estava mais pautada no empírico.

Tão ligado tradicionalmente aos fenômenos religiosos a palavra não teve muita repercussão na definição que os crentes fizeram de sua relação com o sagrado feminino. Espelho que possa ser uma tendência do que chamo de espiritualidade sem fé, que é regida e alimentada pela experiência e não pela crença. Ouvi constantemente das pessoas esta demanda, “a nossa mãe atua na nossa vida, não é uma coisa de você acreditar ou não, você vive na pele porque atua no seu corpo, na sua forma de pensar, de ver as coisas, é uma mudança real”; “não tem que acreditar não, é só alguém fazer a encomenda, o orixá aceitar, não é uma questão de crença”; “se deixar a bebida atuarem você, vai sentir a força, não tem que ouvir como é, não tem que seguir receita, a força vai agir em você e você vai sentir, não é só viagem por que a bebida é uma droga igual falam, alucinação, delírio, nada disso, você sabe o que está acontecendo o tempo todo e sente a força atuando”. O livro de Botton⁴⁷⁰ é um bom exemplo desta tendência. Esta nova forma de se viver a espiritualidade parece bem desenhada na resposta sobre o comportamento que as pessoas entendem ser motivados pelo sagrado feminino, tanto no que esperam deste sagrado quanto no que entendem terem que dar à ela, o conceito gira sempre em torno de uma relação de troca, de uma parceria (compromisso, cuidado, interseção), como se observa no gráfico 4.

⁴⁷⁰ BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.

Outro aspecto relevante foi o número de palavras dentro das tradições (gráfico 8), quanto mais historicamente e institucionalmente estabelecida, maior o número de vocábulos para falar da experiência. Os católicos foram os que mais utilizaram termos diferentes, enquanto os participantes do Santo Daime apresentaram um universo linguístico mais restrito. A diferença entre o primeiro e o último é expressiva e deve ser considerada como um dado que aponta para algo que precisaria ser melhor investigado, talvez num estudo que procurasse verificar a abrangência simbólica e a origem tradicional dos grupos.

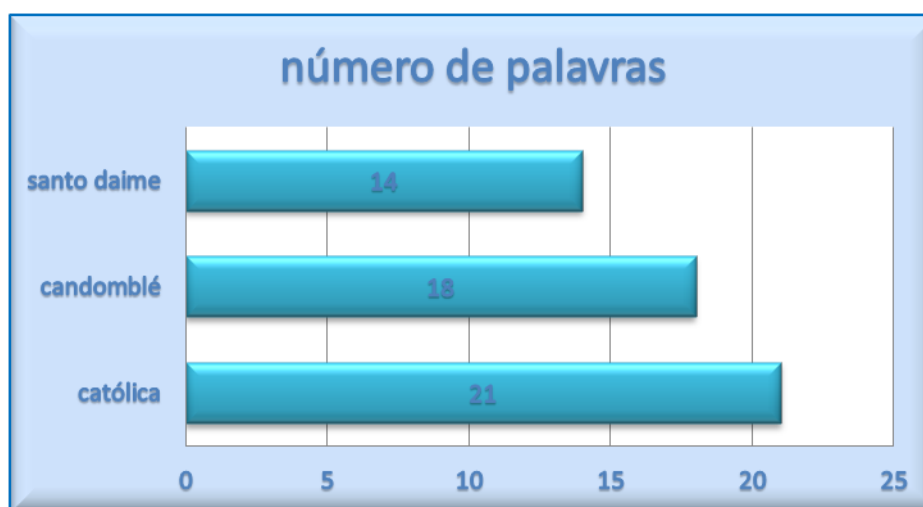


Gráfico 8: quantidade de palavras citadas nos grupos específicos

Não fizemos nenhum levantamento para verificar o nível de instrução dos entrevistados, o que poderia ser um indicador, mas baseado nas observações de campo tenho a tendência de pensar na hipótese que esta limitação semântica se deva mais à condição doutrinária das tradições, é preciso lembrar que nosso referencial católico não é a instituição ou o que acontece em seu interior e sim a prática popular, mais livre e descompromissada com dogmas e doutrinas oficiais, condição muito bem retratada no livro de Süß⁴⁷¹. Nossa conclusão é amadurecida pelas posturas dos líderes; no sítio da aparição de natividade não podemos identificar um líder, alguém que conduza aquele grupo de peregrinos, principalmente porque o vidente das aparições já morreu; aí, onde as pessoas são livres para se expressar sem doutrinação prévia que conduza suas reflexões, temos uma maior abrangência semântica. No Candomblé, onde a participação nos cultos e festas é livre, obtemos o segundo lugar. No Santo Daime, onde a

⁴⁷¹ SÜSS, GÜNTER P. Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Loyola, 1979.

participação é restrita aos membros e visitantes convidados, o universo de representação semântica é menor.

Para nossa pesquisa o principal é identificar como as pessoas estabelecem seus vínculos com o sagrado feminino, como o reconhecem e qual a importância deste na vida destas pessoas. O que podemos perceber é que este sagrado feminino está vivo no cotidiano destas pessoas, que o reconhecem como uma mãe protetora e carinhosa; um sagrado que é amor e transmite paz e segurança. É também um sagrado que participa da vida destas pessoas ativamente, dando conselhos, apontando caminhos e exigindo compromisso e devoção. Estamos falando de uma experiência religiosa viva, que tem uma interferência direta no cotidiano das pessoas e não de algo enclausurado em um espaço institucional.

Este sagrado feminino não tem um contorno fechado e pode ganhar várias interpretações, mas tem uma diretriz, sua diversidade tem uma unidade, sua autonomia conduz a um encontro, é nesta dialética entre o dentro e o fora, o eu e o tu, o sagrado e o profano, o subjetivo e o objetivo que o brasileiro vai construindo sua percepção do sagrado feminino, de sua espiritualidade, de sua nacionalidade, de sua subjetividade e de sua objetividade. Podemos fechar este tópico com o relato de um participante do terreiro de Candomblé: “Ser religioso é viver uma vida ligada as coisas do espírito, as coisas que estão além do mundo, saber como os mundo de cá e de lá se comunicam, para mim é isso”.

5.3. As múltiplas leituras para o sagrado feminino

Precisamos começar este tópico reafirmando que não investigamos todas as possibilidades de manifestação do sagrado feminino, na verdade nosso recorte foi até muito preciso, nos concentrando na Figura de Maria e nos seus desdobramentos como Yemanjá e Rainha da Floresta. Compreendemos, durante nosso trabalho de pesquisa, que colocar Yemanjá e Rainha da Floresta como meros desdobramentos da presença de Maria enquanto representação católica da mãe de Jesus não era correto, pois o que se tinha ali eram novas representações do feminino que por si só é um conceito de que se transforma ao longo do tempo, neste sentido, já temos aí uma leitura bem diversificada deste sagrado feminino, quando vemos a face sensual de Yemanjá temos uma boa noção destas possibilidades de interpretação deste feminino, enquanto Maria carrega a aura da

virgindade e é vista como um ser assexuado, Yemanjá esbanja sensualidade, seus cavalos demonstram isto nas danças dos orixás, quando estão incorporados.

Ao pensar em múltiplas leituras para o sagrado feminino estamos falando de uma perspectiva aberta de interpretação, que passa pelas possibilidades teóricas, pelas experiências pessoais e pelos elementos culturais, mas, principalmente, estamos falando das diversas formas que este sagrado feminino pode tomar para aqueles que com ele se relacionam mais intimamente. Me vem à mente a observação pertinente de um colega, que me questionou por que me prendi na imagem mariana e não explorei, por exemplo, no candomblé, outras figuras femininas que trazem aspectos mais polêmicos do feminino, o lado sedutor, que é corruptor da ordem, o lado passional, a face destabilizadora do feminino, que podem ser representadas por Exu ou Pomba Gira, ou ainda a figura de Iansã⁴⁷².

Temos que resgatar neste momento nosso critério. Primeiro na delimitação do campo, a escolha das três tradições e dos núcleos (o terreiro de Candomblé em BH, a comunidade de Santo Daime em JF e o santuário mariano em Natividade) se deu pela via do acesso que tivemos e pela intenção de contemplar culturas de base da nossa formação, no caso a africana, a europeia e a indoamericana. Sabemos que principalmente o Santo Daime não deve ser classificado como uma tradição propriamente indígena, mas também não se pode tirar dela suas raízes com os povos da floresta. Agregamos a este núcleo de pesquisa, contatos extraordinários em eventos, e encontros de outros grupos ligados às mesmas tradições. Vale ressaltar a percepção que os daimistas têm de sua doutrina dentro do universo da cultura ayauhasqueira: “nós mantemos as ligações com a tradição dos povos da floresta, os que viviam aqui antes dos portugueses chegarem, as outras já são coisa dos dias de hoje, já nasce neste mundo, o Daime foi dado pela Rainha para o mestre”.

No que diz respeito ao foco na figura de Maria e nos seus pares nas outras tradições – Yemanjá e Rainha da Floresta – foi uma direção natural, conduzida pela fala dos entrevistados, quando perguntava sobre sua experiência religiosa trazendo a referência do feminino para a conversa: “Mas você tem uma referência feminina de sagrado?” Era uma pergunta padrão que eu fazia e a resposta foi sempre direcionada para estas três personagens. Evidente que no sítio da aparição mariana e na festa de

⁴⁷² Para uma reflexão sobre o feminino no candomblé. SILVA, Wagner G. da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP, 2006. p. 82-86. LANDES, Ruth. The city of women. New Mexico: UNM Press, 1994.

Yemanjá o direcionamento é decisivo, mas estive também em outros ambientes onde outras possibilidades poderiam ser dados como resposta, como nos terreiros, onde outras entidades femininas tem seu lugar, mas me pareceu meio consensual a eleição de Maria e suas pares como representante do sagrado feminino. Como a busca de elementos comuns que permitam a comunicação é um propósito de meu método, a multiplicidade que privilegamos foi a que nos conduzia para o essencial, a percepção que as pessoas tinham do feminino e como ele se mostrava como face do sagrado. Afinal, apesar de todo abafamento que este sagrado sofreu com a patriarcalização da sociedade ocidental, a deusa sempre procura retornar, como nos apresenta Whitmont em seu livro⁴⁷³

A forte representação do aspecto maternal do feminino é clara nas palavras utilizadas para dizer deste sagrado feminino, a ligação entre o sagrado feminino e o princípio do amor⁴⁷⁴ foram condições tragas pelas pessoas com quem estive neste tempo de pesquisa, e a multiplicidade não aparecia na contradição arquetípica que faz parte do feminino, mas sim na diversidade simbólica que este universo de adjetivos e qualidades definidos pelo conjunto de termos registrados ganha em ambientes culturais distintos, e como a diversidade cultural pode resguardar uma unidade de sentido que permite às pessoas se reconhecerem em seus significantes e significados. As palavras se repetem entre as tradições, demonstrando a afinidade de sentidos do sagrado feminino, como vimos no gráfico 2.

Os daimistas aceitam isto muito bem, é recorrente o discurso de que a força que rege o mundo sagrado se mostra conforme a necessidade de quem vê. “Se para mim ela aparece como Maria e para outra pessoa aparece como Yemanjá não é problema, cada um vê o que precisa, é assim que a bebida age”. “O importante é a força, a maneira com que ela fala com você muda, mas é sempre a força e a força é conduzida pela mãe, que é o canal entre os mundos, a mãe é que liga”. Essa mesma flexibilidade vemos nos candomblecistas. “Yemanjá, Janaina, Yemonja, são formas, as formas mudam, o que tá dentro é que fica”.

Estas várias formas que o sagrado feminino assume para o povo brasileiro não dilui o sentido que o mesmo tem; as experiências são diversas, o sentimento e a sensação se repetem na fala e nas explicações: “está junto com a mãe conforta”; “não que vá resolver todos os meus problemas, mas saber que Yemanjá olha por mim me dá

⁴⁷³ WHITMONT, Eduard C. O retorno da Deusa. São Paulo: Summus, 1991.

⁴⁷⁴ TEPE, D. Valmor. O sentido da vida: ascese cristã e psicologia dinâmica. Petrópolis: Vozes, 1980.

força”; “quando deixamos a força agir ficamos em paz”. Libânio nos fala de um “caldo religioso tradicional”⁴⁷⁵ onde é germinado as experiências, e é desta mistura que emerge o sagrado feminino com suas múltiplas roupagens, assim, a diversidade não é posta como uma barreira mas como uma condição que existe para enriquecer nossa existência.

Maria, Rainha da Floresta, Yemanjá, são algumas das possibilidades deste sagrado feminino, todas reunidas por um significado, por uma percepção, por um sentimento que capta uma dimensão do arquétipo feminino, a dimensão mais singela, mais sensível, mais ligada ao amor, mais altruísta. Não é a única, assim como não são as únicas imagens possíveis a que seguimos. Sabemos que a diversidade deste sagrado feminino é tão infinita como o próprio sagrado e as condições humanas de representa-lo, mas procuramos reconhecer o valor dos relatos que colhemos e, a partir deles, a importância desta presença feminina para nossa espiritualidade.

Estas múltiplas leituras podem continuar se estendendo por outros caminhos de interpretação e de vivências, faz parte deste mistério que é, em sua essência infinito; também o é a capacidade hermenêutica do ser humano, abastecida pelo seu imaginário e intuição. A articulação destes dois: mistério sagrado e intuição humana, nos conduz a lugares fantásticos que não devem ser jamais compreendidos pelos óculos da limitação e da exclusão. Fazer este exercício de acolhida da diversidade é já uma prática que vai se encaixar nestas características que percebemos num sagrado que tem o rosto da mulher.

⁴⁷⁵ LIBÂNIO, J. B. Deus e os homens: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 10.

Conclusão

Todo trabalho que lida com fenômenos vivos e dinâmicos não podem se pensar definitivos ou fechados, neste sentido, falar de uma conclusão seria um contrassenso que não queremos cometer. Não temos a intenção de responder as questões que são levantadas sobre nosso método ou sobre nossa fundamentação epistemológica; não queremos resolver os problemas surgidos por conta de nossas investigações; não buscamos desvendar os mistérios próprios do fenômeno religioso. Procuramos apenas dividir algumas reflexões que foram sendo gestadas no nosso processo de relação e compreensão deste sagrado feminino e de como ele se apresentava na experiência religiosa das pessoas no Brasil, entendendo que estas reflexões possam servir de contribuição para a compreensão de nossa condição subjetiva e social a partir da compreensão de nossa religiosidade.

O que chamamos aqui de conclusão é apenas uma pequena amostra da coletânea de observações, análises, intuições e perspectivas que traçamos a partir do que vimos em campo e dos estudos nos textos, uma humilde tentativa de sistematização de um vasto material, que nos dá uma infinidade de possibilidades hermenêuticas; por isso afirmo ser pequeno nosso esforço, pelas possibilidades que o tema nos proporciona no que diz respeito à compreensão da maneira como os brasileiros experimentam sua espiritualidade e como esta influência na formação de uma identidade étnica. Compreendemos também que, mesmo percebendo a abrangência e complexidade de nosso tema, temos a clareza que o mesmo não é suficiente para explicar toda a condição do brasileiro, nem ao menos podemos garantir que exista esta condição universal que defina um povo, aquilo que a princípio definimos como essência, quando se tratando de estruturas sociais onde a cultura se estabelece, é preciso inserir a ideia de movimento e troca como elementos constitutivos desta essência.

O que apresentamos aqui não atinge todas as interpretações possíveis, nem ao menos explica definitivamente o fenômeno da religiosidade brasileira, mas nos dá dicas de como lidar com uma experiência que se mostra ao mesmo tempo plural e singular, coletiva e particular, nos apresenta caminhos que vão aproximar as diferenças e encontrar nelas eixos de comunhão; não que o que tenhamos observado em campo nos remeta exclusivamente a uma condição de harmonia e paz, muitas vezes as relações entre as partes estudadas ou entre elas e outros movimentos religiosos aparecia como

tensão e mesmo com ares de conflito, mas estas situações não foram fortes o suficiente para inibir a disposição de diálogo e convivência harmoniosa. Procuramos apresentar esta proposta de diálogo não apenas entre as práticas religiosas mas também entre os discursos que procuram entender estas práticas, sabendo que estes dois eixos do conhecimento – o empírico e o racional – precisam girar numa mesma direção para que o conhecimento nos leve a algum lugar. Talvez seja mais sincero de minha parte assumir que enxergar estes laços ou esta disposição para a convivência nos grupos e nas pessoas como prevaletentes seja uma consequência de minhas estratégias de abordagem, a condução das entrevistas e a atenção na observação dos dados de campo, afinal, era atrás disto que estava, como um garimpeiro colhemos as pedras que nos interessam e não vejo nisso nenhum problema.

Nosso primeiro caminho reflexivo aponta a necessidade de, ao se estudar a experiência religiosa ou espiritual, como preferirem, ser preciso reconhecer a legitimidade desta experiência, perceber qual a sua particularidade, o que a distingue, enquanto fenômeno, de outros vividos pelo ser humano, encontrar evidências que garantam esta legitimidade é sempre um desafio quando pensamos num fenômeno que tem exatamente como uma de suas especificidades a condição de inominável, uma experiência que só pode ser constatada na própria experiência é um fenômeno que escapole aos atributos da observação experimental e exige do pesquisador a capacidade de aceitar o relato das pessoas que vivenciaram a experiência como dados relevantes para nos levar às evidências da mesma. Sudbrak, falando sobre Chardin, assim define esta experiência:

Ele chama esta unidade de mística. Sua visão do ponto Ômega baseia-se nela, e é nela que ele vê toda realidade se desenvolver. Mesmo quando alguma coisa em Teilhard parece surgir depressa demais da violenta síntese, seu lema: o amor, abre uma compreensão da realidade na qual – diversamente da baseada numa mera conceitualidade – a unidade mística, a *unio mystica*, é repensada e vivenciada⁴⁷⁶.

Quando olhamos para as experiências que compartilhamos com as pessoas, uma explicação nos vem à mente: é uma experiência de sentido, uma experiência de organização, a utilização de termos como proteção, interseção, segurança, entrega, são demonstrações desta função reparadora, assim como os relatos: “Quando tomo a bebida

⁴⁷⁶ SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 30.

é como se ela tomasse conta de mim e me mostrasse a verdade, eu entro na verdade”. “Yemanjá me toma, ela me escolheu, quando ela chega, ela e eu somos uma só”. Fica patente a força desta experiência na vida de quem a vivencia, não é algo que pode ser desconsiderado por quem o vivencia e as pessoas precisam responder a esta experiência de alguma forma, mudando hábitos, assumindo compromissos sociais, resolvendo velhos problemas, se dedicando a um projeto de vida diferenciado.

Um segundo aspecto que levanto é a necessidade de termos como pressuposto a dimensão religiosa como ontológica, uma dimensão constitutiva do ser humano e como tal uma dimensão essencial para o mesmo. “Sem minha mãe fico com um vazio no coração, é como se faltasse uma parte de mim”, assim relata o devoto de Nossa Senhora de Natividade. Esta perspectiva da necessidade do sagrado é muito presente e aparece mesmo quando a pessoa se assume como não crente ou ateu, como o jovem que entrevistamos na virada do ano observando a ritual de Yemanjá: “não sei se acredito em alguma coisa, nem em Deus, do jeito que as igrejas falam eu estou dizendo, mas sei que tem coisas que a gente não pode explicar, que a ciência não explica...tem coisa sagrada sim, quero falar que tem coisa que a gente não deve mexer, não deve mudar, que tem é que seguir, o que é certo é certo, essas coisas tipo não matar, não roubar, não sacanear os outros, cumprir com a palavra, mas não é sagrado por que deus manda, é sagrado por que é”.

A perspectiva de uma essência é um incômodo para o pensamento contemporâneo, tão afeito à aparente mudança que presenciamos no cotidiano do mundo dos sentidos e a uma ciência que se resume a esta percepção da realidade, reforçado pela valorização da subjetividade e de um conseqüente subjetivismo. Mas a necessidade de uma permanência para a construção do conhecimento faz com que estas duas condições – permanência e impermanência – sejam co-autoras da realidade, como nos mostra, Oliveira em seu texto⁴⁷⁷, e como nos narra o filho de santo: “Precisamos de alguma coisa que nos ampare, uma coisa em que possamos confiar porque sempre vai estar lá”. Entendemos, a partir da constatação desta necessidade, que a própria ideia de essência nasce teoricamente de uma busca mais íntima das pessoas por este algo que dê segurança, que nos garanta o sentido e a compreensão de nossa vida.

⁴⁷⁷ OLIVEIRA, Manfredo A. O ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho. In. FELTIZ, Heloísa P. de M. e ZILLES, Urbano (orgs.). Filosofia: dialogo de horizontes. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 219-236.

Outra situação de destaque é a compreensão do feminino e de seu papel para a organização das pessoas enquanto sujeito e enquanto grupo, como este arquétipo influencia na maneira das pessoas se enxergarem e estabelecerem relações com os outros, como que, guiadas por este referencial, as pessoas assumem uma postura mais aberta e disponível ao outro, como fala a senhora que frequenta o terreiro, “se nossa mãe abre as portas como nós vamos fechar?” A analogia semântica apresentada nas respostas do questionário são muito representativas de quais aspectos do feminino são privilegiados na percepção do brasileiro, a ideia de um sagrado que agrega, inclui, garante, um sagrado acolhedor, que dá conforto e prepara para a vida são as referências.

Ouvi críticas que denunciavam o fato de estar construindo uma visão estereotipada do feminino, desconsiderando aspectos importantes e menos reconhecidos, por estarem ligados a uma energia revolucionária, transformadora e não ajustada, o que Jung chamou de sombra⁴⁷⁸ ou por não ser uma imagem amena e romanceada como a divulgada pelo modelo patriarcal. Na verdade a opção não foi minha, apenas segui o que me foi dado pelo campo; não vou desconsiderar a crítica, mas preciso dizer que ela não tem grande relevância em nosso propósito, pois nos interessa mais a maneira como as pessoas reconhecem este sagrado feminino do que os motivos que os leva a reconhecê-lo de uma forma ou de outra, não tínhamos a intenção de defender uma visão feminista e sim reconhecer como as pessoas sentem e vivenciam o feminino. A ligação com a função materna é, talvez, a maior referência e a maternagem é reconhecida como um ato de cuidado. Esta sensação é manifesta na fala do devoto: “Na presença da mãe me sinto protegido, sei que tenho alguém falando por mim”. E também é percebida na postura dos crentes, na maneira como se entregam à relação com este sagrado feminino, que envolvem várias nuances afetivas como confiança, aconchego, serenidade, entrega.

Podemos entender que o sincretismo observado em torno da figura de Maria, sendo esta reconhecida como Yemanjá e como Rainha da Floresta só é possível por causa desta imagem feminina, na verdade o que aproxima as três figuras é esta representação de maternagem ligada ao feminino e na qual as três personagens se enquadram em suas tradições. O daimista assim explica esta analogia: “A Rainha primeiro se apresentou ao mestre e só depois falou que era Maria, ela queria que ele

⁴⁷⁸ HALL, Calvin S. e NORDBY, Vernon J. Introdução à psicologia junguiana. São Paulo: Cultrix, 2005. p. 40-43.

soubesse que tem muitas maneiras de se mostrar”. A mesma posição vemos no candomblecista: “O que precisamos é reconhecer as energias, nomes mudam, imagens mudam, a energia fica”.

O que iguala estas figuras não é sua origem ou sua imagem física e sim os seus atributos, suas qualidades e representações psicológicas. Estas são moldadas pelo ambiente cultural que vai valorizar alguns pontos em detrimento de outros, dando ao feminino a expressão que vemos e reconhecemos. O que se percebe é que o sagrado precisa se personificar para que as pessoas possam falar dele, e no caso do sagrado feminino sua personalidade tem forte apego às necessidades de atenção do ser humano⁴⁷⁹. É nesta conjugação entre cultural e essencial que o sagrado feminino ganha vida em expressões e atitudes de reconhecimento como os agradecimentos por graças conseguidas, a reverência diante da imagem, a ligação da figura sagrada aos atributos de protetora, zeladora, defensora; se são estes atributos conferidos ao feminino num estereótipo social não podemos determinar ou não nos interessa neste momento determinar, mas é preciso reconhecer que os mesmos aparecem como demarcadores deste lugar de representação.

No entanto temos consciência de que esta expressão de um sagrado feminino não é suficiente para desenhar a complexidade que envolve a religiosidade do brasileiro, assim como a religiosidade de maneira mais ampla, mas precisa ser reconhecida como um forte aspecto conformador desta experiência, algo que vai deixar marcas na maneira como olhamos para a mulher e como olhamos para o sagrado em nossa sociedade, influenciando a própria estrutura da sociedade em si. Quando clamamos por amor, compreensão, acolhida, proteção, estamos invocando os significantes deste feminino cultural que reverbera no sagrado e, conseqüentemente falando de um modelo de vida e de sociedade que esperamos e desejamos, um sagrado feminino com estas cores que ele ganha no Brasil é um representante de uma sociedade regida por estes valores agregados e este feminino. Quando as pessoas falam de uma mãe que lhes protege e dá amor falam de uma expectativa de relação: “queria ter uma relação boa com minha mãe, o amor de Maria por Jesus é para mim um exemplo, vou procurar ter este tipo de relação com meu filho”.

Sabemos que estas díades que compõe a existência efêmera do ser humano não podem ser superadas nesta dimensão, afinal estamos colocados no mundo espaço

⁴⁷⁹ Para se pensar a atenção como necessidade básica do ser humano: LESHAN, Lawrence. Realidades alternativas: a busca da plenitude no ser humano. São Paulo: Summus, 1995.

temporal a partir desta perspectiva de sujeito-objeto, para termos ciência de nossa existência precisamos desta consciência que nos separa do todo; neste sentido masculino e feminino estarão sempre presentes enquanto arquétipos de nosso ser, sabemos também que a intuição do sagrado transcende este universo representativo da linguagem, mas ao utilizarmos da mesma para trazer esta experiência de transcendência para a realidade imanente não podemos deixar de nos perguntar: que rosto tem para mim este sagrado? Como o identifico enquanto tal? Esta dúvida parece também perseguir aqueles que buscam a experiência religiosa, o vidente de Natividade, a princípio duvidou de sua sanidade até se convencer de que o que acontecia com ele era um fenômeno de outra ordem, a Ialorixá também nos narra uma história de resistência e dúvida: “Não queria ser mãe de santo, não queria a responsabilidade, mas o chamado era forte e não me deixava escolha”.

O rosto amoroso da mãe que dá acolhida, que permite a vida, que protege e dá conforto, que fala por nós, é a identidade deste sagrado feminino que vimos brotar na fala e nas ações das pessoas, que demonstraram com o mesmo uma entrega filial e uma segurança própria de quem se sente no colo provedor e protetor: “Aqui no santuário estamos protegidos pela mãe de Deus, as bênçãos dela estão derramadas neste local”. “Nos braços de Yemanjá você pode se entregar, ela não te falta, é santa protetora porque é mãe”. Não que estes aspectos resumam todas as possibilidades do feminino, mas se apresentam como os reconhecidos pelos brasileiros quando eles se referem ao arquétipo feminino relacionado ao sagrado, não queremos entrar aqui em questão do porque é esta a representação deste feminino, procuramos apenas reconhecê-la.

A docilidade da imagem feminina do sagrado, no entanto, não deve ser confundida com passividade, pois é a mãe que intercede, que admoesta, que cura, que dita caminhos, que conduz, sua presença, portanto, está longe de ser passiva e acomodada, é antes uma atuação marcante e decisiva para as pessoas. Quem se entrega nos braços do sagrado feminino o faz não por comodidade, mas por convicção de sua força e de seu poder. As mensagens das aparições marianas são um bom exemplo desta relação de compromisso e de ação, elas estão sempre remetendo a uma postura das pessoas na vida cotidiana, cobrando uma ação e não apenas a devoção.

Mas, talvez o mais relevante nesta relação do brasileiro com um sagrado feminino seja exatamente a primazia deste feminino, que se destaca numa sociedade patriarcal, que tem por hábito desqualificar o feminino e o que remete a ele. Nestes espaços onde o sagrado feminino ganha relevância sua voz se faz mais alta. Só este fato

já se mostra como um mistério, condição bem própria da experiência em questão. Lógico que esta energia desprendida pelo feminino teria que aparecer em algum momento, mas o que impressiona é a transparência deste sagrado feminino diante da sociedade, a abertura com que os fiéis se declaram seguidores deste sagrado feminino como que desconhecendo a primazia masculina nesta esfera de poder.

Se esta proximidade com o sagrado feminino não é uma marca exclusiva do nosso Ethos, ela é, sem dúvida, uma marca distintiva do mesmo, muito propícia para uma cultura forjada em uma terra de imigrantes, uma terra onde a diversidade dá o tom e o encontro rege as relações humanas. Neste sentido outros aspectos deste feminino, não tão explícitos, podem ser observados, como a sedução e a inconstância ou capacidade de mudança e adaptação. Características estas que nem sempre funcionam como promotoras de paz e tranquilidade, podemos observar movimentos de tensão dentro dos grupos, que em alguns momentos levaram a cisões, em outros provocaram conflitos mais explícitos, situações que acompanham o ritmo de mudança da existência.

Este poliformismo, esta peculiaridade camaleônica que é característica do brasileiro também deve ser visto como outra situação que motiva uma religiosidade sincrética, na verdade uma religiosidade móvel, que transita pela diversidade que a produziu. O sagrado feminino, neste contexto, nada mais é do que um reflexo deste movimento, uma possibilidade de perceber a transcendência como um caminho a ser percorrido, assim como o fizeram os pássaros em busca do Simorg⁴⁸⁰. As pessoas que se dedicam ao sagrado feminino estão nesta mesma busca e procuram se aproximar deste sagrado da maneira que lhes é possível, alguns desistem pelo caminho, não suportando as dificuldades da jornada, outros persistem por ver neste encontro o sentido de suas vidas.

Neste sentido, o feminino aqui não se resume à imagem da mulher Maria, mas diz respeito a toda uma maneira de ver este sagrado que passa pelos valores, pela forma de se relacionar com ele, pela estética deste sagrado, pela maneira de invocá-lo, pela expectativa que se cria sobre ele. O arquétipo feminino, apresentado como elemento essencial na relação com o sagrado, invade nossa ética e nossa moral, conduz nossa postura no mundo e forma nosso caráter e personalidade. É com esta força que estamos nos deparando quando resolvemos observar esta relação entre o brasileiro e o sagrado feminino.

⁴⁸⁰ ATTAR, Farid-Ud-Dim. A linguagem dos pássaros. São Paulo: Attar, 1991.

Entender esta relação entre as pessoas e o sagrado feminino dentro do nosso universo cultural não é, portanto, apenas estudar um fenômeno encerrado num conjunto de representações que pode ser apropriado por instituições, dogmas ou campos científicos fechados, mas é antes compreender como o brasileiro se entende, se coloca no mundo e define seu lugar no mesmo em relação a outros povos. O religioso, nesta perspectiva, ultrapassa as fronteiras confessionais e epistemológicas e se apresenta como o todo da existência humana, como uma dimensão constitutiva do ser e, como tal, uma dimensão essencial para o mesmo.

Nesta perspectiva o sagrado feminino deixa de ser apenas uma metáfora simbólica e passa a ser a manifestação viva de uma percepção da realidade, que vai ter uma influência direta no comportamento, nos valores, na maneira de lidar com os sentimentos, ou seja, na formação do Ethos; ele se insere num contexto muito mais amplo de representação e, como tal, se torna um elo que permite fazer a conexão entre as pessoas e as culturas. O sagrado feminino, neste sentido, não se coloca como um outro afastado, indiferente ou incompreensível, mas como algo que anima o espírito de quem o sente.

Participar deste universo existencial onde o sagrado feminino é presença viva faz toda a diferença para a representação de mundo e para o horizonte de sentido da vida. Não é o caso de uma apologia fundamentalista ou exclusivista do tipo, sem esta experiência não tem salvação, mas da constatação do poder da mesma na vida de quem a experimenta. Esta influência não pode ser negada ou negligência como algo menor, é preciso compreender sua força e reconhecer seu lugar na vida das pessoas e na organização da sociedade. Reconhecer este sagrado feminino passa pelo reconhecimento do próprio feminino em suas diversas manifestações, inclusive no que diz respeito ao reconhecimento do papel e do lugar da mulher nas diversas esferas sociais, tanto públicas como privadas, como a família, o trabalho, a política.

Referências bibliográficas

- ABREU, Maria Zina G. *O sagrado feminino: da pré-história à idade média*. Lisboa: Colibri, 2007.
- ANDRADE, Maristela O. de. *500 anos de catolicismo e sincretismo no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *O Ente e a Essência (Os pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim*. São Paulo: Arte editorial, 2005.
- ALGRAS, Monique. *Subjetividade, imagem de Deus e sociedade*. In: SOTER (org.). *Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ALVAREZ, Mani. *Psicologia transpessoal: a nova aliança entre espiritualidade e ciência*. São Paulo: All print, 2006.
- ALVES, R. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2000.
- AMADO, Wolmir J. et. all. *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989.
- AMARAL. L. *Um espírito sem lar*. In: VELHO, O. (ORG.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: attar, 2003.
- ANGROSINO, M. *Etnografia e observação participante*. São Paulo: Bookman/Artmed, 2008.
- ARAUJO, Jussara R. *Comunicação exclusão: a leitura dos xamãs*. São Paulo: Arte e ciência, 2002.
- ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da ação católica à teologia da libertação*. São Paulo: Amablume; Fortaleza: Secult, 2000.
- ARRUDA, Angela. *As representações sociais: desafios de pesquisa*. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis: EDIJFSC, 2002.
- ATTAR, Farid-Ud-Dim. *A linguagem dos pássaros*. São Paulo: Attar, 1991.

- ÁVILA, Fernando B. de. *Pequena enciclopédia de doutrina social da igreja*. São Paulo: Loyola, 1993.
- BARBOSA, Alexandre de M. *Ciência e experiência: um ensaio sobre a fenomenologia do espírito de Hegel*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2010.
- BASTIDE, R. *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo:----- , 1989.
- BASTIDE, R. *As Américas negras*. São Paulo: DIFEL/Ed. USP, 1974.
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, P. L. e LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: vozes, 1974.
- BERGMANN, M. *Nasce um povo*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BERKENBROCK, V. J. *Diálogo e sincretismo*
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás – um estudo sobre a experiência religiosa do Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERKENBROCK, Volney J. *Identidade religiosa na pós modernidade*. In. http://volney-berkenbrock.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=100:identidade-religiosa-na-pos-modernidade&catid=44:textos-seletos-artigos&Itemid=71. Acessado em 15/07/2013.
- BERKEMBROCK, V. J. *Experiência religiosa e teologia*. Revista Teologia e convergências. FTU. Ano II, nº 4, 2011.
- BERTI, Enrico. *Aas razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BERTOLUCCI, Eliana. *Psicologia do sagrado: psicoterapia transpessoal*. São Paulo: Ágora, 1991.
- BEAUD, S. e WEBER, F. *Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BETO, F. e BOFF, L. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vovez, 2010.
- BITTENCOURT, Mirian Raquel M. *Cristina: uma busca de identidade feminina*. Caderno espaço feminino. Vol. 11, nº 14, jan/jun 2004. In. <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/CEF/PDF/v11n14/Bittencourt.pdf>. acessado em 15/02/2013.

- BOAINAIN JR. Elias. *Tornar-se transpessoal: transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo: Summus, 1998.
- BOFF, L. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2008.
- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. *Ética da vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- BÖING, Mafalda P. *Nossa Senhora Aparecida: a padroeira do Brasil*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2012.
- BOLSANELLO, Debora P. *Busca do graal brasileiro: a doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- BOMILCAR, Nelson. *O melhor da espiritualidade brasileira*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- BONFIM, Juarez D. O jardim de belas flores do mestre Raimundo Irineu Senra. In. http://www.mestreirineu.org/livro_juarez.pdf. Acessado em 06/02/2010.
- BONINI, Rosa T. *Sagrado feminino mistério dos Eleusis*. São Paulo: st5, 2010.
- BORRIELLO, L. et. al. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003.
- BRADLEY, M. Z. *As brumas de Avalon*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- BRANDÃO, Margarida L. R. e BIMGEMER, Maria C. L. (orgs.). *Mulheres e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.
- BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1974.
- BYINGTON, Carlos Amadeu B. *A missão de seu Gabriel e o arquétipo do chamado: um estudo da psicologia simbólica*. In. *Junguiana, Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, nº 12, São Paulo, 1994.
- CASSIRER, E. *Filosofia delle forme simboliche. Vol. III Fenomenologia della conoscenza*. Firenze: La Nuova Itália, 1966.
- CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CATALÁN, Josep Otón. *A experiência mística e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 2008.

- CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CAUCIG, C. *A revelação de Nossa Senhora “Mãe de Deus” a um médico de Natividade*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1971.
- CAMARA Jr., J. M. *O Estruturalismo*. In. ALFA REVISTA DE LINGÜÍSTA. UNESP, vol. 11, 1967.
- CAMPBELL, Joseph. *Para viver os mitos*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2004.
- CAMPOS, Vera Feliciano de A. *Mãe Stella de Oxossi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- CAVALCANTI, Raïssa. *Mitos da água: as imagens da alma nos eu caminho evolutivo*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- CAVENACCI, Massimo. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CERTEAU, M. *La fable mystique I – XVI-XVII siècle*. Paris: Seuil, 1982.
- CHARDIN, T. de. *O fenômeno humano*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- CHAUI, Marilena. Apud MENDONÇA, Antônio G. *A persistência do método fenomenológico na Sociologia da Religião: uma aproximação sob o prisma da essência e da forma*. In. DREHER, Luiz, H. (org.) *A Essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2003.
- CHAUI, M. *Público, privado, despotismo*. In. NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Com. Das Letras, 1992.
- CIAMPA, Antônio da C. *A estória de Severino e a História de Severina: um ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- CINTRA, Raimundo. *Encontros e desencontros das religiões*. In. REVISTA DE CULTURA VOZES. Ano 71, vol. LXXI, nº7. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CLEMENT, Catherine. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, A. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- COTTINGHAM, J. *A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano*. São Paulo: Loyola, 2008.

- CUPERTINO, F. *As muitas religiões do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DARTIGUES, A. *O que é Fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005.
- DAVICH, Victor N. *O melhor guia para a meditação*. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2009.
- DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- DIONÍSIO, Aeropagita. *Teologia Mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- DREHER, L. H. (org.). *A Essência Manifesta: fenomenologia nos estudos interdisciplinares da Religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- DUROZOI, Gerárd e ROUSSEL, André. *Dicionário de filosofia*. Campinas: Papyrus, 1993.
- DUTRA, Luiz Henrique de A. *Pragmática da investigação científica*. São Paulo: Loyola, 2008.
- ECKHART, Meister. *O livro da divina consolação e outros textos selecionados*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- EDWARD, Denis. *A experiência humana de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. *Tratado de histórias das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercury, 1992.
- ELIADE, M. *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELKINS, David N. *Além da religião*. São Paulo: Pensamento, 2005.
- ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos*. (Os Pensadores). Nova Cultural: São Paulo, 1997.
- ESCOBAR, Carlos Henrique. *Epistemologia das ciências hoje*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.
- FARIA, R. *Eu vi a Mãe de Cristo*. Juiz de Fora: Editar, 2005.
- FÁBIO, Padrinho. *Hinário da iniciação*. In. <http://www.santodaime.com/hinarios/>

- FAUR, Mirella. *Mistérios nórdicos: deuses, runas, magia, rituais*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- FELTIZ, Heloísa P. de M. e ZILLES, Urbano (orgs.). *Filosofia: dialogo de horizontes*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- FERNANDES, Albino G. *O sincretismo religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras*. Curitiba: Ed. Guaíra, 1941.
- FERRAZ, Flávio Carvalho. *Andarilhos da imaginação: um estudo sobre os loucos de rua*. São Paulo: casa do Psicólogo, 2000.
- FERREIRA, Roberto M. *Popper e os dilemas da sociologia*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008.
- FERRETTI, Sergio F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas*. São Paulo/São Luiz: Editora da USP/ FAPEMA, 1995.
- FEYERABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- FEYERABEND, P. *Consolando o especialista*. Atas do colóquio internacional sobre filosofia da ciência. Londres, 1965. In. Acessado em 04/08/2011.
- FIGUEIREDO, Luiz C. M. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FILHO, J. B. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/KOINONIA, 2003.
- FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, ----
- FRENCH, Steven. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. São Paulo: Artmed, 2009.
- FREUD, S. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*. (Obras Psicológicas Completas de S. Freud. Edição standard brasileira vol. XXII.) Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo* (Obras completas edições standard vol XXIII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Olympio, 1959.
- FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1980.
- FOUCALT, M. *A história da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FOURNIER, Keith A. *A oração de Maria: aprenda a orar com amãe de Jesus e descubra a melhor forma de falar com Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

- GARCIA, Jacinta Turolo. *Edith Stein: a formação da pessoa humana*. São Paulo: Loyola/Universidade Sagrado Coração, 1987.
- GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo*. Madrid: Editora Trotta, 2005.
- GOMIDE, Denise (org.). *Governo e sociedade civil: Um debate sobre espaços públicos democráticos*. São Paulo: Editora Petrópolis/ABONG, 2003.
- GUIMARÃES, Marcelo Resende. *Um novo mundo é possível: dez boas razões para educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- GOTO, Tommy A. *Introdução á Psicologia fenomenológica: a nova Psicologia de E. Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- GREGORY, Derek. et. all. (orgs.). *Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1966.
- GREINER, Christine e BIÃO, Armindo. *Etnocenologia: textos selecionados*. São Paulo: Annablume, 1999.
- GRUBITS, Sônia. *A casa: cultura e sociedade na expressão do desenho infantil*. Psicologia em estudo. Vol. 8, Maringá, 2003. In. <http://www.scielo.br/pdf/pe/v8nspe/v8nesa12.pdf> acessado em 24/12/2013.
- HALL, James A. e CABRAL, A. *Jung e a interpretação dos sonhos: manual de teoria e prática*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- HALL, Calvin S. e NORDBY, Vernon J. *Introdução à psicologia junguiana*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- HALL, Calvin S. et. all. *Teorias da personalidade*. Porto Alegre: Artmed, 19--.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco. 2008.
- HOLANDA, Adriano. *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. Campinas: Alinea, 2004.
- HUSSERL, E. *Conferencias de Paris*. Lisboa: Lusofia, 1992. In. http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf acessado em 01/06/2012
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

- HUSSERL, E. *Investigações lógicas – sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*.(Os Pensadores). Nova Cultural: São Paulo, 1996.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: idéias&letras, 2006.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDHUSSERL, E. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: edições 70, 1990.IPUCRS, 2008.
- HUXLEY, Aldous. *A situação humana*. São Paulo: Globo, 1992.
- HEGEL, G.W.F. *Estética* (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HEFNER, Philip. *A religião no contexto da cultura, teologia e ética global*. REVER-Revista de estudos da religião – PUCSP. Junho. São Paulo, 2007. In. www.pucsp.br/rever/rv2_2007/t_hefner.pdf acessado em 01/10/2011.
- HOORNAERT, Eduardo. *Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo*. In. REVISTA DE CULTURA VOZES. Ano 71, vol. LXXI, nº7. Petrópolis: Vozes, 1977.
- IRARRAZAVAL, Diego. *Um cristianismo andino*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- IWASHITA, P. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JAMES, W. *Pragmatismo e outros textos* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- JAMES, W. *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JESUS, Teresa de. *Castelo interior ou moradas*. São Paulo: Paulus, 2006.
- JOHANN, Jorge R. *Educação e ética: em busca de uma aproximação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUNG, C.G. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- JUNG, C. G. *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- JUNG, C. G. *The undiscovered self*. Princeton: pressprinceton.edu, 1990.

- JUNG, C. G. (org.) *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KOSMINSKY, Ethel V. et, all. (orgs.). *Gilberto freire em quatro tempos*. São Paulo: UNESP, 2003.
- KRAMER, H. e SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum* (18ª ed.). Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 2005.
- KUCHENBECKER, Valter. *O homem e o sagrado*. Canoas: Ed. ULBRA, 2004.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LABATE, B. C., ARAUJO, W. S. (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das letras, 2004.
- LANDES, Ruth. *The city of women*. New Mexico: UNM Press, 1994.
- LAPENTA, Pe. Víctor Hugo S. *Masculino e feminino na vida religiosa: cominhos de compreensão e de sobrevivência*. São Paulo: Loyola, 2000.
- LEFF, Enrique. *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- LEITE, Dante Moreira. *Psicologia diferencial e estudos em educação*. São Paulo: UNESP, 2008.
- LEPAGNEUR, Hubert e SILVA, Dora F. da. *Angelus Silesius: a meditação do nada*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986.
- LESHAN, Lawrence. *Realidades alternativas: a busca da plenitude no ser humano*. São Paulo: Summus, 1995.
- LEVATE, Caroline O. *O feminino na poesia de Adélia Prado: erotismo e criação*. Juiz de Fora: CES, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, ---
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LIBÂNIO, J. B. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIBÂNIO, J. B. *Deus e os homens: os seus caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Et. all. (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2002.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos filosóficos IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOPES, Ney. *Kitabu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: SENAC Rio, 2005.
- LOTT, Henrique M. e BARBOSA, Wilmar do V. *O religioso após a religião: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry*. Revista Horizonte. Vol. 8, nº 19. Belo Horizonte: PUCMG, 2010. In <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2010v8n19p71>. Acessado em 12/01/2014.
- LUCHESI, M. e TEIXEIRA, F. *O canto da unidade: em torno da poética de Rûmi*. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.
- LUCKMANN, T. *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. Virginia: Macmillan, 1967.
- LUNA, Jairo N. *Teoria do neo-estruturalismo semiótico*. São Paulo: Valla Rica, 2006.
- LUNA, L. E. *Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal*. In: LABATE, B. C. e GOULART, S. L. (orgs.) *o uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das letras, 2005.
- LYOTARD, Jean François. *A fenomenologia*. Lisboa: edições 70, 1986.
- MACEDO, Mônica M. K. e CARRASCO, Leanira K. (orgs.). *(Con)textos de entrevista: olhares diversos sobre a interação humana*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- MACEDO, Carmen Cinira. *Imagens do eterno: religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.
- MACHADO, Jorge Antônio T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2006.
- MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda: mudanças e permanências. Uma análise simbólica*. São Paulo: EDUC, 2006.
- MALINOWSKI, B. *Crimes e costumes na sociedade selvagem*. Brasília: UNB, 2003.
- MARCONI, Marina de A. LAKATOS, Eva M. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas...* São Paulo: Atlas, 1999.

- MARINO JUNIOR, Raul. *A religião do cérebro: novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana*. São Paulo: Gente, 2005.
- MARONI, Amnéris. *Jung: o poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998.
- MARQUES, Leonardo A. *História das religiões: e a dialética do sagrado*. São Paulo: Madras, 2005.
- MARTINS, Edson F. Duas contribuições para a idéia de língua histórica: a filosofia e O estudo genealógico das línguas. *Revista de C. Humanas*, Vol. 7, Nº 1, p. 15-26, Jan./Jun. 2007. In. <http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/artigo1vol7-1.pdf> acessado em 12/03/2013.
- MAESTRI, Mário. *Os senhores do litoral*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.
- MATURANA, H. R. e VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.
- MELATTI, Julio Cesar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- MELO, Nélio V. de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MERTON, Thomas. In. BLOOFIELD, Harold H. e GOLDBERG, Philip. *Fazendo as pazes com Deus: um guia prático*. São Paulo: Pensamentos, 2004.
- MOISÉS, B. P. *Entrevista Claude Levi-Strauss, aos 90*. *Rev. Antropol.* vol.42 n.1-2 São Paulo, 1999.
- MOREIRA, Daniel A. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
- MOSSO, Gelder M. *Caminhos do desconhecido*. Rio de Janeiro: Mauad, 1997.
- MOTA, Pedro. *De Husserl a Merleau-Ponty e Mikel Dufrenne – Fenomenologia estética: reflexão crítica*. Porto: Ecopy, 2006.
- MURARO, R. M. *Breve introdução histórica*. In. KRAMER, H. e SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum* (18ª ed.). Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 2005.
- MURARO, Rose M. *A arqueologia do feminino*. In. MAUTNER, Anna V. et. all. *Em busca do feminino: ensaios psicanalíticos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1993.
- NIEBUHR, Richard R. *Willian James acerca da experiência religiosa*. In. PUTNAM, Ruth A. (org.) *Willian James*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

- NEGRÃO, Lísias N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: USP, 1996.
- NERES, Julio Maria. et. All. *Negro e negritude*. São Paulo: Loyola, 1997.
- NEUMANN, E. *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- NEWTON-SMITH, W. H. Popper, *Ciência e racionalidade*. In. O'HEAR, A. (org.). Popper: filosofia e problemas. São Paulo: editora da UNESP, 1997.
- NICHOLSON, L. *Interpretando o gênero*. Revista de Estudos Feministas, n.8, v.2, 2000.
- NISKIER, A. *Filosofia da educação: uma visão crítica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- NOVAES, Adalto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- OLIVA, A. *Ciência e ideologia: Florestam Fernandes e a formação as ciências sociais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo A. *O ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade: o exemplo de Agostinho*. In. FELTIZ, Heloísa P. de M. e ZILLES, Urbano. *Filosofia: dialogo de horizontes*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- OLIVEIRA, Ribeiro M. *Coexistência das religiões no Brasil*. Revista Vozes, v. 71, nº 7, 1977
- OLIVEIRA, V. P. de. *A Fenomenologia a Religião: temas e questões sob debate*. In. DREHER, L.H.(org.). *A Essência Manifesta: fenomenologia nos estudos interdisciplinares da Religião Juiz de Fora*: UFJF, 2003.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: edições 70, 1990.
- PÁDUA, Elizabete M. M. de. *Metodologia científica: abordagem teórico prática*. Campinas: Papyrus, 204.
- PASQUINELLI, Alberto. *Nuovi principi di epistemologia* (quarta edizione). Milano: Feltrinelli editore, 1970.
- PALÁCIO, Carlos. *A originalidade singular do cristianismo*. Revista Perspectiva teológica. Vol. 26, nº 70, 1994. In.

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1181/1587>

acessado em 15/06/2012.

- PENNA, L. *Aparecida do Brasil, a madona negra da abundância*. São Paulo: Paulus, 2009.
- PENNA, Lucy. *Corpo sofrido e mal-amado: as experiências da mulher com o próprio corpo*. São Paulo: Summus, 1989.
- PERRY, Anderson. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- PIAGET, Jean. *O estruturalismo*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- PETERS, Ted e BENEDETT, Gaymon. (orgs.) *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola/UNESP, 2003.
- POLI, Maria Cristina. *Feminino/Masculino*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- PONDÉ, L. F. *Em busca de uma cultura epistemológica*. In. TEIXEIRA, F. (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- POULAT, Emile. *Sociologia religiosa*. In. *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Verbo, 1982.
- PORTELLA, R. e MAGALHÃES, A. *Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Santuário, 2008.
- PRADO, Adélia. *Bagagem*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- QUINTANA, Mário. *Para viver com poesia*. São Paulo: Globo, 2007.
- PREZIA, Benedito. *O sagrado nas culturas indígenas*. Revista mundo e missão. In. http://www.pime.org.br/mundoemissao/indigenas_sagrado.htm acessado em 15/12/2012.
- PUTNAM, Ruth A. (org.) *William James*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.
- RATTANSI, Pyo M. *Hermetismo e revolução científica*. In. ALFONSO-GOLDFARD, Ana Maria e BELTRAN, Maria H. Roxo (orgs.). *Escrevendo a história da ciência: tendências, propostas e discussões historiográficas*. São Paulo: EDUC/FAPES, 2004.
- REGNER, Anna Carolina Krebs Pereira. *Feyerabend e o pluralismo metodológico*. Epistême: Filosofia e História das Ciências em Revista. Porto Alegre, v.1, n.2, 1996.

- RIBEIRO, Carmem. *Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e européia*. In. Revista afro-ásia. n° 14, 1983.
- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.
- ROSA, M. *Antropologia filosófica: uma perspectiva cristã*. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.
- ROSSETTI, Regina. *Movimento e totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 1999.
- RÛMI, Jalaluddin. *Masnavi*. São Paulo: Edições Dervishi, 1992.
- RUSSELL, Bertrand. *Religião y ciência*. México: Fondo de cultura econômica, 1985.
- SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- SANTOS, M. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: Editora da USP, 2008.
- SCIADINI, Frei Patrício. *Edith Stein*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCIADINI, Patrício Frei (org.). *Obras completas de São João da Cruz*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SERRA, Mestre Raimundo Irineu. *Lua Branca*. In. <http://www.daime.org/site/pages/mestre/mes24set-PT.htm>. Acessado 14/05/2012.
- SERRA, Raimundo Irineu. *Inário Santa Missa*. In. <http://www.hinarios.org/casafv.php> acessado em 06/09/2009.
- SILVA, Andre Luiz C. *Introdução à análise de dados*. Rio de Janeiro: e-papers, 2009.
- SILVA, Wagner G. da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- SILVA, Wagner G. da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA JR, Reinaldo da. *Nossa Senhora de Natividade. A presença do sagrado no Brasil: um estudo fenomenológico*. Dissertação de mestrado: PPCIR/UFJF, 2008.

- SILVA JR., Reinaldo da. *Nos Passos de um buscador*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.
- SIMÃO, Tina. *Santa Sara e o sagrado feminino*. São Paulo: Alfabeto, 2012.
- SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo B. de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond/Vieira, 2003.
- SODRÉ, M. e FILIPE DE LIMA, L. *Um vento sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.
- SORJ, Bernardo. *A nova sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- SOUZA, Isaac Costa de. e LIDÓRIO, Ronaldo. (orgs.). *A questão indígena, uma luta desigual: missões, manipulação e sacerdócio acadêmico*. Viçosa: Ultimato, 2008.
- STEIL, Carlos Alberto. *Catolicismo e cultura*. In. VALLA, Victor Vicent. (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- STEIL, C. A. et. All (orgs.) *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre as aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2003.
- STEGEMANN, Ekkehard W. e ATEGEMANN, W. *O nascimento do cristianismo: discussões críticas das propostas de Burton Mack e Gerd Theissen*. Revista Estudos teológicos. Vol. 40, nº 3, 2000. In. http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/699/633 acessado em 20/11/2012.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. *O uso de drogas e tabaco em rituais religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa*. In. *Sæculum - REVISTA DE HISTÓRIA*; João Pessoa, ago./ dez. 2004.
- SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007.
- SÜSS, GÜNTER P. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.
- TASSINARI, A. et all. *Nuno Ramos*. São Paulo: Ática, 1997.
- TEIXEIRA, Evilásio F. B. et. all. (orgs.). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004.
- TEIXEIRA, F. *O desafio da mística comparada*. In. TEIXEIRA, F. (org.) *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- TEIXEIRA, F. (org.) *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino. *O pluralismo inclusivo de Jaques Dupuis*. In. SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jacques Dupuis*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TESKE, Ottmar. *Sociologia: textos e contextos*. Canoas: ULBRA, 2005.
- TESONE, Juan E. *O divino gozo: o narcisismo feminino e os místicos*. In. Rev. bras.psicanál v.42 n.4 SãoPaulo dez. 2008.http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0486-641X2008000400016&script=sci_arttext. Acessado em 20/07/2012.
- TEPE, D. Valmor. *O sentido da vida: ascese cristã e psicologia dinâmica*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. são Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TONET, Ivo. *Democracia ou liberdade?* Maceió: EDUFAL, 2004.
- THORNE, Brian e SANDERS, Pete. *Carl Rogers*. London: Sage, 2012.
- THUMS, J. *Acesso à realidade: técnicas de pesquisa e construção do conhecimento*. Canoas: Ed. ULBRA, 2003.
- USARSKI, Frank. *Os Enganos sobre o Sagrado – Uma Síntese da Crítica ao Ramo "Clássico" da Fenomenologia da Religião e seus Conceitos-Chave*. REVER: Revista de Estudos da Religião N° 4. São Paulo: PUC-SP, 2004. www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf acessado em 10/10/2011.
- VALLADARES, Nelly. *Dos mitos clássico e africano ao sincretismo afro-brasileiro*. In. <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/222-dos-mitos-cl%C3%A1ssico-e-africano-ao-sincretismo-afro-brasileiro>
- VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- VALLE, Elizabeth Ranier M. do. *Psico-oncologia pediátrica: fé e esperança como recursos existenciais*. In. Angerami-Camon, Valdemar A. (org.). *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-existencial*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.
- VAN DER LEEUW, G. *La Religion: dans son essence et ses manifestations*. Paris: Payot, 1948
- VAN DER LEEUW, G. *Fenomenologia da Le religión*. Fondo de cultura econômica: México, 1964.

- VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas: Papirus, 2013.
- VELHO, O. *Os novos sentidos da interdisciplinaridade*. Revista Mana. Vol. 16, nº 1. Rio de Janeiro, 2010.
- VELHO, O. (org.) *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.
- VIEIRA DE PAULA, Arlete R. *A boca e o sagrado: comida de santo no Candomblé, a comunicação entre os seres humanos e os orixás*. Juiz de Fora: PPCIR, 2004.
- VON FRANZ, M. L. *A ciência e o inconsciente*. In: JUNG, C. G (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- VON ZUBEN, Newton A. *Os caminhos da fenomenologia*. In: MASINI, E. F. S. O perceber e o Relacionar-se do Deficiente Visual. Brasília: CORDE, 1994.
- YAMÃ, Yaguré. *Urutópiag: A religião dos pajés e dos espíritos da selva*. São Paulo: Ibrasa, 2004.
- YONG-EISENDRATH, Polly. *Bruxas e heróis: uma abordagem feminista à terapia de casais*. São Paulo: Summus, 1995.
- WHITMONT, Eduard C. *O retorno da Deusa*. São Paulo: Summus, 1991.
- WIDENGREN, G. *Fenomenologia de La religion*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- WILBER, K. *Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- WOODROW, Wilson da Matta e S. *Umbanda no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1995.
- WOOLGER, Jennifer B. e WOOLGER, Roger J. *A deusa interior: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix, 2007.

ANEXO 1: Entrevistas

Os nomes dos entrevistados foram alterados para preservar a identidade dos mesmos, foram retirados fragmentos das entrevistas que continham as partes citadas no texto. Estas estão marcadas por aspas.

Entrevista: Maria (Ialorixá): 20/09/2013

P. Minha pesquisa é sobre a relação com um sagrado feminino, em sua tradição religiosa este sagrado aparece de várias formas não é?

E. É sim, temos vários Orixás femininos, Yemanjá é a mais famosa, mas temos Ewa, Nama, Iansã, são muitas as mulheres, cada uma com sua personalidade, não são todas iguais. Quando falamos em feminino temos mania de igualar tudo, simplificar e prender o feminino numa forma. O feminino, assim como o masculino, muitas maneiras de ser. Mas tem suas diferenças, não podemos confundir masculino com feminino, assim como não podemos confundir dia e noite, bem e mal, mas eles ganham muitas formas, é importante saber isso para não cair em armadilhas.

P. Esta relação com o feminino, tão forte na sua tradição, é uma coisa que faz o Candomblé diferente de outras religiões?

E – Acho que não, pode ser que a gente mostre isso com mais clareza, mas em outras religiões também tem o feminino, não tem Nossa Senhora. Me parece que as pessoas ficam procurando motivo para justificar o preconceito, “nossos irmãos de outra fé não devem se sentir ameaçados, não destruímos e não desconsideramos ninguém, sabemos separar o que tem de ser separado e unir o que precisa ser unido. Tem coisa que é uma só de dois jeitos e tem outras que são várias em uma só”. Tem coisa da nossa crença que é nosso, mas o que é mais importante é igual em todas as religiões, o amor e o respeito, só que tem religioso que não pratica isto.

P – O pessoal do Candomblé respeita mais do que é respeitado?

E – Não vou falar assim, porque gente boa e ruim tem em tudo que é lugar, no Candomblé também tem gente ruim, mas eu sei que quem quer falar de Deus precisa ter amor no coração e saber respeitar a pessoas, que são as criaturas de Deus, os filhos Deus.

Entrevista: João Mário (Iaô): 25/05/2012

P. Me fale o que te trouxe para o Candomblé.

E. Não é bem o que me trouxe sabe, não é uma coisa de fora, é de dentro, eu vim porque tinha que vir, eu esmo me trouxe.

P. Mas não teve influência nenhuma?

E. Sempre tem influência né, das pessoas e das forças do outro lado, mas não é a influência é a sua decisão, a gente tem que escolher o caminho, porque quem responde é a gente mesmo, as pessoas e os orixás dão dicas, conselhos, mas a gente é que vaie toma a decisão.

P. Mudou alguma coisa em sua vida, no trabalho, nas amizades, na família, estas coisas?

E. Não sei dizer, você fala por causa do candomblé né. Não sei, as coisas mudam sempre, teve coisa que melhorou, teve coisa que piorou, teve coisa que já passou. Acho que é assim a vida não é mesmo? Não tem nada que resolva todos os problemas, só a morte. Enquanto estivermos por aqui vai ter problema, a gente resolve alguns, outros os orixás resolvem para gente e outros não tem solução mesmo.

P. E para que a religião então, se a vida é a mesma com ou se ela?

E. Mas quem falou que é a mesma coisa! Eu falei que a vida tem uma tocada, ela tem coisa boa e tem coisa ruim, a gente não vai concertar o mundo, isso é querer ser melhor que Deus, é arrogância, a gente tem que saber nosso lugar, a gente pode decidir a nossa vida mas não pode decidir o destino do mundo. A religião nos ensina isto, nos ensina nosso lugar e como fazer as escolhas certas para nossa vida, o resto a gente coloca na mão de Oxalá e Yemanjá, nossa mãe.

P. qual a importância de Yemanjá para você?

E. É o que eu estou falando, é nossa mãe, quer proteção maior do que da mãe? Tenho dó de quem não tem mãe, não sabe o que é sentir segurança, só a mãe nos dá segurança. O pai nos coloca na linha, mas a mãe é que nos mantém lá, é por ela que a gente procura andar direito, não é assim que o povo fala? Olha menino, que sua mãe vai pensar? Sem Yemanjá não teria orixás, sem a mãe não tem filho, não tem vida.

P. Mas você não é filho de Yemanjá?

E. Não, mas Yemanjá é mãe de todos, todo mundo, todos os orixás respeitam ela e nós aqui temos que respeitar também, não somos ligados a apenas um orixá, tem um que nos guia e temos responsabilidade com ele, mas temos ligação com todos.

Entrevista Evaldo: 05/06/2009

P - Como o senhor chegou até Natividade?

E – Sou devoto de Maria, procuro saber das aparições, porque é uma benção muito grande quando Maria vem falar com seus filhos. Natividade é um lugar muito conhecido, eu sempre quis vir aqui, mas nunca tive condição, agora pude vir, que estar perto, ver a casa, a pedra, tomar da água.

P – Como entende esta coisa de aparição? Como saber se é uma coisa que vem mesmo de Deus?

E - “Aquilo que é de Deus é diferente, não dá para confundir não, tem gente que gosta de dizer que o diabo pode enganar, ele pode tentar, mas só é enganado quem se deixa, quem não está atento às coisas de Deus”.

P – Para o senhor, porque Maria vem aparecendo para as pessoas e Jesus não?

E – Não sei explicar não, mas se a mãe vem o filho está presente também, a mãe é a que leva a gente até o filho, não foi assim no milagre do vinho? Todo filho respeita a vontade da mãe, por isso é importante a presença de Maria, ela fala por nós com o pai e com o filho.

P – O senhor tem mais fé em Maria?

E – Como posso te falar, não mais fé, é que me sinto mais a vontade conversando com ele, é como se ela soubesse me entender, mulher tem mais paciência, acho que é isso, a gente confia mais nas mulheres não é não, deve ser por conta da mãe da gente, que é quem cria e educa.

P – Mas então o senhor tem mais confiança nela?

E – É porque você tá querendo comparar Maria com Deus ou com Jesus, vou te falar uma verdade, do mesmo jeito que o filho e o pai são um, a mãe também entra nesta jogada, ela é a mãe, é como uma família, a sagrada família, são todos uma coisa só, é que fica essa coisa de pai e filho e esquecem de falar que tem uma mãe, as pessoas são muito machista né, a mulher é sempre esquecida.

P – Então tem uma coisa aí que é por conta do machismo?

E – É claro, porque que a gente fala Deus e não Deusa? Porque Deus não tem sexo, não é homem ou mulher, ele não é ser humano, o sexo é uma coisa dos animais e não de Deus, que está acima destas coisas. Aí pergunto, porque que fala Deus, como se fosse homem, é por causa do machismo, que comanda o mundo e desvaloriza a mulher, isso aparece na religião também.

P – Mas o senhor acha então que Deus e Maria são a mesma coisa, como se Maria fosse uma deusa?

E – Olha, tem coisa que eu não sei explicar não, mas nem tento, porque o que importa é que nossa mãe nos ouve e toma conta de nós, se tiver algum problema pode contar com ela que ela não vai te faltar. Ficar procurando muita resposta você acaba esquecendo do importante, acaba ficando confuso e pode até perder a fé. A gente não deve ficar escarafunchando. Não quero ser sem educação, é que é isso que eu penso mesmo, não tem outro jeito de falar.

P – O que mais o senhor pode me dizer sobre a importância da Maria para sua fé e para sua maneira de ver a religião?

E – Só posso falar que é uma coisa muito boa, que me faz acreditar na vida e que as coisas podem melhorar, sem Maria acho que até mudaria de igreja, o que me faz continuar na igreja católica é a fé nela, porque os padres, bispos, esse povo, tá deixando a desejar, muito problema, mas Nossa Senhora fala para a gente não abandonar a igreja, que ela abençoa, aí eu vou ficando com a minha mãe.

Entrevista Joana: 16/11/2010

P – A senhora sempre foi católica e devota de Nossa Senhora?

E – Não, meus pais são crentes, bem rígidos, porque na época deles era errado ser crente e eles passaram por muitas dificuldades por conta disso, mas nunca abandonaram suas crenças, eu admiro eles por conta disso.

P – Mas, então, porque saiu da igreja que eles frequentavam?

E – É que tem coisa que a gente não pode escolher, a gente recebe um chamado, é como uma convocação, não pode falar que não vai, foi isso que aconteceu comigo, Maria em convocou para estar do lado dela, para defender seu nome e sua palavra, eu só obedeci ao chamado. Meus pais também entenderam, não falaram contra porque sabiam que não ia adiantar.

P – Como que é isso de receber uma convocação, a senhora também chegou a ver e conversar com a santa?

E – Não! Quem dera tivesse essa bênção, mas Nossa Senhora fala de muitas maneiras, não precisa ser numa aparição é uma coisa que toca o coração da gente. Vou contar minha história: Eu tava em casa quando aquele pastor chutou a imagem de Nossa Senhora na televisão, você, você se lembra? Aí foi como se ele tivesse dado um chute em mim, é verdade, eu senti o chute. Fiquei espantada, mas entendi a mensagem na hora nem pisquei, sabia que a santa estava dizendo que tinha que sentir as dores por ela, lutar por ela e por seu filho, aí fui numa igreja e pedi pro padre me batizar, contei a história, ele também se impressionou e falou que ia me batizar sim.

P- Porque a senhora acha que isso aconteceu? A senhora acha que tem algum dom especial? É uma pessoa diferente?

E – O que eu sei meu rapaz é que “tem uma lei, existe um equilíbrio e ele tem que ser mantido, nada pode quebrar este equilíbrio, e temos que saber como mantê-lo, se quisermos as coisas em ordem”. Maria me mostrou esta lei, esta ordem, mas eu não tenho nada de mais não, só procuro viver dentro dos ensinamentos de nossa mãe, mas não tenho dom nenhum. Não acho que sou escolhida ou privilegiada, acho só que Deus tinha um propósito para minha vida e ele está se cumprindo através de Nossa Senhora. O que posso falar é que desde que estou nesta jornada de divulgar as palavras da santa minha vida se enche de bênçãos, só tenho que agradecer a mãe de Deus.

P – Me fale um pouco mais sobre este equilíbrio que a senhora aponta, o que é, e como a senhora sabe dele?

E – É só entender as mensagens, Nossa senhora fala do destino de cada um, fala das verdades divinas que ela vem revelar, ela está falando que as coisas tem uma forma de ser, que Deus está por trás e que ele conduz o mundo e seus filhos no mundo, as coisas saem do eixo quando queremos fechar os olhos para os desígnios de Deus e tentamos criar um mundo diferente do que ele fez. O equilíbrio é a gente andar nos caminhos e Deus, que é o caminho do amor, do respeito, da compaixão, Deus fez um mundo para ser compartilhado, então, se queremos as coisas só para nós quebramos o equilíbrio.

P – Podemos encontrar este equilíbrio em outra religião? Ou é só a católica que tem este segredo?

E – Aí não posso te dizer né, eu não frequento outra religião, mas Maria deixa claro em sua mensagem, ela fala para sua igreja, se outras são boas e podem nos levar até Deus não sei, mas sei que Nossa Senhora pode, porque ela é a mãe de Deus então, se tem alguém que sabe onde ele está é ela não é?

Entrevista Marta: 25/04/2012

P – O que Maria significa para você?

E – é minha mãe, minha guia, minha protetora. Tenho ela como modelo e conselheira, quando estou com algum problema, fico quieta e aí a resposta vem na minha cabeça, sei que foi ela que cochichou. Quando a gente está com Nossa Senhora nunca fica sozinho, este conforto é uma benção para o coração.

P – Maria seria mais importante que Deus então?

E – Não senhor, Ela é um caminho, o mais importante é o destino, que é Deus, mas a gente precisa de um caminho para chegar no destino né, e ela nos acompanha, quando estamos saindo do caminho ela nos alerta, cuida da gente, protege, nos dá paz, um sentimento bom. Isso de mais ou menos importante é besteira, parece competição, não tem isso entre Deus e Maria, cada um sabe seu papel, Deus é o criador, Maria a que dá vida ao filho, que intercede pelos homens junto ao pai.

P – A senhora fala como se fosse um tribunal, um julgamento.

E- É como se fosse, né, uma seleção para saber quem vai para junto de Deus e Nossa Senhora que levar seus filhos para junto do pai, aí ela nos defende, temos nela uma voz a nosso favor, mas para isso temos que star com ele, do lado dela, tem um compromisso que a gente tem que cumprir.

P – E isto que a senhora está falando tem haver com vida eterna, a senhora acredita que depois da morte a vida continua?

E - “A vida não é só isso não, não pode ser né, porque senão é sofrimento demais, tem que ter uma coisa melhor, e é isso que a gente descobre com nossa fé, encontra um motivo para todo este sofrimento do mundo”. “Nossa mãe está nos esperando e vai dar a sua mão para nos levar para junto do pai, ela é nossa guia no reino de Deus”. Se não fosse assim era melhor nem nascer, deve ser muito triste a vida de quem não tem fé.

P – Conhece alguém que não acredita em Deus?

E – Tem gente que fala que não acredita, mas a gente vê é na hora do aperto, ficar fazendo bravata que não precisa de Deus, que Deus não existe é fácil, mas quando tem alguma coisa séria, que não dá para gente resolver, é aí que estas pessoas mostram a necessidade de Deus. Acho que não tem quem não acredite de verdade em Deus, tem esses que ficam querendo e aparecer e ficam falando bobagem.

P – Acredita que estas pessoas também tem lugar no coração de Nossa Senhora, ou vão ter problemas quando chegar a hora de ir para o céu?

E- Tenho certeza que Nossa Senhora não discrimina ninguém, mas é importante a pessoa fazer por onde, ter fé e praticar o que Nossa Senhora ensina, isso deixa a gente mais próximo dela e se a gente fica próximo da mãe está próximo do filho e do pai.

Entrevista Wanda: 25/06/2009

P - Porque veio a Natividade?

E – Já venho a muito tempo, tem uns dez anos, assim que fiquei sabendo a história da aparição eu quis vim conhecer o santuário. É sempre uma coisa boa estar num lugar assim, a mãe de Deus esteve aqui, é um lugar abençoado, vou continuar vindo aqui até eu morrer, pelo menos uma vez por ano, mas não gosto de vir na época da festa, já vim, mas não gosto. É muita gente, não tem bagunça não, mas a gente não pode ficar sozinha com a santa, eu não gosto, prefiro vir fora de época, aí fico mais a vontade, sem pressa.

P – Acha que quando tem muita gente não dá para sentir a presença de Nossa Senhora?

E – Não, a gente sente sim, é até mais forte no período da festa, porque junta muita gente e aí parece que aquela corrente de fé tem mais força, mas é que eu gosto de ficar sozinha, com tempo para conversar, agradecer e pedir pelos meus, acho que é a ideia de ficar sozinha com a santa, aí parece que tem mais intimidade.

P – Será que a gente pode dizer que Maria tem uns preferidos? Estou perguntando por causa desta ideia e ter mais intimidade, será que podemos pensar assim, que tem gente que tem mais intimidade com a santa?

E - “ Não! Aqui somos todos iguais, devotos de Maria, crentes, não tem diferença”. “Acredito que Nossa Senhora é mãe de todos, ela não escolhe uns, ela acolhe a todos, até quem não é católico, do mesmo jeito que Jesus veio ao mundo para salvar a todos, assim é sua mãe, não vê raça, cor nem religião”.

P – Mas ela não manda que as pessoas sejam católicas?

E – são muitas mensagens que ela fala da igreja, mas tá falando da igreja que ela é recebida e que tem ela como intercessora, tá falando para o povo de casa, só que as portas estão sempre abertas para quem quiser entrar, mesmo que só de passagem. Tem muito evangélico que vem aqui, não fala nada, fica só quieto, tem uns que vem falar com a gente, diz que é evangélico, mas acha bonito, sabe do valor de Nossa Senhora. A gente não pode esquecer nunca que ela foi a escolhida para ser a mãe de Deus vivo, uma pessoa desta não é para ser respeitada?

P – A senhora vê Maria como tão importante como Jesus?

E – Se for ver direito, é sim, sem ela não tinha Jesus, não se troca uma mãe, é ela que carrega a criança em sua barriga, pode ter filho sem pai, mas sem mãe não tem jeito. Até para xingar eles xingam é a mãe, então não tem como negar, a mãe é muito importante. Se a nossa é pensa a de Cristo? Fico boba de ver como tem gente que desmerece, tem

que ter a cabeça muito pequena para não demonstrar respeito e devoção a Nossa Senhora.

P- As imagens das Nossas Senhoras são diferentes, tem até uma negra, Nossa Senhora Aparecida, como a senhora entende isto?

E – Olha, o Dr. Fausto viu esta fisionomia, ele descreveu direitinho, não sei porque ela aparece diferente para cada pessoa, a estatua de Nossa Senhora a gente sabe que escureceu porque ficou no rio, mas é bom que ela seja negra, porque a maioria dos brasileiros é negro ou moreno, é uma forma de reconhecer isso, porque as pessoas não gostam de dizer que o Brasil é de maioria negra. Mas o senhor perguntou sobre as imagens, acho que as imagens são as pessoas que fazem né, aí cada um faz como acha que ela era, mas nas aparições não sei. Isso é uma coisa que só a própria santa poderia explicar. Tem tanta coisa que precisa de ser explicada, mas não acho que são coisas importantes, se ela era branca ou negra, se tinha olho azul ou não, essas coisas não tem importância.

P – E o que é importante?

E – é a devoção, a fé, seguir os ensinamentos, as mensagens, ficar de bem com a santa, que nos ajuda tanto, a gente precisa reconhecer e fazer a nossa parte. Ficar do lado da santa para poder fazer a obra de Deus, é nisso que a gente tem que pensar, o resto é uma forma de lembrar destas coisas que são de valor, faz um santuário, uma casa, a pedra, tudo isso só serve para a gente lembrar das mensagens e procurar seguir os ensinamentos a mãe de Deus.

Entrevista Pedro (Santo Daime): 10/08/2013

E – Vou te contar a minha história para você entender. Eu nunca fui de igreja, de rezar, destas coisas de religião, na minha família minha vó até era muito religiosa, mas meu pai e minha mãe não iam na missa de vez em quando, mas não tinha aquela coisa com igreja sabe, aí a gente cresceu solto, eu nem fiz primeira comunhão. Meu irmão fez, mas eu não gostava de ir no catecismo, porque era no sábado. Aí, quando tinha uns dezoito anos comecei a pensar mais nisso, não sei porque não, mas vinha umas coisas na minha cabeça, umas ideias esquisita sabe, ficava pensando, se eu morrer? Nessa época aconteceu umas coisas estranhas também, começou a dar tudo errado, eu queria fazer uma coisa, não dava certo, comecei a ficar sem segurança sabe, antes de fazer qualquer coisa já achava de ia dar errado, aí não fazia. Foi aí que comecei a usar droga sabe, era uma forma de fugir destes problemas, foi feio porque comecei a usar umas coisas barra pesada, aí quando vai ver você já tá dependente. Foi aí que um amigo me falou do Daime, e eu fui só porque tinha o chá, que para mim era mais uma droga para eu experimentar. O que aconteceu aqui foi uma coisa de Deus mesmo, na primeira vez que eu vim com este amigo menti, falei que tava limpo para eles deixarem eu beber o chá, passei muito mal, o fiscal que tomou conta de mim, depois me falou que ficou até com medo, mas no final do trabalho parecia que eu tinha saído de um banho de dez anos, me sentia puro, e sabia que minha vida tinha mudado. “Agora posso falar que sou o senhor da minha vida, eu não, minha mãe, eu me coloquei a serviço dela, e isso foi uma escolha minha”. “Se você está em sintonia com a força então você sabe o que tem de fazer, você faz a coisa certa”.

P – Mas isso também não é uma dependência

E – É sim uma dependência de Deus e da rainha, porque todo mundo é dependente de alguma coisa, precisa de alguma coisa, precisamos é de saber do que a gente precisa, antes pensava que precisava das drogas, aí descobri uma outra coisa, uma coisa muito maior e mais forte do que qualquer droga, o amor de Deus, aí você tem que ajoelhar e agradecer muito a graça, não é vergonha não é dever, obrigação. Quando a gente entende isso a gente ganha uma força de não ´d este mundo mesmo e o Daime nos ajuda a enxergar porque abre nossa mente, é isso que faz o Daime ser diferente das drogas, elas fecham nosso mente e ele abre.

P – Mas precisa do Daime para ter esta abertura, quem nunca tomou o chá não tem?

E – Não, tem outras formas também, o Daime é o que o mestre nos trouxe e me fez bem, não que todo mundo te que beber, a gente nem fica divulgando a doutrina, é até proibido ficar falando e trazendo gente sem amis nem menos, cada um tem que saber onde vai, mas é importante que todo mundo encontre um caminho, senão a coisa fica difícil.

Entrevista Fabiano (Santo Daime): 25/01/2012

P – Minha pesquisa gira em torno da figura da Rainha, o que pode me dizer sobre ela e sua importância para a doutrina?

E – A Rainha é o ponto de união, o que dá a sustentação para toda a doutrina, foi ela que falou para o mestre como devíamos nos organizar e nos comportar, é em torno dele que nos organizamos. “É preciso ter alguma coisa que nos una, nos faça fazer parte de uma mesma coisa maior, senão é cada um por si, isso é o caos”. A Rainha é este ponto de união, uma referência onde todos podemos nos encontrar.

P – No início ela se apresenta como Rainha da Floresta, depois passa a falar que é Nossa Senhora, porque esta mudança de nome?

E – Não é bem uma mudança de nome. “Pensa no quebra-cabeça, tem um monte de peça, mas só dá para saber o que é, quando estão todas montadas certinho, o mundo é a mesma coisa, cada coisa, cada pessoa, tem seu lugar e quando conseguimos ver o jogo montado entendemos do que se trata”. A espiritualidade é assim, cercada de um mistério que temos que ir descobrindo aos poucos para não se confundir com ilusões.

P- Então, na verdade a Rainha é mesmo Nossa Senhora?

E – São uma coisa só, rainha e Nossa Senhora são nomes que dão, igual Yemanjá, são só nomes que dão. Pense como as coisas têm nomes diferentes nas línguas, em português fala uma coisa e em inglês outra, mas é o mesmo objeto, esta situação é igual, pode dar vários nomes, as estamos falando sempre da mesma coisa, estamos falando de um poder que dá a vida, quando falamos da força feminina, da mulher, estamos falando da força da vida, da criação.

P – Em tão tem uma força feminina e uma masculina, como se fosse dois deuses, um deus e uma deusa?

E – A força é uma só, Deus é um só, o poder é um só, o que existe é a unidade e não a divisão, quando falamos de feminino e de masculino estamos falando de como esta força se manifesta, como ela aparece para a gente no mundo, porque aqui neste mundo as coisas são separadas, e tem formas, mas no outro plano, no plano da energia, do espírito, não tem separação, está tudo ligado, fazendo parte do grande quebra-cabeça. Para as pessoas no mundo de hoje é difícil entender isso, porque o mundo ficou todo dividido, as pessoas só conseguem ver as coisas e entender em partes.

P – Mas, para que fique claro para as pessoas, quando vamos pensar ou quando vamos ter um contato com este poder sagrado, divino, temos que separar o que é do feminino e o que do masculino?

E – Olhe bem, não tem como falar de coo você vai reagir quando o poder se manifestar, cada um tem uma reação, quando a gente está conversando sobre estas coisas usamos esta forma, falamos de uma força masculina e de uma feminina, na bebida elas são representadas pela folha e pelo cipó, a Rainha e Joramidan são as entidades, mas podem chamar de outros nomes também, o que interessa é que precisamos saber separar as coisas, uma coisa é quando estamos falando da força, outra é quando ela toma conta de nós, aí não tem como falar, tem que viver, tem que sentir.

ANEXO 2: modelo questionário léxico

Questionário de levantamento léxico da experiência com o Sagrado feminino

Este instrumento tem por finalidade coletar dados para a pesquisa de doutorado de Reinaldo da Silva Júnior, ligado ao Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), que tem como título: A Mãe Sagrada unindo tradições: uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro e a relação com o Sagrado feminino.

Confissão: católica

Gênero: homem

Defina em três palavras sua experiência com Maria, Yemanjá ou Rainha da Floresta.

Amor, entrega, alívio

Antes de pertencer a este grupo frequentou outra confissão? Não

ANEXO 3: Fotos



Foto 1: altar em oferenda a Oxalá



Foto 2: sala dos milagres



Foto 3: sala dos milagres



Foto 4: altar da aparição



Foto 5: oferenda a Yemanjá

