

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**O SAGRADO NA DÁDIVA: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS COM A PRÁTICA DA
SOLIDARIEDADE DE UM IRMÃOZINHO DE JESUS (DA FAMÍLIA ESPIRITUAL
DE CHARLES DE FOUCAULD)**

LINDOLFO EUQUERES FERREIRA NETO

**JOÃO PESSOA
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

LINDOLFO EUQUERES FERREIRA NETO

**O SAGRADO NA DÁDIVA: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS COM A PRÁTICA DA
SOLIDARIEDADE DE UM IRMÃOZINHO DE JESUS (DA FAMÍLIA ESPIRITUAL
DE CHARLES DE FOUCAULD)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões, na linha de pesquisa Religião, Cultura e Produções Simbólicas.

ORIENTADORA: Prof^ª. Dr^ª. SIMONE CARNEIRO MALDONADO

JOÃO PESSOA
2009

F441s

Ferreira Neto, Lindolfo Euqueres

O sagrado na dádiva: aproximações teóricas com a prática da solidariedade de um Irmãozinho de Jesus (da família espiritual de Charles de Foucauld) / Lindolfo Euqueres Ferreira Neto . – João Pessoa, 2009. 123f.; il.

Orientador: Prof^a Dr^a Simone Carneiro Maldonado
Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões)
– Universidade Federal da Paraíba

1. sagrado. 2. dádiva. 3. solidariedade. 4. espiritualidade. 5. vida. I. Título.

CDU: 244:17.026.2

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

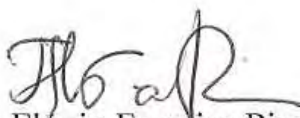
**O SAGRADO NA DÁDIVA: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS COM A PRÁTICA DA
SOLIDARIEDADE DE UM IRMÃOZINHO DE JESUS (DA FAMÍLIA ESPIRITUAL
DE CHARLES DE FOUCAULD)**

LINDOLFO EUQUERES FERREIRA NETO

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À BANCA EXAMINADORA CONSTITUÍDA PELOS
SEGUINTE PROFESSORES:



Prof.^a. Dr.^a Simone Carneiro Maldonado
Orientadora



Prof.^a. Dr.^a. Flávia Ferreira Pires
Membro



Prof. Dr. Antônio Alberto Pereira
Membro

DEDICATÓRIA

Para a Família Euqueres, que mesmo a distância, é exemplo de solidariedade e amor.

Para Guy Norel (Guido), sujeito desta pesquisa, e a Família Espiritual de Charles de Foucauld, em seu testemunho do seguimento de Jesus Amor e da Fraternidade entre os socialmente excluídos.

Para Scoth Soares da Silva, na convivência diária, pelo ânimo, incentivo e apoio técnico necessário para digitação da pesquisa.

Para Ana Maria da Silva e Olivier Maurice Claude Souvay, por serem irmãos do coração e solidários com um mundo melhor no atendimento de adolescentes e jovens em situação de risco.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela fé cristã que me foi concedida através da religiosidade popular de meus pais e familiares.

À Igreja Católica Apostólica Romana, onde vivi os primeiros anos de vida comunitária entre os jovens, e logo me fez descobrir o compromisso eclesial na perspectiva dos pobres, por uma sociedade mais justa e fraterna.

À professora Simone Carneiro Maldonado, minha orientadora, pelo incansável incentivo e crédito na viabilização do trabalho.

À coordenação, docentes e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, pelo conhecimento inovador no âmbito das Ciências e das Religiões; e pela amizade acadêmica que caracteriza a unidade entre todos os que dele participam.

Ao professor Alder Júlio, pelo apoio na estruturação da pesquisa, amigo da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus (de Charles de Foucauld) e sua disponibilidade fraterna.

Aos colegas de turma do Mestrado, pela amizade conquistada, e entre eles, em especial, a Edielson Jean da Silva Nascimento, pela gentileza em revisar os originais.

Aos amigos do Setor Juventude da Arquidiocese da Paraíba, e demais pastorais; aos amigos das escolas católicas de João Pessoa que se dedicam generosamente à educação das crianças e jovens, numa dimensão ecumênica e do diálogo interreligioso.

Quem experimenta o sagrado precisa dar.
(PEREIRA, 2009)

RESUMO

Marcel Mauss, fundador da Antropologia francesa, ao colocar-se na trilha do pensamento sociológico durkheimiano, investiga o fenômeno da dádiva presente no direito e na moral das sociedades arcaicas como regra social das três obrigações de dar, receber e retribuir. Este trabalho situa-se em torno das questões provindas da relação entre o sagrado, a dádiva e a solidariedade que matizam a história de vida de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus (Guy Norel) pertencente à família espiritual de Charles de Foucauld. O cerne da teoria resulta da pergunta: por que o sagrado obriga à dádiva? Mauss busca respondê-la, segundo os apontamentos etnográficos sobre a teoria *maori* do *hau* polinésio. De acordo com o autor, a teoria do *hau*, traz consigo, a novidade de um princípio espiritual que regula o social pela crença de que há um vínculo espiritual entre as coisas que possuem uma alma e buscam voltar ao lugar de origem pela transmissão e circulação de bens, a fim de devolver ou restituir no mesmo nível o que lhe foi tirado. Assim sendo, esta perspectiva constitui uma das principais chaves de interpretação da pesquisa etnográfica a respeito da troca e da obrigação, segundo a abordagem que se quer fazer nesse estudo. Por sua vez, a teorização da solidariedade dá-se nos meandros da Sociologia Clássica francesa. Deste modo, o objetivo da pesquisa consiste em evidenciar aproximações teóricas entre a dimensão do sagrado como elemento consubstancial à dádiva e o valor da solidariedade do sujeito da pesquisa. Para tanto, se investiga o sagrado no percurso histórico dos escritos em Mauss, assim como se busca compreender a solidariedade de um Irmãozinho da Fraternidade e seu relacionamento com os socialmente excluídos. Esta abordagem baseia-se numa metodologia qualitativa ancorada na história de vida (SILVA *et al.*, 2007) e na história oral (MEIHY; HOLANDA, 2007), como métodos referenciais e mais adequados por compreender-se uma pesquisa participante, dada a interação entre sujeito pesquisado e sujeito pesquisador. Neste sentido, o relato não corresponde necessariamente ao real, pois, o que importa é o sentido que o sujeito dá a esse real, de forma que o momento de análise posterior dê conta do indivíduo como social. Sendo assim, tal apreensão demonstra-se em sua dimensão socioantropológica e em sua acepção teológica inerente à vida do Irmãozinho, uma valiosa contribuição à reflexão no campo das Ciências das Religiões e sua pertinência para a compreensão do fenômeno religioso atual. Portanto, ao final desta pesquisa, constata-se uma nova perspectiva biocêntrica da dádiva, assinalado pelo dado etnográfico da cerimônia do whangai hau (GODELIER, 2001), com possibilidade de uma ampliação conceitual da dádiva como fonte de vida oferecida pela intersecção do sagrado e da solidariedade, pois estes atualmente são considerados apenas na esfera antropocêntrica das Ciências Sociais.

Palavras-chave: Sagrado. Dádiva. Solidariedade. Espiritualidade. Vida.

ABSTRACT

Marcel Mauss, the founder of French Anthropology, in order to trail Durkheim's sociological thought, investigates the phenomenon of the gift on law and morality of archaic societies as a social rule of the three obligations of giving, receiving and returning. The questioning that this work evokes is located around the issues stemmed from the relationship among the sacred, the gift and solidarity that color the life story of a member of the fraternity of *Irmãosinhos de Jesus* (Brothers of Jesus) (Guy Norel) belonging to the spiritual family of Charles de Foucauld. The core of the theory in question asks why the sacred obligates to the gift. Mauss searches to answer it, according to the theory of *maori* of Polynesian *hau*. According to the author, the theory of *hau* brings the novelty of a spiritual principle that regulates the social by believing that there is a spiritual bond among the things that have a soul and seek to return to the place of their origin through the transmission and circulation of goods, in order to return or repay, at the same level, what was taken. Thus, this perspective is a major key for the interpretation of ethnographic research about the exchange and the obligation, in accordance to the approach that is intended in this study. In turn, the theory of solidarity is within the classical French sociology. Thus, the research objective is to bring theoretical approaches between the dimension of the sacred as a strong element to the gift and the value of solidarity of the research subject. As such, this paper investigates the sacred in the course of history written in Mauss, as well as it seeks to understand the solidarity in a Brother of the Fraternity (*Irmãozinho da Fraterindade*), and his relationship to the socially excluded. This approach is based on qualitative methodology, anchored in the history of life (SILVA et al., 2007), and in oral history (MEIHY; HOLANDA, 2007) as reference methods, more accurate to understand a participative research, given the interaction between the researched subject and the researcher subject. In this sense, the report does not necessarily correspond to reality, because what matters is the sense that the subject gives to this reality, so that the analysis afterwards can guarantee further consideration on the individual as social. Thus, this concern is demonstrated in its socio-anthropological dimension, and its theological meaning inherent to the life of the *Irmãozinho* (Brother), as a valuable contribution to the reflection in the field of Sciences of Religions and its relevance for understanding the current religious phenomenon. Therefore, in the end of this research, there is a new biocentric perspective of the gift, highlighted by the ethnographic datum of the *whangai hau* ceremony (GODELIER, 2001), with the possibility of a conceptual expansion of the gift as a source of life given by the intersection of the sacred and solidarity, as they currently are considered only in the sphere of anthropocentric social sciences.

Keywords: Sacred. Gift. Solidarity. Spirituality. Life.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAR – *American Academy of Religion*

ABC (Paulista) – Santo André, Santo Bernardo, São Caetano

AI-5 – Ato Institucional n. 5

AP – Ação Popular

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CEBI – Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos

CELAM – Conferência Episcopal Latino-Americana

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DABAR – Curso de Especialização em Assessoria Bíblica

DOPS – Departamento de Ordem Política e Social

FEBEM – Fundação do Bem-Estar do Menor

IAHR – *International Association of the History of Religions*

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana

MAUSS – Movimento Antiutilitarista das Ciências Sociais

MCSM – Meios de Comunicação Social de Massa

PT – Partido dos Trabalhadores

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

TL – Teologia da Libertação

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Quadro de distribuição percentual da população residente, por religião – Brasil – 1991/2000. p. 21.

Foto 1 – O jovem Marcel Mauss. p. 33.

Foto 2 – Charles de Foucauld. p. 57.

Figura 2 – *Iesus Caritas* (Jesus Amor): símbolo religioso, escrito em latim, usado por Foucauld principalmente em suas correspondências. p. 58.

Figura 3 – Capa da obra “Reconhecimento do Marrocos” (1883-1884) de Charles de Foucauld. p. 60.

Foto 3 – Charles de Foucauld com visitas na Fraternidade de *Beni Abbés*. p. 65.

Foto 4 – Eremitério do *Assekrem* (onde o Irmãozinho Guido viveu durante um ano em contato com os *tuaregues*, turistas e Irmãos da Fraternidade). p. 67.

Foto 5 – *Fortim* próximo a Tamanrasset. Construído com a finalidade de proteger a população de saques e atentados por parte de grupos étnicos que fomentavam a guerrilha. p. 68.

Foto 6 – Charles de Foucauld um mês antes de sua morte, aos cinquenta e oito anos. p. 70.

Figura 4 – Organograma da Família Espiritual de Charles de Foucauld (em francês). p. 73.

Foto 7 – Os primeiros Irmãozinhos de Jesus (de Charles de Foucauld). p. 76.

Foto 8 – René Voillaume, continuador e fundador da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus em pós de Charles de Foucauld. p. 76.

Foto 9 – Irmãozinho de Jesus trabalhando na construção civil. p. 77.

Figura 5 – *Béthune* - Igreja em que Guido foi batizado em fevereiro de 1929. p. 82.

Foto 10 – Irmãozinho Guido, aos oitenta anos. p. 83.

Foto 11 – Aos dezessete anos, idade em que se despertou para uma maior socialização e a dimensão espiritual. p. 85.

Foto 12 – Fraternidade abaixo do eremitério do Irmão Carlos a três mil metros de altitude no *Assekrem*. p. 87.

Foto 13 – Ordenação sacerdotal do Irmãozinho Guido em 1966. p. 89.

Foto 14 – Aos trinta e quatro anos quando chega ao Brasil. p. 90.

Foto 15 – Operário aos trinta e oito anos. p. 91.

Foto 16 – *Tuaregues* da região do *Hoggar*, no centro do Saara argelino. p. 94.

Foto 17 – Aos cinquenta e sete anos com os colegas operários. p. 95.

Foto 18 – Visita aos presos na cadeia de Sapé. p. 97

Foto 19 – Guido testemunha contra a chacina do Presídio do Roger em 1998. p. 98

Foto 20 – Visita os presos no presídio do Roger. p. 99.

Foto 21 – Capela da Fraternidade de João Pessoa. p. 102

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I - O SAGRADO NA DÁDIVA EM MARCEL MAUSS E A SOLIDARIEDADE DA ALIANÇA	18
1.1 PELOS MEANDROS DO SAGRADO E DA SOLIDARIEDADE	18
1.2 CARACTERÍSTICAS DO SAGRADO NO FENÔMENO RELIGIOSO ATUAL	18
1.3 O SAGRADO COMO CATEGORIA ACADÊMICA	22
1.4 DA ETIMOLOGIA E CONCEITO DO SAGRADO	24
1.5 O SAGRADO NA LITERATURA MAIS CORRENTE	26
1.6 A DÁDIVA EM MARCEL MAUSS NUMA PERSPECTIVA DO SAGRADO	30
1.6.1 Marcel Mauss fundador da antropologia francesa	33
1.6.2 Elementos de uma teoria do sagrado em Mauss	36
1.6.3 O sagrado constitui a natureza da dádiva	40
1.7 CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS DO SAGRADO NA DÁDIVA	43
1.8 SOLIDARIEDADES QUE CONFORMAM A SOLIDARIEDADE DA ALIANÇA ..	50
CAPÍTULO II - A FRATERNIDADE E A FORMAÇÃO DO VÍNCULO PELO SAGRADO E PELA SOLIDARIEDADE	57
2.1 CHARLES DE FOUCAULD: “FEZ DA RELIGIÃO UM AMOR”	57
2.1.1 O mistério de Nazaré	61
2.1.2 A experiência do deserto	64
2.1.3 O legado de Charles de Foucauld	67
2.2 A FRATERNIDADE: UMA FAMÍLIA ESPIRITUAL	71
2.2.1 As Fraternidades na América Latina e no Brasil	74
2.2.2 Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus	75
CAPÍTULO III - O SAGRADO E A SOLIDARIEDADE NA DÁDIVA DE SI DE UM IRMÃOZINHO DE JESUS	81
3.1 UM IRMÃOZINHO DE JESUS E A DÁDIVA DE SI	81
3.2 DO NASCIMENTO À GUERRA DE 1940	82
3.3 APÓS A GUERRA, A VOCAÇÃO RELIGIOSA	84
3.4 A ENTRADA NA FRATERNIDADE	86
3.5 CHEGADA AO BRASIL	90
3.6 ANALISANDO A HISTÓRIA DE VIDA	103
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	117
APÊNDICES.....	126

INTRODUÇÃO

Ousar é avançar! Nesse sentido a pesquisa disserta sobre a dimensão do sagrado no fenômeno da dádiva presente na obra de Marcel Mauss (2003a) “Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, a fim de compreendê-lo na sua dimensão socioantropológica, como contribuição para a reflexão no campo das Ciências das Religiões e sua pertinência para a compreensão do fenômeno religioso atual.

Apresentar-se-á o tema do sagrado na dádiva em vias de captar-lhe o sentido a partir do enfoque de diversos autores que se propuseram a discuti-lo. Todavia, esta mesma perspectiva, permitirá uma aproximação teórica, para análise da solidariedade de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus, Guy Norel (Guido) como sujeito da pesquisa e pertencente à família espiritual de Charles de Foucauld, ex-operário e atualmente voluntário da Pastoral Carcerária.

O objetivo da pesquisa é construir a história de vida do Irmãozinho Guido à luz do tema proposto, ou seja, do ponto de vista da Sociologia Clássica francesa, temos os três fios temáticos que entrelaçados, referendam o *corpus* teórico da pesquisa, sendo eles: o sagrado, a dádiva e a solidariedade. Como elementos constituintes na composição do social na perspectiva maussiana, possibilitam o estudo do elemento etnográfico da pesquisa tendo como sujeito o Irmãozinho Guido em seu itinerário histórico, sócio, espiritual.

Para tanto, esta pesquisa baseia-se numa metodologia qualitativa, considerada como uma forma de apreensão do conhecimento, marcada preferencialmente pela relação entre sujeito/pesquisador e sujeito/pesquisado, dada a possibilidade de se construir um diálogo sobre o universo das experiências humanas.

Emolduradas na metodologia qualitativa, encontram-se as abordagens biográficas, que exigem um trabalho de rememorar a história, na reconstrução de seu processo, através dos princípios do cuidado e da ética. Dentre as técnicas disponíveis nestas abordagens, este estudo opta pela história de vida (SILVA *et al.*, 2007) e história oral (MEIHY; HOLANDA, 2007), como métodos referenciais e mais adequados a se atingir os objetivos propostos.

A história oral orienta os passos para utilização de um questionário indireto e dedutivo como instrumento para coleta de dados (MEIHY; HOLANDA, 2007). Porém, guardando semelhanças com a história de vida, os respectivos métodos caracterizam-se pela narrativa subjetiva do indivíduo, à medida que se dá a entrevista como recurso metodológico, e por ela se promove uma escuta engajada, comprometida e participativa, mas também de forma

espontânea e natural. Essa flexibilidade metodológica permite uma cumplicidade entre o sujeito pesquisado e o sujeito pesquisador, possibilitando àquele uma ressignificação de seu percurso e a continuação da construção de sentido durante o relato.

A pluridisciplinaridade desses métodos enriquece de modo especial a Sociologia e a Antropologia, em seu trabalho de captação acadêmica, do conhecimento que o indivíduo tem de si e de sua interação social. Ver-se-á alguns aspectos significativos que proporcionam à pesquisa o enriquecimento de sua análise:

- destitui-se à massificação do sujeito pela análise social positivista;
- propicia ao indivíduo um autogerenciamento de si na construção de uma identidade e formulação de uma consciência comunitária;
- articula a história de vida individual à história de vida coletiva;
- contribui para compreensão do funcionamento da sociedade;
- reverte-se a história oral em documentos de base material escrita;
- reescreve a história a partir dos socialmente excluídos, uma vez que o domínio da escrita e o registro de documentos têm relação com as formas de poder.

Trata-se fundamentalmente de uma atualização de sentido do processo histórico vivenciado pelo sujeito da entrevista, o qual, segundo Bourdieu (*apud* SILVA *et al.*, 2007), não é uma apresentação de vida, mas uma produção de vida que deve ser colocada à mesa, como um ramalhete de flores a inspirar a todos à autocontemplação e sua interação social.

Essas considerações revestem-se de cientificidade por sua trajetória metodológica ao abordar a dimensão simbólica dos fatos individuais. Por esse critério, o elaborador desse trabalho acredita corresponder à pesquisa em seu encaminhamento, uma vez que sente-se partícipe dela pelo fato de haver integrado a Fraternidade.

Praticamente, o campo de pesquisa restringe-se à pessoa de Guido, seu arquivo de fotos e sua história de vida, a partir das opções realizadas no contexto da Fraternidade para além de seu condicionamento geográfico. Para a coleta de dados e a título de incentivo e orientação foi utilizado um questionário prévio, entregue a Guido com uma semana de antecedência à entrevista para que pudesse se preparar e nortear a memória dos fatos de acordo com que lhe é significativo. A valorização desse recurso facilita a interlocução entre o pesquisador e o sujeito, estabelecida pelo vínculo de confiança, na construção de sentidos à medida que se desenvolve a entrevista.

A história de vida não pode ter um sentido, mas sim vários – na concepção de Pierre Bordieu – o relato não corresponde necessariamente ao real, a vida não é uma história. O que importa é o sentido que o sujeito dá a esse real, de forma que o momento de análise posterior dê conta do indivíduo como social. (SILVA *et al.*, 2007, p. 32)

Igualmente faz-se uso de informações proporcionadas por outra entrevista com Guido, realizada de forma espontânea no mês de maio de 2007; esta entrevista encontra-se em forma de documento transcrito, feita pelo Profº Drº Alder Júlio Calado, sobre a história de vida do Irmãozinho, com a finalidade de disponibilizá-la para fins de pesquisa. Decerto, dispõe-se utilmente a título de subsídio e complementaridade.

No primeiro Capítulo, da fundamentação teórica, emoldura-se a relação entre os temas do sagrado, da dádiva e da solidariedade, à medida que matizam a história de vida de um Irmão da Fraternidade e constituem o fio condutor da pesquisa. Numa perspectiva socioantropológica, a noção do sagrado é consubstancial à dádiva, compreendida como um sistema social entre as três obrigações de dar, receber e retribuir. A pertinência contestadora dos autores citados no capítulo que se colocam nas “pegadas” de Mauss e com ele divergem refere-se à questão lançada pelo autor, em que uma força espiritual obriga à dádiva, fundamentando-se no relato indígena da teoria do *hau* polinésio.

Logo, numa alusão a esta chave de leitura oferecida por Mauss, da dádiva como um sistema de prestações totais entre indivíduos e coletividades, faz-se uma análise da solidariedade numa perspectiva durkheimiana, contestada por Mauss (2001b, p. 104-105) a sua vez, ao propor uma solidariedade da aliança. Esta solidariedade da aliança sugere uma dádiva atual em conformidade com uma ética do cuidado analisada por Boff (1999) em que a razão instrumental abre caminho para a razão cordial, buscando a sintonia com um sentimento profundo como resposta atual ao nível de desequilíbrio humano-socioambiental.

A espiritualidade do Irmãozinho Guido evidencia a dimensão cristã do cuidado e defende a vida como centro de sua atenção. Sua espiritualidade é uma espiritualidade da Vida. A vida é a força que conduz a alianças nas mais diversas formas de solidariedade.

No segundo Capítulo, descreve-se o itinerário histórico do fundador espiritual da Fraternidade, Charles de Foucauld (ANNIE DE JESUS, 2004), assim como a intuição religiosa que deu origem a uma nova forma de vida religiosa no seio da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), denominada o mistério de Nazaré; por fazer alusão à “vida

escondida” de Jesus em Nazaré, cujas características fortalecem uma espiritualidade da vida no cotidiano dos pobres impelidos à causa do reino de Deus na luta pela justiça.

A espiritualidade da Fraternidade, à época, participou do movimento de renovação da ICAR durante o revolucionário Concílio Ecumênico Vaticano II, e deixou-se evangelizar pelos pobres a partir dos documentos da Conferência Episcopal Latino-Americana nas Conclusões de Medellín (1968) e nas Conclusões de Puebla (1979), no compromisso sociopolítico pela justiça social, motivada por uma fé comprometida com os valores evangélicos e, portanto, vinculados à ética e aos direitos humanos.

Em seguida, cita-se a herança espiritual de Charles de Foucauld através do surgimento de diversas fraternidades, com carismas semelhantes e que formam a Família Espiritual de Charles de Foucauld. Nela encontra-se a Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus e sua fundação no deserto saariano; sua diáspora após a formação religiosa e teológica dos Irmãozinhos pelos cinco continentes, contando com o desafio da inserção social nos mais diversos ambientes e seu processo de inculturação do Evangelho pelo testemunho de vida no cotidiano de vida dos pobres.

O Irmãozinho Guido é membro dessa Fraternidade e sua história exprime a força espiritual de vida que inspira e por que não dizer, que o obriga amorosamente à solidariedade em meio aos pobres operários, adolescentes infratores e detentos penitenciários.

Com a finalidade de ilustrar a experiência de Charles de Foucauld e das Fraternidades, acompanha esse capítulo, fotografias e figuras, de diferentes fontes encontradas na *internet* que reforçam e valorizam sua narrativa.

No terceiro Capítulo, apresenta-se o Irmãozinho de Jesus e a dádiva de si. Conta-se sua história de vida, desde a infância no seio da família, marcada pela Segunda Guerra Mundial.

Na adolescência faz uma experiência de Deus que o transforma radicalmente e onde começa a delinear-se duas tendências principais de sua personalidade: a vida de oração e a sensibilidade para com os mais pobres, os socialmente excluídos. Narra-se a descoberta da Fraternidade, a formação religiosa na África saariana e a vida no deserto. Ainda a ordenação sacerdotal, a pedido da Fraternidade para a vinda ao Brasil, sua inserção no mundo operário do ABC paulista, a mudança para o Nordeste e seu engajamento na Pastoral Carcerária.

No relato da história de vida, o elaborador desse trabalho cunha na narrativa da entrevista alguns valores fundamentais na dádiva de si do Irmãozinho: o sagrado é vital, a solidariedade é agir, a compaixão é sentir *avec*, Deus se encontra no momento presente. São

estes elementos valorativos que perpassam a Teologia cristã e proporcionam uma aproximação com o sagrado na dádiva em Mauss, como síntese de seu simbolismo para as sociedades atuais, a partir do cotidiano e sua repercussão nas formas de organizações sociais.

Nas Considerações Finais apresenta-se que a preocupação com o coletivo corresponde a um espírito de época que marca os principais autores citados no trabalho. Que o sagrado e o social e, portanto, a dádiva, sempre coexistiram.

Conta-se o deslumbramento do elaborador desse trabalho com a novidade em Godelier (2001) que envolve a narrativa indígena da cerimônia de *whangai hau*, como uma mística da partilha e da solidariedade; ao fazer referência à natureza em sua dimensão de sacralidade como co-sujeito da dádiva, junto com os humanos e a que estão submetidas as relações sociais.

Demonstra que a Sociologia indígena maori integra os elementos da natureza, em uma relação de alteridade com o sagrado, como o “Totalmente Outro”, o *Ganz andere*, de acordo com (OTTO, 2007). A natureza é fonte de vida em sua sacralidade mística, redescobrando um novo paradigma biocêntrica da dádiva como gestora de vida para além da perspectiva antropocêntrica do fato social total em Mauss.

Porém, a sugestão para essa nova abordagem da dádiva a partir da sacralidade da natureza como fonte de vida, fora apenas pincelada teoricamente neste trabalho, faltando-lhe uma necessária fundamentação. O que não se pode é deixar de citá-la por compor uma descoberta resultado da análise da pesquisa, inscrevendo-a para outra ocasião.

No entanto, considera-se que a história de vida de um Irmãozinho de Jesus é sacramento da dádiva em meio à instrumentalização do humano e da natureza numa sociedade capitalista. Sua presença não é de ordem caritativa e nem política de longo alcance. A sedução do sagrado, segundo a Teologia cristã, manifesta-se em sua vida como uma opção de fé por Jesus Amor (*Iesus Caritas*), como uma sede de Deus que é vida e que pelo mistério de sua encarnação assumiu a humanidade para transformá-la na justiça, num profundo sentimento de solidariedade com os pobres, com o qual compartilha a vida; e com o qual “grita o Evangelho” pelo seu testemunho solidário na dádiva de si.

CAPÍTULO I – O SAGRADO NA DÁDIVA EM MARCEL MAUSS E SOLIDARIEDADE DA ALIANÇA

1.1 PELOS MEANDROS DO SAGRADO E DA SOLIDARIEDADE

Basicamente, os temas do sagrado e da solidariedade respectivos à dádiva norteiam esse capítulo teórico, formando o eixo da pesquisa na composição de seu *corpus*. A leitura que se quer fazer, primeiro em Marcel Mauss e com ele Durkheim, evoca-se questões como: O sagrado é consubstancial à dádiva? Por que o sagrado obriga à dádiva? E, em que sentido a vivência do sagrado resulta na prática da solidariedade de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus (da família espiritual de Charles de Foucauld)?

É certo que as leituras se concatenam, mas para além das perguntas existe uma motivação de esperança neste “encontro de águas” da academia e da prática religiosa que se apresenta como dom da vida. Sejam categorias teóricas e/ou práticas, sempre vêm como um presente. O fato de burilá-las como uma pedra preciosa em facetas, nunca é uma atividade individual; acompanha-lhe a mão que lhe dá o matiz e a observação coletiva das luzes que lhe vem de dentro e de fora, a fim de preservar-lhe a originalidade.

Neste sentido, a esperança que a dádiva traz é a possibilidade de haver nas leituras, dissonâncias e consonâncias, porém, dá-se sempre na possibilidade do encontro teórico-prático que aqui se inicia por uma análise ampla do sagrado, no fenômeno religioso, na medida em que se afunila teoricamente e desemboca nas águas de uma espiritualidade da vida, em que se encontra imerso o humano em sua essência relacional.

1.2 CARACTERÍSTICAS DO SAGRADO NO FENÔMENO RELIGIOSO ATUAL

A extensão do fenômeno religioso é uma realidade totalmente inédita no contexto da sociedade contemporânea. Apreender as características do sagrado neste contexto implica investigar as manifestações da religiosidade para vislumbrar a linha mestra dos acontecimentos e sua representatividade simbólica no cotidiano dos indivíduos e das sociedades.

Sendo o sagrado o *húmus* da experiência religiosa, é a partir desta dimensão que se quer enxergar o todo da realidade. Segundo Azevedo (2008), “o que se verifica desse

fenômeno é a diversidade, a heterogeneidade, o misticismo, o hibridismo religioso e o pragmatismo (as coisas valem enquanto funcionam)”. Ver-se-á em seguida as características histórico-culturais designadas por Queiroz (2002), “constelação religiosa da atualidade”; e seus aspectos conservadores e/ou libertários, dos quais este estudo busca matizar não seu dualismo, senão compreendê-los em interação, dentro do processo global chamado de ocidentalização (LATOUCHE *apud* FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 286).

Em primeiro lugar, sublinham-se o fundamentalismo religioso, doutrinário, presente em algumas tradições, marcadamente, em ramificações do Islamismo e de sua oposição cultural ao ocidente, em particular, à política e à economia internacional norte-americana e israelita. Inversamente, as religiões orientais, principalmente o (neo) budismo, expandem-se como referencial de sentido na prática da meditação e do equilíbrio espiritual pela iluminação; pese, igualmente, a considerável adesão às doutrinas da reencarnação presentes nas tradições orientais, no espiritismo kardecista e nas tradições religiosas indo-afro-descendentes.

Por outro lado, a Igreja Católica Apostólica Romana, em reação à abertura eclesial produzida pelo Concílio Vaticano II, resgata elementos da cristandade como símbolo da romanização da ação pastoral, em detrimento de um cristianismo popular na América Latina, incentivado pela relação prático-teórica da Teologia da Libertação (TL) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Assim como, a largos traços, o aspecto mercadológico da fé percebido, sobretudo no avanço da Teologia da Prosperidade, característico do movimento neopentecostal, e dos fenômenos de magicização de cunho ideológico coloca-se a serviço da ascensão social de indivíduos e setores da sociedade. Outro aspecto faz referência ao uso estratégico da imagética televisiva das Igrejas cristãs na direção espiritual e proselitista dos fieis, atribuindo-lhes consolo, segurança, status e identidade social.

Contudo, num segundo momento, e de modo paradoxal, Boff (2003) afirma que a relevância do sagrado assume hoje uma dimensão cósmica, retratando o desejo de um novo *ethos*, salvador da humanidade a partir de uma nova consciência religiosa, valorizando a mística do saber cuidar com a força revolucionária do amor e do respeito à diversidade religiosa. Também criadora de espiritualidades que promovem e defendem a vida como chão comum, marcando presença significativa nos fóruns sociais mundiais, encontros, seminários e congressos nos diversos níveis, e perpassando as discussões sobre o desenvolvimento sustentável, ecologia, gênero, etnia, política, economia e sociedade.

Embora, os desafios sejam abismais, permanece a interrogação se essa dimensão da vida humana conseguirá implantar-se como paradigma para uma nova ética; uma concepção de mundo diferente do modelo fragmentado da sociedade ocidental; contribuindo efetivamente para transformações integradoras do fazer humano enquanto sujeitos gestores de uma nova mundialidade em oposição à coisificação do ser, restrito a sua capacidade de compra e consumo, financiado pela lógica do mercado global.

Partindo da incondicionalidade da ação no tempo e no espaço, o resultado destes fatores em construção gera um sentimento de pertença macroecumênico, que reforça o compromisso desde a simplicidade das relações à complexidade estrutural da sociedade no limiar da esperança de que um mundo novo é possível.

Voltando-se para a religiosidade brasileira, percebe-se que nela se delineia um novo mapa em considerável oposição a dados anteriores, ainda que resguardando o contorno tradicional da pertença cristã e católica como marca identitária no geral. Segundo Orofino (2002), o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2009), através do Censo de 2000, publicou os seguintes dados no campo religioso: a diversidade religiosa com a predominância dos católicos, de 73,6%, em queda em relação ao Censo de 1991; o aumento significativo das Igrejas evangélicas e pentecostais, de 15,4%; e de pessoas sem religião, com 7,4%; enquanto os kardecistas formam 1,3% da população.

Estes são os quatro grandes grupos do país, entre os religiosos e sem religião, de acordo com as estatísticas. A umbanda e o candomblé apresentam-se em queda em relação ao censo de 1991. Além das religiões citadas, o gráfico abaixo nos apresenta que: apenas dez mil brasileiros se declaram de religião indígena; 67 mil dizem pertencer a uma religião esotérica; ademais, os de religião não-determinada, designando-os somente como “outras religiosidades”.

Distribuição percentual da população residente, por religião – Brasil – 1991/2000

Religiões	1991 (%)	2000 (%)
Católica apostólica romana	83,0	73,6
Evangélicas	9,0	15,4
Espíritas	1,1	1,3
Umbanda e candomblé	0,4	0,3
Outras religiosidades	1,4	1,8
Sem religião	4,7	7,4

Figura 1 - Quadro de distribuição percentual da população residente, por religião – Brasil – 1991/2000.

Fonte: IBGE (2009)

A elaboração de uma síntese interdisciplinar sobre as causas do pluralismo religioso no Brasil, apresentada a partir dos documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) (*apud* DONZELLINI; RODRIGUES, 2002), destaca os seguintes aspectos sobre este fenômeno:

- do ponto de vista étnico, a história aponta para a miscigenação das raças existentes no país e o sincretismo religioso desencadeado a golpes de tremor e medo do “deus forte” do opressor colonizador sobre as crenças negras e indígenas;
- do ponto de vista socioeconômico, o século XX foi o responsável pela solidão do campo com o processo de migração, industrialização e urbanização em ritmo acelerado; testemunhando, nas últimas décadas, o despertar da era virtual/digital acompanhada pelo empobrecimento das classes populares e o surgimento da camada social dos pobres sujeitos ao narcotráfico, à prostituição e ao trabalho infantil, à violência das grandes cidades e à falta de emprego;
- do ponto de vista sociocultural, inicialmente, o desenraizamento do campo implicou perda da identidade cultural ligada a terra, submetendo-a, em seguida, à tecnologia dos Meios de Comunicação Social de Massa (MCSM), servidora da ideologia dominante do modelo de civilização urbano-técnico-industrial;
- do ponto de vista religioso, mudou-se a imagem de Deus da religião tradicional. A religião se volta hoje para a imanência, ao invés da transcendência. O fenômeno religioso desse período conturbado se volta para atender ao que o indivíduo anseia, ou seja, suas carências e suas expectativas para com a vida.

1.3 O SAGRADO COMO CATEGORIA ACADÊMICA

A compreensão do fenômeno religioso pós-moderno na busca de sentido da vida do indivíduo e da sociedade faz do sagrado uma novidade epistemológica frente às mudanças do paradigma científico nas Ciências Humanas. Betto (2005, p. 54) afirma que:

A crise da racionalidade traz, no bojo da crise da modernidade, a impressão de que já não existem parâmetros ou referências institucionais [...]. A crise de racionalidade leva a um questionamento de todos os esquemas, de todas as ideologias, de todas as ciências, de tudo aquilo que pretende ser uma explicação suficiente do real.

Os novos desafios representados pela diversidade religiosa demonstram a necessidade cada vez maior de um contínuo processo de ressignificação do universo simbólico religioso, impelindo de modo especial às Ciências das Religiões, como matéria interdisciplinar, à investigação da nova configuração espiritual da humanidade. De acordo com Betto (2005), a crise da racionalidade evoca a sede da subjetividade e que a história não obedece mais a uma evolução linear.

A imprevisibilidade do real, hoje, projeta-se na experiência religiosa, sobretudo dos jovens, com características de um sincretismo personalizado: “um pouco do cristianismo, um pouco do budismo, um pouco do candomblé, um pouco do santo daime...” (BETTO, 2005, p. 54), são contextos de múltiplas pertencas segundo a ordem de interesse e lugar.

A crise torna-se, então, existencial, uma ansiedade não preenchida marcada pela instabilidade e pelo efêmero, talvez descartável, assim como a moda. No dizer de Filoramo e Prandi (1999, p. 288): “são fórmulas hoje correntes de uma religião *à la carte*, da religião faça você mesmo”.

Contudo, para além do cálculo subjetivo do real, instaura-se uma hermenêutica de sentido que em transcende a relação sujeito-objeto e torna-se profissão de fé: “Quem experimenta a beleza está em comunhão com o sagrado” (RUBEM ALVES *apud* ORTIZ, 2005, p. 22).

Decerto, algo novo está nascendo no panorama acadêmico em que as Ciências das Religiões inauguram uma nova tendência, ou seja, uma perspectiva de “unidade”, que, segundo Camurça (2008, p. 56), “é mais que uma ‘metodologia comum’, é uma sintonia com um ‘espírito de época’ [...] como expressão conjuntural de um pano de fundo maior, que é o horizonte da modernidade e sua relação com a religião”.

Pergunta-se, então, se a teorização do sagrado proporcionará às Ciências das Religiões a adequação de um método ou mais que, de fato, lhe confira status científico. Será as Ciências das Religiões a tecelã das convergências metodológicas entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito¹ no âmbito das Ciências Humanas?

A complexidade paradigmática da questão forja a necessidade da abertura num tom otimista em relação às analogias positivista-cartesianas, em função do debate que se averigua em Camurça (2008, p. 61) ao responder à questão após confrontar a análise de diversos autores, da seguinte forma:

Postulo, então, outra perspectiva para as Ciências da Religião, em que as disciplinas das Ciências Humanas que as compõem seriam resguardadas no exercício pleno de sua autonomia teórico-metodológica, em torno de uma área (inter) disciplinar na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como tema. Defendo a formulação de Filoramo e Prandi de um “campo disciplinar” enquanto uma “estrutura aberta e dinâmica” (1999, p. 12-13) que não constitua as Ciências da Religião como uma disciplina própria dentro das Ciências Humanas, passível de um método único, mas de caráter pluridisciplinar, de diversidade metodológica).

A boa suspeição do autor enquanto sociólogo demonstra o esmero teórico para uma confluência metodológica em termos de um “campo disciplinar”, mas não pela oficialidade da disciplina na área de humanas. Entrementes, é possível afirmar que o refinamento teórico das Ciências das Religiões assiste a uma gradual criação de programas nas universidades públicas, estabelecendo o diálogo e a vontade política para o desenvolvimento do intercâmbio acadêmico.

Contudo, uma vez conquistado o espaço institucional na academia, observa-se o grau de respeitabilidade e comprometimento investigativo da disciplina, assim como se descreve por definição:

O objetivo da Ciência da Religião é fazer um inventário, o mais abrangente possível, de fatos reais do mundo religioso, um entendimento histórico do surgimento e desenvolvimento de religiões particulares, uma identificação e seus contatos mútuos, e a investigação de suas inter-relações com outras áreas da vida. A partir de um estudo de fenômenos religiosos concretos, o material é exposto a uma análise comparada. Isso leva a um entendimento das semelhanças e diferenças de religiões singulares a respeito de suas formas, conteúdos e práticas. O reconhecimento de traços comuns do cientista da religião, permite uma dedução de elementos que caracterizam

¹ Trata-se da necessidade de um pluralismo metodológico, que certifique a cientificidade dos modelos da explicação (Ciências da Natureza) e da compreensão (Ciências do Espírito), na valorização dos aspectos subjetivos que integram a pesquisa e que constituem o pano de fundo do problema epistemológico das Ciências das Religiões. (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 8-12)

religião em geral, ou seja como um fenômeno antropológico universal. (USARSKI, 2002)

Todavia, os critérios de cientificidade do campo das Ciências das Religiões encontram-se na interdisciplinaridade entre as diversas áreas: Linguística, Filosofia da Religião, Fenomenologia da Religião, História da Religião, Sociologia da Religião, Antropologia da Religião e Psicologia da Religião.

Estas conexões determinam a emergência dos cursos de pós-graduação nas universidades do país e do mundo, com representações institucionais como a *International Association of the History of Religions* (IAHR) e a *American Academy of Religion* (AAR) (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 288). Chamam a atenção em especial para a importância da pesquisa em “rede”, ou seja, do intercâmbio de experiências e métodos na consolidação acadêmica do tema através de congressos, simpósios, seminários, encontros e publicações que apontam para a valorização dessa nova consciência religiosa e seu papel de humanização.

1.4 DA ETIMOLOGIA E CONCEITO DO SAGRADO

De acordo com Terra (1999), em sua obra “O Deus dos indo-europeus”, busca analisar a dimensão do sagrado no horizonte do panteão indo-europeu; cujas semelhanças entre os deuses indicam que há uma hierarquia entre si com a predominância de uma divindade maior ou suprema. Quer-se enfatizar, desse modo, a presença de um certo “monoteísmo”, pelo fato das outras divindades possuírem atributos da divindade maior, como é o caso do culto indo-europeu.

Contudo, essa “estranha” constatação de um monoteísmo cútico, *a priori*, no quadro politeísta do panteão indo-europeu, deve-se às semelhanças encontradas no estudo de todas as línguas indo-europeias. Em que a palavra primitiva para designar o “divino” provinha, igualmente, da mesma raiz original indo-europeia - o *DEIWOS* (o Celeste, o Deus do Céu), o deus maior, que significa “iluminar” ou “céu luminoso”. Desse modo, se designa a natureza do divino e do sagrado com a ideia da luz, do que é brilhante, radiante e luminoso, por excelência.

Segundo o mesmo autor, a etimologia do termo sagrado proveniente da mais antiga língua indo-europeia conhecida, o hitita, contém o radical *sak*, que significa “a essência do rito”. Mas, esta mesma raiz é encontrada na palavra arcaica de origem latina, *sakros*,

conhecida como a primeira expressão do sagrado no grupo das línguas itálicas, descoberta em Roma.

A tônica etimológica nas traduções do sagrado significa “santo”, ou seja, o que é separado para estar na presença da divindade, sendo uma dimensão ontológica da existência humana, digno de veneração e respeito.

Segundo Usarski (2004), as derivações do termo em latim, *sanctus* e *sacer* estão entrelaçados etimologicamente. São noções que fundam a *religio* (religião). Porém, *sacer* refere-se mais especificamente ao sacerdócio e ao rito sacrificial como ação sagrada, deixando entrever a semelhança com o radical *sak* na língua hitita.

No grego, as palavras, *hieros* e *hagios*, relacionam-se à presença do divino. No hebraico, *qadôsh*, é a primeira expressão da ideia de santidade como noção dual entre o sagrado e o profano numa visão do puro e do impuro (Levítico, 10,10). E por extensão, essa compreensão encontra-se na Teologia Fundamental cristã, na salutar tensão entre transcendência e imanência do sagrado como caminho de santidade (MARCHI, 2005, p. 37).

No entanto, duas constatações são evidenciadas em relação ao conceito do sagrado originário da obra homônima *Das Heilige* (O Sagrado), publicada por Rudolf Otto em 1917, durante o contexto germânico-europeu da primeira guerra mundial. O que lhe renderia grande êxito em função da “unidade” teórica postulada na diversidade religiosa, e que surpreendentemente contradizia os antagonismos elevados ao horror dos conflitos bélicos internacionais naquele período.

Destarte, as populações encontravam-se desiludidas e sedentas de paz, o sentimento e o impacto produzido por esta obra surgiram como um sinal de esperança na reconstrução do pós-guerra. Veja-se então, a abordagem subsequente e atual referente ao tema.

A primeira constatação respectiva ao sagrado relaciona-se à novidade de seu caráter consensual para o estudo do fenômeno religioso, inferindo-lhe um sentido análogo às tradições monoteístas, num movimento de inclusão teórica da diversidade religiosa. E a segunda constatação é uma crítica ao termo, de acordo com o exemplo citado por (COLPE *apud* USARSKI, 2004, p. 81)

Vamos imaginar que há tempos imemoráveis, em um jardim paradisíaco [...] um germano, um ariano ou um grego, um melanésio, um polinésio, um judeu ou um romano [...] conversem sobre seus compromissos religiosos, cada um usando as palavras da sua cultura. [...] Eles teriam se entendido? Foi necessário surgir o arrogante cientista dos nossos tempos para sintetizar suas posições.

Usarski (2004, p. 81), ao contestar o ramo clássico da Fenomenologia da Religião em relação ao conceito do sagrado, conclui que:

Uma comparação de várias linguagens religiosas revela que a palavra "*heilig*" não é universalmente traduzível, mas que apenas desempenhou um papel particular conforme o consenso lingüístico de uma geração dominante de pesquisadores nas primeiras décadas da história da Ciência da Religião como disciplina institucionalizada.

Nesse sentido, a nomenclatura do sagrado em relação ao seu regionalismo teórico-cultural cabe à restrição crítica do autor. No entanto, poder-se-ia obter outra designação, desde que reproduzisse a função de agregar, fomentar e validar a pesquisa com a mesma força que a categoria do sagrado, ainda hoje e de modo insistente, exerce sobre a produção acadêmica numa relação de alteridade, conferindo validade ao sagrado como experiência do real relativo à religião.

1.5 O SAGRADO NA LITERATURA MAIS CORRENTE

De acordo com os autores Filoramo e Prandi (1999), em sua obra "Ciências das Religiões", apresentam com detalhes o momento histórico significativo e a formação das escolas acadêmicas do estudo das religiões. Este período, caracterizado pela modernidade, foi palco de profundas transformações dos processos socioculturais e científicos, oriundos da revolução industrial e do surgimento de novas metodologias, responsáveis pelo nascimento das Ciências Humanas ao lado da História das Religiões como disciplina autônoma e da Ciência da Linguagem, favorecendo assim, as especializações do assunto.

A continuação se colocará em evidências às fisionomias teóricas do sagrado mais comumente conhecidas, e que ainda hoje delineiam o rosto de sua amplitude. No entanto, sem demora citar-se-á obras de Durkheim, das quais a compreensão da antinomia do sagrado e do profano corresponde à síntese de seu pensamento.

Inicialmente, a disciplina História das Religiões tinha caráter evolucionista na reconstrução da história religiosa da humanidade. Seu fundador Max Muller escreveu a obra "Mitologia Comparada" de 1856 (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 7). Esta disciplina contribuiu significativamente para a análise histórico-lingüística das Escrituras e a partir dela de outras religiões.

O método comparativo constituía-se de paralelismos entre as fases gerais e classificatórias, com o intuito de desvendar pela investigação, a primeira forma de vida religiosa. Somente no final do século XIX, em consonância com a Etnologia, o método comparativo foi adaptando-se aos aspectos culturais relativos ao objeto, de forma mais individualizada, em função de sua historicidade contextual.

Outrossim, a Fenomenologia da Religião busca fazer a síntese entre razão e dimensão empírica da realidade, tendo como meta captar a essência da religião pelo estudo da experiência religiosa. Inspirando-se em Husserl (*apud* CHALITA, 2005, p. 368-373), a Fenomenologia investiga o sentido do fenômeno enquanto tal com suspensão de juízo de valor. Entendendo o sagrado como uma realidade *a priori*, a Fenomenologia da Religião, em seu método compreensivo voltado para o espírito humano tem como base a observação na explicação dos mitos, símbolos e rituais.

Rudolf Otto (1869-1937), pastor, teólogo, filósofo e historiador, tornou-se um dos maiores expoentes da Fenomenologia da Religião ao lado de Elíade. Contemporâneo de Husserl, na universidade de Göttingen, renunciou ao estudo da ideia de Deus, e ao aspecto racional e especulativo da religião. Ele dedicou-se ao estudo da dimensão não-racional constituinte da experiência religiosa enquanto *mysterium tremendum*, citado por Mello (1998), como sentimento de “assombro e espanto” diante do poder aterrador do divino.

Paradoxalmente, Otto (2007) refere-se ao *mysterium fascinans* exercido por esta mesma força esmagadora da onipotência divina em relação à criatura, mas que a atrai e se expande no ser como uma experiência de completude ontológica. Esses dois aspectos, fascínio e terror, são inseparáveis e resumem a categoria batizada por Otto (2007): numinoso (*numem* = deus), traduzida por Marchi (2005): foco de luz, como síntese dessa experiência indizível na linguagem humana, mas que precisa encontrar categorias analíticas de seu mundo natural para identificar a singularidade radical da dimensão espiritual do diferente e Totalmente Outro, assim denominado *Ganz andere*².

Mircea Elíade (1907-1986), escritor, filósofo e historiador das religiões, enfatiza em sua obra, “O Sagrado e o Profano” (1992), a interação entre ambos como formas de existência no mundo. Ao fazer a abordagem do sagrado, o autor se baseia em exemplos concretos das diversas tradições religiosas, estabelecendo como critério de análise os elementos que lhes são comuns, tais como: os valores religiosos intrínsecos ao ser humano, e sua atividade contemplativa, pela qual o indivíduo qualifica espiritualmente o seu redor.

² O *Ganz andere* constitui-se como o santo, o separado. (OTTO, 2007).

Esta consciência do sagrado como real lhe dá o sentido do absoluto e da totalidade cósmica em que se encontra submerso. Duas categorias fundamentais desta obra são necessárias para entender o pensamento do autor: o homem religioso e a hierofania, as quais podem ser apreciadas pela síntese apresentada por Possebon (2008, p. 9):

O homo religiosus, o homem religioso, é aquele que vive de maneira plena a experiência do sagrado, ou seja, estando naturalmente predisposto para tal, ele percebe as manifestações na natureza, que se lhe apresentam como diferentes, terríveis, assustadoras e superiores à experiência do cotidiano. Essas manifestações, a hierofania ou teofania, no dizer de Eliade, lhe dão a certeza da força e do poder de sua própria existência, integrando-o no mundo do real, por oposição ao não-real ou pseudo-real. Assim esse homem arcaico ou “primitivo” vive integralmente o sagrado, com a mente e com o corpo. Não encontramos textos arcaicos sobre o questionamento da existência ou não do sagrado, parece, portanto, ser um modo totalizador da experiência humana.

O sagrado e o profano são dimensões que não existem separadamente. Eliade (1992, p.17) afirma que “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo”, esta ideia diz respeito, inclusive, ao profano, que na modernidade se expressa por uma concepção linear e dessacralizada da história, mas que, na visão do autor, são versões dissimuladas do sagrado, oculto nas formas atuais do ceticismo científico moderno. Portanto, conclui-se que a racionalidade por si mesma não é estruturante do ser uma vez que se mantenha alienada da consciência subjetiva arquetípica, morada do sonho, do desejo e devaneio, da qual a mediação histórica é reatualização de sentido do ser humano total.

Na continuação, e diferentemente da dimensão apriorística da Fenomenologia da Religião, ver-se-á a importância do estudo da religião no contexto da Sociologia Clássica francesa e seu papel de integração social.

Durkheim (1858-1917) distingue-se pelo trabalho de consolidação da disciplina de Sociologia no meio acadêmico, lecionou na Universidade de Bordéus, em 1887 a 1902, quando recebeu o convite para ensinar na Universidade de Sorbonne em Paris. É considerado um dos fundadores da Sociologia moderna e representante do pensamento positivista.

Assim como seus antecessores, Saint-Simon e Comte se voltaram para o estudo da religião, numa fase madura de suas vidas. Durkheim torna-se o maior representante na tradição sociológica francesa do estudo das religiões, com a publicação de sua obra “As formas elementares da vida religiosa” (2008), ao elaborar uma teoria geral da religião, tratando-se fundamentalmente de uma leitura do fenômeno religioso à luz do fato social, com base na análise das instituições religiosas mais simples e mais primitivas, o totemismo.

A opção metodológica do autor pelo estudo da religião no âmbito das sociedades ditas primitivas deixa entrever, com maior evidência, as formas mais puras de análise da origem do processo coletivo, pois as formas mais remotas de organização social estão indissociavelmente relacionadas à prática religiosa e aos registros de seus rituais.

Importa dizer que o berço das instituições sociais teve seu marco nas religiões, como bem diz Durkheim (2008, p. 496), “se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião”. No entanto, não há religião se não houver organização social.

À continuação, citar-se-ão alguns aspectos da obra “As formas elementares”, que demonstram sua grande contribuição para a Sociologia como também para as Ciências das Religiões, são eles: “as crenças e os ritos” (DURKHEIM, 2008, p. 67). A primeira consiste em representações coletivas de onde se originam os ritos, estes por sua vez, implicam movimento, ação, modos de comportamento que recriam e atualizam o significado dos fenômenos religiosos e a partir dos quais se compreende a religião concebida entre o sagrado e o profano.

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve, necessariamente, haver certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas que umas e outras puderam assumir, apresentem por toda parte, o mesmo significado objetivo e também, por toda a parte exerçam as mesmas funções. São elementos permanentes que constituem o que existe de eterno e de humano na religião, formam todo o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala da religião em geral. (DURKHEIM, 2008, p. 33)

De acordo com Filoramo e Prandi (1999, p. 99), ao analisar a obra de Durkheim, “a religião é uma representação simbólica da consciência coletiva que toma conta do indivíduo, suscitando nele um sentimento de submissão que ele expressa através do rito e da oração”. Portanto, o autor reconhece, na origem das formas elementares, a categoria psicoantropológica em torno da percepção de um mistério, de um sentimento de admiração, como expressão do “sobrenatural”. A esta experiência religiosa designa-se sagrado.

No entanto, para Durkheim (2008), o fenômeno religioso pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente:

Todas as crenças religiosas, simples ou complexas que conhecemos apresentam uma característica comum: supõem a organização das coisas (reais ou irrealis) em dois tipos opostos, abrangidos bastante bem pelos termos profano e sagrado [...]. Coisas sagradas são aquelas que os interditos

protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. (DURKHEIM, 2008, p. 68-72)

O sagrado demonstra uma superioridade natural em relação ao profano, nele se criam, reforçam e são mantidos os princípios da solidariedade social, da qual a religião é uma representação social. Dada a validade científica, a contraposição sagrado e profano inova nas Ciências das Religiões com relevante contribuição para os futuros estudos hierológicos do início do século XX, em vista de sua ampliação conceitual.

Entretanto, a partir da interlocução com a psicologia de seu tempo, Durkheim (*apud* FILORAMO; PRANDI, 1999) apenas deixa entrever um espaço religioso relativamente autônomo em relação aos cultos individuais, de cuja expressão religiosa o autor não abre mão, denominando-as “formas individualizantes coletivas”. De tal modo, o específico religioso permanece à redução sociologizante da sua função de integração social.

Em síntese, a obra “As formas elementares da vida religiosa” condensa a amplitude do pensamento de Durkheim (2008); contudo, a seguir, mostrar-se-á a influência recíproca entre os autores, necessária para compreender a obra de Marcel Mauss na perspectiva da apreensão do sagrado presente na categoria da dádiva como chave temática para análise do fenômeno da solidariedade característica da prática cristã de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus e sua pertença à Pastoral Carcerária.

1.6 A DÁDIVA EM MARCEL MAUSS NUMA PERSPECTIVA DO SAGRADO

Num sentido abrangente, pode-se afirmar que em torno ao pensamento maussiano delineia-se uma nova escola teórica aplicada, com destaque para a moralidade social, segundo sua capacidade de interconexão com as diversas áreas do conhecimento corroborando para uma gestação compreensiva das relações sociais atuais e seus desafios, dos quais a “inteligibilidade” do sagrado apressa-se em desvendar e ao mesmo tempo se deixa interrogar em termos do fenômeno religioso atual.

O itinerário do sagrado em Marcel Mauss constitui um interesse central para o sistema da dádiva como novidade epistemológica no contexto do estudo das Ciências das Religiões. Se há um interesse prático de investigação sobre o fenômeno religioso, no sentido de subsidiar teoricamente as redes de pesquisa e solidariedade existentes na sociedade como formas alternativas do exercício crítico à conjuntura atual, a leitura da dádiva na óptica do sagrado

em Mauss, torna-se para este movimento teórico o mais instigante, peculiar e abrangente tema em seu desdobramento científico.

Tendo como ponto de partida o *sitz im lebem*, isto é, o contexto vital da obra literária de Mauss, sendo contemporâneo à Sociologia Clássica francesa da última hora; ao colocar-se na trilha do pensamento durkheimiano, inova-o na teorização do social pela valorização etnológica do indivíduo e suas vivências subjetivas pertinente à vida coletiva e por isso da noção de sagrado (MAUSS, 2003b, p. 177-181).

Logo, Mauss, em sua obra prima, “Ensaio sobre a dádiva” (2003a), disserta sobre a organização social, em especial, do povo *maori* na Polinésia, relativo ao sistema de troca de objetos e propriedades, presente na teoria do direito e da religião e que estão fortemente ligados à pessoa, ao clã e ao solo; simultaneamente, esses objetos portam a força mágica, religiosa e espiritual, de sua origem, ou seja, o espírito da coisa dada exige uma retribuição.

Eis, pois, o sagrado como chave interpretativa da dádiva em Mauss. Auxiliam esse estudo, de acordo com a ordem histórica, algumas publicações do autor em colaboração com o amigo Henri Hubert (1872-1927), sobre o sacrifício (1899), a magia (1904) e o fenômeno religioso (1906). Estas obras proporcionaram o amadurecimento conceitual, porém não acabado, da noção de sagrado.

Assim diz a salutar ousadia do autor:

Se conseguirmos encontrar na base da magia noções aparentadas à noção de sagrado estaremos autorizados a estender a toda espécie de técnicas místicas e tradicionais o que terá sido demonstrado verdadeiro em relação ao sacrifício. [...] Percebe-se todo o interesse dessa pesquisa que deve nos conduzir a uma teoria do rito em geral. Mas nossa ambição não se detém aí. Encaminhamo-nos ao mesmo tempo para uma teoria da noção de sagrado, pois, se virmos funcionar na magia noções da mesma ordem, teremos uma ideia completamente diferente de seu alcance, de sua generalidade e também de sua origem. (MAUSS, 2003b, p.179)

Contudo, observa-se com interesse e destaque para a Sociologia da Religião francesa, que as obras maussianas acima citadas, cronologicamente, são anteriores “As formas elementares” (DURKHEIM, 2008). Apesar de ambos os autores, Durkheim e Mauss, abordarem conteúdos tão similares dados o grau de sua influência recíproca. Denota-se claramente que a noção das categorias do sagrado e do profano é peculiar a Durkheim à medida que são subsidiadas por Mauss; primeiramente, na obra “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício” (2001a) onde se relata as conclusões sobre o esquema do rito, que

promove o movimento da transubstanciação do profano no sagrado para que possa selar a unidade, podendo em seguida voltarem às diferenças após o rito de saída.

Quanto às categorias do sagrado e do profano, existem semelhanças descritas a respeito dessa unidade entre elas, ditas por Durkheim (2008 p. 72) da seguinte maneira, ao tempo que lhe reserva distintas identidades: “Certamente, essa interdição não poderia desenvolver-se a ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos; porque se o profano não pudesse de nenhuma forma entrar em relação com o sagrado, este não serviria para nada.”. O estudo sobre o sacrifício deter-se-á mais demoradamente sobre sua complexa e delicada dimensão unificadora diante do interdito.

Seguindo a evolução histórica das obras de Mauss. Lévi-Strauss, ao escrever a “Introdução” à obra “Sociologia e Antropologia – Marcel Mauss” (2003), confirma a influência de Mauss, com a obra “Esboço de uma teoria geral da magia” (2003b) e sua contribuição para “As formas elementares” (2008):

[...] o “Esboço” oferece um valor excepcional. [...] E isso é verdade não apenas para a compreensão do pensamento de Mauss, mas para apreciar a história da escola sociológica francesa e a relação exata entre o pensamento de Mauss e o de Durkheim. Ao analisar as noções de *mana*, de *wakan*, de *orenda*, ao edificar sobre sua base uma interpretação de conjunto da magia, e ao chegar desse modo ao que ele considera como categorias fundamentais do espírito humano, Mauss antecipa em dez anos a economia e algumas conclusões das “Formas elementares da vida religiosa (1912).” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 36)

Todavia, segundo Lévi-Strauss (2003), dada essa mistura comparativa na formação de categorias fundamentais do espírito humano; o autor apresenta o “princípio da reciprocidade” fazendo referência à presença de uma terceira pessoa na lógica da retribuição como elemento constitutivo da dádiva; mas ao mesmo tempo diverge criticamente da abordagem maussiana em que a dádiva seja forjada pelo espírito do *hau*; como se verá a seguir.

No mais, a perspectiva dessa análise compreende-se que Mauss a partir do “Esboço” ao empregar a noção de *mana*, e, por conseguinte, a noção de *hau* no “Ensaio sobre a dádiva”, como categorias denominadas forças espirituais, oriundas da concepção religiosa das sociedades arcaicas, oferecem uma noção unificadora da concepção do sagrado, distanciando-se, desde já, da categoria dual do sagrado e do profano como forças espirituais antagônicas.

Entende-se que a Sociologia da Religião, pelo lado maussiano, evolui no sentido de uma visão não dicotômica da noção do sagrado e que irá integrar a noção do fato social permitindo-lhe a ideia de totalidade descrita no “Ensaio sobre a dádiva”.

A plausibilidade do encontro do sagrado (numa concepção unificadora e não bipartida) como força motriz da dádiva enquanto fenômeno social total apresenta uma aproximação desejada com o aspecto teológico do sujeito da pesquisa em questão, pois, esse aspecto corresponde igualmente ao impulso de vida para a prática da solidariedade como um dos pilares de sua vida espiritual. Esta prática da solidariedade está centrada numa concepção de que a vida corresponde a uma realidade sagrada como um todo.

Neste próximo ítem ver-se-á a apresentação de Mauss como principal autor, dada a participação de Hubert no desenvolvimento da pesquisa.

1.6.1 Marcel Mauss fundador da Antropologia francesa



Foto 1 – O jovem Marcel Mauss.

Fonte: GRAEBER (2009)

Quem é Marcel Mauss? Sociólogo e antropólogo francês nascido em Épinal, França, cuja obra foi marcante na Sociologia e na Antropologia Social contemporânea, considerado o pai da Antropologia francesa. Hoje, seu trabalho desponta como referência para os novos paradigmas das Ciências Humanas.

Fournier, biógrafo de Mauss por excelência, tem publicado na versão francesa a obra *Marcel Mauss – a biographie* (1994), tendo como tradutora para o português, a professora Léa Freitas Perez, professora da Universidade Federal de Minas Gerais; mas que o elaborador desse trabalho não teve acesso por este não encontrar-se disponível nas livrarias ou bibliotecas regionais.

Contudo, uma vigorosa percepção dos traços da personalidade desse pesquisador e mestre encontra-se refletida no artigo de Fournier, “Marcel Mauss ou a dádiva de si” (1992), do qual pode-se vislumbrar o itinerário ético de seu trabalho científico e o compromisso não menos importante de sua militância política na construção do socialismo associativista francês.

Outra característica está na sensibilidade do autor em valorizar os pesquisadores com quem manteve colaboração e muitos dos quais se tornaram seus amigos. Durante o hostil contexto das duas guerras mundiais, esses autores intensificaram suas pesquisas e produção acadêmica sobre a complexa dinâmica das sociedades arcaicas, tendo como objetivo compreender os estágios arquetípicos do direito e da economia moderna, e ao mesmo tempo estabelecer um horizonte crítico da qualidade utilitarista do desenvolvimento social atual. Nesse artigo, Fournier (1992), refere-se, igualmente, à solidariedade em Mauss como o mecanismo central da reciprocidade.

Segundo Fournier (1992), o erudito Mauss era sobrinho e discípulo de Durkheim. Estudou com o tio e foi seu assistente, reprochado inúmeras vezes por certo “comodismo” do ponto de vista familiar, no sentido de que poderia dar mais de si à regularidade do trabalho acadêmico.

Mauss tornou-se professor de História das Religiões Primitivas (1902) na *École Pratique des Hautes Études*, em Paris; foi cooperador e sucedeu o tio como editor da revista *L'Année Sociologique* (1898-1913); fundou o Instituto de Etnologia da Universidade de Paris (1925) e apenas numa fase avançada aceitou uma vaga para lecionar no *Collège de France* (1931-1939).

Mauss empenha-se e reestrutura os espaços de divulgação dos estudos da Sociologia das Religiões, dedicando-se a publicar os trabalhos dos amigos que caíram durante a guerra, assim como os escritos de Durkheim. Desperta em seus alunos profunda admiração e seu trabalho intelectual consiste na capacidade de síntese da pesquisa etnográfica do início do século passado.

A peculiaridade de seu pensamento consiste diferentemente de Durkheim, na ausência dogmática e doutrinária de um tratado teórico formal em torno do social, mas elabora basicamente ensaios voltados para “o âmbito etnológico com a intenção de usar instrumentos sociológicos no estudo das sociedades iletradas” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 101).

Em relação à obra de Durkheim (*apud* SILVA 2009) “As regras do método sociológico” de 1895 em que define o fato social como objeto de estudo da Sociologia, Mauss aprimora-o na compreensão do fato social total.

Para Mauss (2003a), o sentido de totalidade acontece nas instituições religiosas, jurídicas e morais como manifestação de um todo e, ao mesmo tempo, definindo os aspectos políticos e econômicos das sociedades arcaicas. Bem, é fato, que ambos, mestre e discípulo, influenciaram-se mutuamente e compartilharam os pressupostos religiosos das sociedades arcaicas. Contudo a flexibilidade teórica de Mauss ao analisar o fenômeno religioso, relativiza o determinismo teórico de Durkheim, mas não rompe os laços científicos senão que descortina novos horizontes interpretativos.

Entre outros autores de suma importância na expansão do pensamento maussiano, assim como Levi-Strauss (2003) e Godelier (2001), que são especialmente citados nesse trabalho; desenvolve-se um movimento teórico que cunha o seu próprio nome, MAUSS³ (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais), cuja divulgação deve-se atualmente à publicação da *Revue du Mauss*, que conta inclusive com uma versão *online* do Jornal do Mauss Ibero-latinoamericano.

Em outro artigo, Fournier (2003) cita a dificuldade de escrever uma biografia, ou melhor, reescrevê-la, quando um personagem central e paradoxal como Mauss é criticado pelo seu próprio alunado, por sua falta de qualidade e talento e simultaneamente admirado pelo seu brilhantismo acadêmico.

O biógrafo se coloca a questão de como entendê-lo entre as limitações e o exemplo que representa como precursor da Antropologia moderna, mas de todos os modos exige uma grande familiaridade, proximidade e ao mesmo tempo a distância necessária para a objetividade investigativa. Numa dessas ousadias investigativas, o biógrafo, experienciou o inédito ao deparar-se com um novo velho informante, aluno e amigo de Mauss, que o descreveu como um homem concreto; observador; que não permanecia na teoria; um homem

³ Associação MAUSS (Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais), fundada na França em 1981, com o objetivo de se constituir numa frente antiutilitarista contra o pensamento hegemônico que coloca o interesse mercantil e instrumental como razão e fim da prática humana. (<http://www.jornaldomauss.org/site/index.php?central=conteudo&id=85&perfil=1&idEdicao=13>)

de sensações, que tinha que ver e tocar, e a quem ele chamava compadre Mauss. O incrível Mauss!

1.6.2 Elementos de uma teoria do sagrado em Mauss

A abordagem a seguir tem como finalidade elucidar os matizes do sagrado nas obras de Mauss e Hubert, a fim de perceber no seu conjunto a confluência dos elementos que possibilitaram a investigação da dádiva como forma de organização social das sociedades arcaicas e sua representatividade para a vivência da solidariedade atual. Num sentido figurado, os elementos temáticos do sacrifício e da magia representam as linhas e cores empregadas na composição do tecido teórico do sagrado enquanto expressão de sua cientificidade.

Os autores Mauss e Hubert, inspirados pelos estudos da escola inglesa (Tylor, Frazer e Smith) sobre crenças e instituições religiosas, publicaram a obra “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício” (2001a), nela analisam a instituição do sacrifício nas duas religiões, uma politeísta e outra monoteísta: o ritual védico e o sacrifício bíblico. A partir de casos típicos, pese a diversidade de exemplos, os autores buscam algumas conclusões de cunho mais geral.

Estes resultados sobre o fenômeno do sacrifício põem em evidência a concepção dual do sagrado e profano como categorias necessárias para a existência do cotidiano, marcados pelo movimento pendular entre a imanência e a transcendência mediado pelo ato sacrificial gerador de sentido da vida coletiva.

Etimologicamente, o sacrifício significa fazer algo de sagrado. Numa primeira e difícil definição, cita-se, “O sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o realiza ou de certos objetos pelos quais ela se interessa” (MAUSS, 2001a, p. 151). Sendo assim, toda a realidade simbólica do sacrifício tem como objetivo a unidade em torno a um eixo comum, o da consagração.

A consagração é o ponto alto do ritual do sacrifício e recebe destaque no modo com dispõe sua estrutura (esquema): “1) uma entrada; 2) o acontecimento em si, no qual são analisados o sacrificante, o sacrificador, o lugar e os instrumentos; e 3) uma saída.” (MAUSS E HUBERT *apud* RODOLPHO, 2004, p. 36). Essa estrutura comumente permanece sempre a mesma, podendo sua variabilidade adaptar-se às condições dos lugares e das motivações onde se realizam. Possui uma tendência ousadamente universal pela generalidade de sua comprovação empírica.

Na descrição das partes do rito, percebe-se nitidamente o zelo espiritual com que se desenrola a cerimônia: o cuidado pormenorizado da linguagem, símbolos, objetos, gestos, palavras e atitudes, repletos de sacralidade e misticismo para tornar real e eficaz o evento religioso: “Este processo consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no curso da cerimônia” (MAUSS, 2001a, p. 223).

Trata-se de uma re-atualização de sentido, de uma necessidade imperiosa de comunhão, possível de se efetuar somente através do sacrifício, onde a vítima é destruída, a favor do sacrificante e do sacrificador.

Avançando para águas mais profundas, a percepção do sagrado aprimora-se pela densidade simbólica de sua elaboração conceitual:

Ora, este caráter de penetração íntima e de separação, de imanência e de transcendência, é, no mais alto grau, característico das coisas sociais; elas existem ao mesmo tempo, segundo o ponto de vista em que a pessoa se coloca, dentro e fora do indivíduo. Compreende-se, por conseguinte aquilo que pode ser a função do sacrifício, abstração feita dos símbolos pelos quais o crente se exprime a si mesmo. É uma função social porque o sacrifício se refere a coisas sociais. (MAUSS, 2001a, p. 226)

Essa reciprocidade encontra-se na teoria da dádiva em Mauss, precisamente por demonstrar na complexidade da vida social, que os objetos não podem ser tomados isoladamente, mas supõe um intercâmbio de valores cuja representatividade determina o tipo de relação dos indivíduos entre si e destes com o sagrado.

A noção de sagrado, segundo Mauss (2003b), adquire abrangência em sua obra “Esboço para uma teoria geral da magia”, pois se a primeira generalização teórica sobre a estrutura do rito que conforma a unidade do sacrifício desvela a dicotomia entre o sagrado e o profano, esta ainda apresenta-se nos limites da religião. Para garantir e dar continuidade à cientificidade da investigação no aspecto da totalidade, os autores postulam os ritos mágicos da mesma ordem do sagrado.

Trava-se um problema, com efeito: se a noção do sagrado é uma noção social, o que dizer dos ritos mágicos, também o são? Assim como os ritos religiosos? Uma vez que são considerados atos individuais isolados do grupo social, em função de interesse próprio. Como afirmar ser a magia uma prática coletiva pertencente ao âmbito do sagrado?

Está em jogo uma nova formulação do social e da própria concepção do sagrado ao integrar a magia como rito individual ao corroborar para a ideia da coesão social em Durkheim.

Neste movimento afirma-se a base religiosa que qualifica o social pela prática do sacrifício. Contudo, muda-se o objeto de estudo para a magia, muda-se igualmente o método e os instrumentos de análise. No seu conjunto, a magia se compreende basicamente pela preeminência de três elementos: o mágico, as representações mágicas e os atos mágicos com o qual se designam os ritos mágicos.

Estrategicamente, a investigação da magia, ao contrário do sacrifício, não se faz pelo estudo da essência, dada a sua forma individualizante; inicialmente, se atribui aos ritos mágicos, o caminho de inclusão da magia ao fenômeno social.

Segundo Mauss (2003b, p. 61) a noção de magia não se define “pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais”. Consequentemente, a obra “Esboço” estabelece um ousado interesse pela elaboração de uma teoria da noção de sagrado a partir dos estudos dos ritos mágicos e por extensão da magia como fato social.

A novidade epistemológica do sagrado em relação à magia encontra-se num artigo elaborado por Barreto (2009), ao estabelecer a analogia entre Durkheim e Mauss a partir dos aspectos relevantes diante das continuidades e discontinuidades de suas respectivas teorias.

Preocupado em elaborar os princípios básicos da Sociologia, Durkheim fetichiza o social a partir de contraposições do tipo sociedade e indivíduo, sagrado e profano, religião e magia, Sociologia e Psicologia. Sua abordagem é dual e dicotômica. O social está para o sagrado como este está para a religião; o indivíduo está para o profano como este está para a magia. Se a primeira associação é convergente e não conflitiva, utopicamente, nos meandros da solidariedade social, a segunda é confusa e obtusa. Durkheim se dirige aos atos mágicos como um contraponto da religião.

Contudo, pode-se dizer que, de um modo mais sincrético e heterogêneo da análise dos dados etnográficos, Mauss atenta para outras dimensões, não menos importantes da vida coletiva, possibilitando um caleidoscópio interpretativo da realidade social, enfatizando o interesse pela Sociologia, Psicologia, Antropologia, Etnologia, Biologia, etc.

Neste sentido teórico globalizante do ato coletivo, Mauss (2003b) descreve a magia por comportar um mínimo de instituição, diferentemente de Durkheim, que a analisa como um ato, ou uma ideia individual. Mauss desenvolve o estudo da contraposição magia e

religião a partir da complexidade do rito mágico, afirmando que ambas são fatos sociais e acontecem no âmbito do sagrado.

Surpreendentemente, pode-se dizer que uma das noções do transcendente encontrada no “Esboço”, que contribui efetivamente para a compreensão de uma unidade pluridimensional do fenômeno social e ao mesmo tempo infere sobre a origem e a natureza do sagrado; encontra-se numa noção mais ampla e genérica inscrita numa categoria *sui generis* das sociedades primeiras, o *mana*:

De nossa análise resulta também que a noção de *mana* é da mesma ordem que a noção de sagrado. [...] Por conseguinte, não apenas a noção de *mana* é mais geral que a de sagrado, como esta também está compreendida naquela, destaca-se daquela. É provavelmente exato dizer que o sagrado é uma espécie da qual o *mana* é o gênero. (MAUSS, 2003b, p. 152-153)

De acordo com Mauss (2003b), o *mana* representa uma força espiritual, uma energia inerente a tudo e a todos, visa a garantir a eficácia da magia, seus gestos e ritos. O *mana* produz um valor mágico, um valor religioso e um valor social. É uma qualidade e ao mesmo tempo uma ação, reúne em si o poder do mágico, designa a qualidade mágica de uma coisa ou de um encantamento. O *mana* é também a força do rito ou o próprio rito. Tudo é *mana*!

Sendo característico da Melanésia e da Polinésia, o *mana* recebe outros nomes em culturas e tradições diferentes. Pode ser o *orenda* e o *wakan* dos índios norte-americanos; o *axé* dos negros iorubás; o *talamatai* das ilhas Banks ou *naual*, no México e na América Central. O *mana* é o invisível, o maravilhoso, o espiritual. O espírito no qual reside toda eficácia da vida. O *mana* é o sobrenatural e ao mesmo tempo natural, espalhado em todo o mundo sensível, ao qual é heterogêneo e, no entanto, imanente. Portanto, o *mana* está na origem do fenômeno social e permeia os elementos transcendentais que lhe conformam, a exemplo da magia e da religião, ou seja, concomitantemente o *mana* está na origem da magia quanto da religião. Do mesmo modo, o autor cita-o inerente à dádiva pela criação e reforço do vínculo social.

Finalizando o comentário sobre a magia, ela pode ser definida como um fenômeno social. Ela tende ao concreto, enquanto a religião tende ao abstrato. A magia está na origem das representações coletivas e das ciências; está na base das organizações sociais de todos os tempos e de todos os lugares. Dela se originaram a alquimia, a astrologia, a medicina, etc. Contribui significativamente para elaboração de uma Sociologia das Religiões como também

para a Sociologia em geral, pois necessariamente o fenômeno coletivo possui em sua natureza formas individuais, possíveis de coesão.

Ainda na esteira cronológica da noção do sagrado, Mauss e Hubert (*apud* CAILLÉ, 2002, p. 171) condensam em seu escrito “Introdução sobre o fenômeno religioso” (1906) uma genuína e totalizante definição do sagrado como “tudo aquilo que, para o grupo e seus membros, qualifica a sociedade”.

Ver-se-á, posteriormente, em que medida o itinerário do sagrado em Mauss (2003a) elucida o tema da dádiva na complexa afirmação do fato social total. Por este caminho procurar-se-á, logo mais, adjetivar a solidariedade como prática humana e resultado da experiência cristã. Apesar de não haver realizado pesquisa *in loco*, o autor, dispôs do material etnográfico de seu tempo, pois, sozinho, não teria escrito um de seus principais e mais conhecidos trabalhos: “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, publicado em 1924. Neste estudo, descobrem-se as formas antigas de contrato entre os povos das ilhas da Polinésia, Melanésia e tribos do noroeste americano.

1.6.3 O sagrado constitui a natureza da dádiva

O que é a dádiva? Do ponto de vista teórico, a dádiva é uma feliz tentativa de aproximação da complexidade do fenômeno social total desde sua origem. Termos como troca, contrato, reciprocidade, solidariedade, são expressões análogas ao paradigma da dádiva, utilizadas por vários autores modernos e pós-modernos, em busca de sua tradução e compreensão; sobretudo, porque de modo paradoxal a obra de Mauss (2003a) explicita as relações sociais, tecidas sob a forma de presentes, supostamente gratuitos os quais não se pode negar receber, mas que se sente igualmente obrigado a retribuir.

Trata-se do direito contratual e das prestações econômicas das sociedades arcaicas, chamadas por Mauss (2003a, p.191) o “sistema das prestações totais”, referindo-se à forma mais antiga da dádiva. Este sistema demonstra, através do contínuo intercâmbio entre os autóctones daquelas ilhas e regiões, durante as diversas estações do ano, o desenvolvimento de uma economia que desconhecia o caráter individual da troca; ou melhor, são verdadeiras instituições coletivas que contratam entre si: famílias, clãs e tribos que se comunicam, presenteiam, rivalizam e se opõem.

Pode-se afirmar que uma radicalização da dádiva recebe o nome de *potlatch* ou “prestações totais de tipo agonístico” (MAUSS, 2003a, p. 192). Segundo as tribos Tlingit e os Haïda, que vivem no Alaska, no noroeste americano, o seu significado quer dizer essencialmente “nutrir”, “consumir”.

De que modo compreender a categoria do *potlatch* como regra social da convivência entre as tribos? O rodízio de oferendas e presentes, por vezes, levado ao extremo em generosidade, tem caráter de rivalidade, desafiando as demais tribos a realizar o mesmo, ao derrocar publicamente, queimando e trocando o montante de seus bens, riquezas e propriedades.

O real significado simbólico desses fatos imprime ao que dá e ao que retribui, no mesmo nível, a conquista, a permanência ou a perda de seu *mana*, ou seja, a autoridade, a força espiritual, representada pela honra e prestígio, espelho de sua riqueza e fortalecimento.

Segundo Mauss (2003a, p.191):

[...] o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.

De acordo com Lanna (2000), o fio condutor da dádiva consiste na formação de alianças que caracterizam a troca. Não obstante, a dádiva apresenta-se como um substitutivo da guerra e da violência, criando condições para relações de paz. Perceptivelmente, o movimento da dádiva a faz, simultaneamente, criadora, gestora e mantenedora do vínculo social.

Baseando-se na teoria geral da obrigação, o sistema da dádiva constitui um tríplice movimento entre a obrigação de dar, receber e retribuir, em que estão fundamentadas as regras de convivência e de sociabilidade desses povos. Sendo um sistema de regras e ideias que conformam a instituição social dos antigos modelos do direito e da economia, o autor acredita haver encontrado uma das “rochas humanas” sobre as quais se assentam as sociedades; também designada numa linguagem do sagrado, “mecanismos espirituais” dos quais se destaca a mais importante, quando da obrigação de retribuir (MAUSS, 2003a).

Mauss, ao analisar todas as obrigações, começando pela mais importante, acredita haver uma razão de ordem moral e religiosa que impulsiona retribuir uma coisa recebida e a cumprir os contratos reais. Que força é essa? Atento à performance desse sistema de ideias,

constata na teoria do direito e da religião maori (Polinésia), que os objetos ou a coisa dada porta o *mana* da pessoa, do clã e do solo de origem. Isto é, são dotados de uma “força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 2003a, p. 197).

Cita-se um célebre texto a propósito “do espírito das coisas” (MAUSS, 2003a, 197). Nele se encontra um dos fatores primordiais para a compreensão da natureza da dádiva e da regra social, mais especificamente da obrigação de retribuir. Trata-se do elemento mítico encontrado por Mauss no caderno de anotações de seu saudoso amigo Hertz, proveniente de Tamati Ranaipiri, um dos melhores informantes maori de outro pesquisador, R. Elsdon Best, em seu trabalho de campo com as tribos da Nova Zelândia:

“Vou lhes falar do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawe*) ou desagradáveis (*kino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. [...]” (MAUSS, 2003a, 198).

A teoria do *hau*, apresentada pelo autor, custou-lhe sérias críticas de seus contemporâneos por suposta divinização de sua análise sociológica (FOUNIER, 1992). Porém, a novidade de um princípio espiritual (vital) que regula o social pela crença de que há um vínculo espiritual entre as coisas que possuem uma alma e buscam voltar ao lugar de origem pela transmissão e circulação de bens, a fim de devolver ou restituir no mesmo nível o que lhe foi tirado; constitui uma das principais chaves de interpretação da pesquisa etnográfica a respeito da troca e da obrigação, segundo a abordagem que se quer fazer nesse estudo.

De fato, observa-se uma imbricada interação entre as forças espirituais que obriga a circulação das dádivas. O vínculo criado pela coisa dada é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem alma, é alma; ou seja, tem personalidade. Entende-se, assim, que apresentar algo a alguém é apresentar algo de si. Em direito maori, a retribuição é o reconhecimento do elo intersubjetivo entre as coisas, pessoas, coletividades e lugares. Portanto, aceitar algo de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual. Conservá-la seria ilícito, e até mesmo um perigo mortal, pois o que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e

espiritualmente, não é inerte, ao contrário, é animada e tem por natureza ser alimento e gerar comunhão (MAUSS, 2003a).

Em relação às duas outras obrigações, de dar e de receber, a pesquisa etnográfica dispõe de um relativo número de informações que, segundo o autor, envolvem basicamente os mesmos pressupostos da obrigação de retribuir, isto é: recusar, dar e receber contraria a aliança e a comunhão; se está forçado a isso sob pena de guerra; assim como tudo se explica por meio do elemento espiritual, ainda que, contraditoriamente, como é o caso da noção de propriedade na obrigação de dar, onde o donatário possui, de certo modo, um direito de propriedade sobre aquilo que pertence ao doador.

Em suma, Mauss (2003a) apresenta a teoria das três obrigações: dar, receber e retribuir como instituições que se complementam e se misturam intimamente entre direitos e deveres. Embora complexas e paradoxais, se exprimem de forma homogênea, como uma só realidade, um só regime social e uma mentalidade definida: tudo é matéria de transmissão e de prestação de contas (alimentos, pessoas, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções), como se houvesse um contínuo intercâmbio de matéria espiritual entre funções, sexos e gerações, de acordo com a análise da riqueza dos dados investigados.

Nesta perspectiva, a dimensão do sagrado constitui a própria natureza da dádiva. Observa-se o quanto este transcende a dimensão do social submetendo-o às forças da natureza e ao mesmo tempo imprimindo-lhe o sentido de sua própria existência. No entanto, o conceito do sagrado numa perspectiva biocêntrica é bem-vindo no sentido de ampliar a compreensão do fato social total em Marcel Mauss.

Acertadamente a descoberta da dádiva traz a novidade de um sistema social baseado na coletividade. Porém, uma das características centrais e insistentes na obra de Mauss é designar possível a convivência entre esses povos primeiros, pelas formas individualizadas ou personalizadas do fluxo espiritual que lhes confere unidade. Nesse sistema, tudo se explica por meio do espiritual e nada se compreende fora dele.

1.7 CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS DO SAGRADO NA DÁDIVA

De acordo com Levi-Strauss (2003), fundador da Antropologia Estrutural, Mauss aponta para a complexidade dos fatos sociais totais pela necessidade de apreendê-los integralmente para além da dicotomia fácil e eficaz do fazer do sociólogo no desenvolvimento

da ciência. De modo que se coloca o dilema da Etnografia na objetivação do sujeito tão dificilmente realizável em sua apreensão subjetiva.

Ao descrever o “Ensaio sobre a dádiva”, o autor realça a obra como um fato histórico do pensamento etnológico na difícil tarefa de transcender a observação empírica e atingir realidades mais profundas. Nesse sentido, o estudo do social passa do domínio da qualidade pura de sua erudição para compor “um sistema, entre cujas partes pode-se descobrir, portanto, conexões, equivalências e solidariedades” (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 30).

Todavia muito polidamente, Levi-Strauss analisa a noção de *hau* como uma teoria indígena cuja argumentação apresentada pela Etnografia pertence à realidade de um grupo em particular. Válida enquanto indígena, mas que a aplicação desse conceito ao contexto das Ciências Sociais compromete o método etnológico por aplicar uma noção de caráter ilusório, como uma força virtuosa responsável pela síntese da troca em consonância com as três obrigações: dar, receber e retribuir. Em sua definição “o *hau* não é a razão última da troca” (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 34).

Do mesmo modo, o autor ao apresentar a noção de *mana* no “Esboço” e, por conseguinte, a noção de *hau* como interligados na construção do itinerário teórico de Mauss, acrescenta que a troca, que reúne bens materiais e imateriais, não pertence à regra da tríade das obrigações costuradas entre si pelo elemento místico e afetivo. Mas trata-se, sobremaneira, de uma síntese dada pelo pensamento simbólico, oferecida pela linguagem em sua função semântica, constituinte do processo relacional assimilável entre o significante e o significado.

Essas categorias espirituais, de *mana* e de *hau*, são geralmente vazias de sentido e, por isso, passíveis de qualquer conteúdo, assim designadas “significantes flutuantes”, subservientes à lógica inconsciente do espírito humano, sendo por outro lado a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética (LEVI-STRAUSS, 2003).

O próprio autor afirma ser coerente com o pensamento maussiano, mas traduzindo-o “de sua expressão original em termos de lógica de classes, nos de uma lógica simbólica que resume as leis mais gerais da linguagem” (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 44). Destarte, na possibilidade de compor o estudo subjetivo da dádiva, o social é linguagem. Isto é, através da Linguística dá-se a apreensão da realidade social como um conjunto formal de relações.

De acordo com Godelier, autor da obra “O enigma do dom⁴” (2001) retoma a crítica de Mauss por Levi-Strauss, na qual este último fundamentaria-se no plano do pensamento filosófico de base materialista e crítica da Filosofia onde os conceitos religiosos são considerados falsos conhecimentos. Segundo Godelier (2001), a leitura de Levi-Strauss situa-o como continuador da obra de Mauss, superando-o na análise das categorias do *mana* e do *hau* como manifestações heterogêneas do espírito humano possíveis de serem reunidas numa categoria de estrutura mental do inconsciente que demonstraria de fato o que estaria na origem das representações indígenas. Alienada de qualquer forma de desejo, mas que pelos seus “itinerários [...] traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos e dos grupos”, sugere o que Godelier (2001, p. 37) denomina uma “quarta dimensão do espírito humano”.

Para o autor, a tese filosófica de Levi-Strauss, que remonta a origem simbólica da sociedade, repousa no sentido de que, além dela ser um meio de comunicação, de linguagem, reserva-lhe o sentido original do grego *symbolon*, ou seja, um signo tangível de um acordo. “Em suma, a sociedade é, em sua essência, troca, linguagem, pois tem origem em um contrato” (GODELIER, 2001, p. 40).

Dando continuidade, mas ao mesmo tempo ponderando o legado de Mauss, Godelier (2001) irá criticar a transposição da noção indígena do *hau*, como a força que obriga à dádiva nas sociedades arcaicas. Para tanto, dispensa uma interessante reflexão exegética, com o apoio de outros autores, no sentido da contextualização etnográfica da noção de *hau*, a respeito de uma informação inédita que se encontra ausente na versão francesa apresentada no “*Essai sur le don*” e que foi acima citada neste estudo.

Marshall Sahlins (*apud* GODELIER, 2001) ao comparar a versão inglesa de Best da língua maori com a versão francesa de Mauss e a versão inglesa do linguista Briggs fez notar que os dois últimos haviam suprimido logo na primeira linha da descrição do *hau* da floresta a alusão à cerimônia de *whangai hau* (literalmente *hau* nutritivo). De modo que segundo a sugestão de Godelier (2001, p. 78), e que ele mesmo acrescenta à tradução de Briggs a seguinte formulação: “Agora, a propósito do *hau* da floresta [e da cerimônia de *whangai hau*]. Este *hau* não é o *hau* que sopra, o vento. Não. Vou explicar-lhe com cuidado [...]”.

⁴ A terminologia “dom”, utilizada por Godelier (2001) e outros autores, refere-se à dádiva em Mauss em sua tradução para o português. Porém corresponde à tradução original da obra francesa, publicada por primeira vez em 1924: *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

No entanto, essa cerimônia *whangai hau* se refere à caça aos pássaros e sobre qual estrutura religiosa certamente se apoia o informante maori Ranaipiri para descrever a reciprocidade do *hau* da floresta como ver-se-á a seguir:

Vou lhe explicar alguma coisa sobre o *hau* da floresta. O *mauri* foi colocado ou implantado na floresta pelos *tohunga* (ou sacerdotes). É o *mauri* que faz sobejarem as aves nos bosques, a fim de que o homem possa matá-las e tomá-las. Estas aves são propriedade dos *mauri*, dos *tohunga* e da floresta. Eles pertencem a eles. Assim, eles são um equivalente desta coisa importante, o *mauri*, e é por isso que se diz que é preciso fazer oferendas ao *hau* da floresta. Os *tohunga* comem a oferenda porque o *mauri* (a pedra sagrada) é deles. Foram eles que a colocaram na floresta, que a fizeram ser. Por esta razão algumas das aves assadas no fogo sagrado são postas de lado para serem comidas pelos sacerdotes e apenas por eles, para que o *hau* dos produtos da floresta e o *mauri* voltem outra vez à floresta, isto é, ao *mauri*. Sobre isso basta. (GODELIER, 2001, p. 79 - 80)

Para melhor abranger a riqueza do texto, Godelier (2001) se remete a comentários sobre o *mauri* e o *hau* feitos por Best e publicados após a sua morte na obra *Forest Lore of the Maori* (1979). Surpreendentemente o *mauri* traduz o princípio da vida, sinal de abundância e fecundidade da floresta, porque funde-se com o próprio espírito, tornando-se a presença concreta e material do *hau* da floresta.

Neste cenário religioso e cosmológico apresentam-se três categorias que atuam simultaneamente:

A floresta, que é uma entidade sobrenatural, fonte de vida e de abundância; os sacerdotes, que possuem a pedra *mauri* e as fórmulas para invocar o espírito da floresta, e são os mediadores entre esta e os caçadores; os próprios caçadores, que depois dos ritos realizados pelos sacerdotes, entraram na floresta, nela mataram numerosas aves e dispõem-se a partilhá-las. (GODELIER, 2001, p. 80)

Esta é a base narrativa e mítica e por isso real na concepção indígena que melhor se aproxima da comparação feita por Ranaipiri com aquela em que ele cita a relação entre três atores humanos dos quais o primeiro, A, deu ao segundo, B, um objeto de valor, que B em seguida deu a um terceiro, C, que deu mais tarde, um dom em retribuição a B.

Contudo, a exemplo dessa interligação dos caçadores com os sacerdotes e a floresta mantida pela partilha da caça em abundância, faz-se a correlação com a troca de dons entre os humanos que produz um movimento circular de benefícios do qual a pretensão de guardar para si traria o castigo do *makutu*, da feitiçaria. Segundo, Sahlins (*apud* GODELIER, 2001, p.82) “punição por feitiçaria, que é proferida como uma ameaça, não pode ser

responsabilidade do *hau* da própria coisa, mas de pessoas reais que, frustradas por não terem recebido um dom em retribuição, enfeitiçam o culpado”. Assim o autor afasta a possibilidade da ação do espírito da coisa como promotor da dádiva e desmistifica Mauss em relação ao retorno da coisa dada, ou seja, à sua retribuição.

Para Godelier (2001), as crenças religiosas não somente fazem parte deste mundo, mas também fazem este mundo; diverge em relação à força espiritual como princípio fundante da dádiva defendida por Mauss e assume apenas que as coisas não se deslocam por nada e nem sozinhas. Conclui que sua posição não é a dos indígenas, nem tampouco a de “Levi-Strauss, que vê nas noções de *mana* e *hau* conceitos vazios que remetem a operações inconscientes do espírito” (GODELIER, 2001, p. 155).

Sua tese de cunho sociológico apresenta a força desempenhada pelas relações sociais diante das necessidades e da vontade humana. Em que indivíduos e coletividades, criam e recriam a sociedade através da dependência e da solidariedade. Em suma, o autor extingue a necessidade de uma “crença na existência de uma alma nas coisas, de um espírito, de uma força que as possuiria e levaria a retornar ao ponto de partida” (GODELIER, 2001, p. 157).

Outra leitura não estruturalista da dádiva, mas que reconhece a Levi-Strauss o devido valor teórico na análise da troca; pertence ao Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais (MAUSS) que vem realizando o trabalho de reflexão crítica, de ampliação conceitual da dádiva e criação de interfaces com a diversidade do pensamento científico contemporâneo. Neste sentido, a dádiva é chamada a transcender a si mesma na sua compreensão para além do condicionamento ideológico, cartesiano e positivista nas Ciências Sociais. Este é um dos caminhos sócio-antropológicos no qual a Ciências das Religiões cabe aprouver. Por ele afirma-se a “universalidade” da dádiva nas sociedades primeiras de ontem, mas que ainda remanesce nas relações sociais atuais.

Esta análise deter-se-á basicamente em considerações feitas por Alain Caillé (2002), em sua obra “Antropologia do dom. O terceiro paradigma”. Cita as três obrigações de dar, receber e retribuir, como a regra social primordial, podendo-se obter com ela os benefícios, mas também os malefícios. Para Caillé (2002) o dom original dá-se por uma primeira assimetria denominando o tripé das obrigações: obrigação social da generosidade. Quer-se afirmar para além da funcionalidade existente na interação social, o que realmente importa é a qualidade do laço social, ou seja, da primazia da espontaneidade, da amizade e da solidariedade tecida pela obrigação. Isso é mais importante do que qualquer tipo de bens que

as relações sociais possam produzir. “Eis o que o dom afirma. [...] O laço deve ser querido por ele mesmo” (CAILLÉ, 2002, p. 8).

De acordo com o este autor revela-se, então, o sentido transcendental da dádiva, onde a auto-realização passa pela capacidade de se submeter ao desejo de realização do outro. Disto trata-se a razão anti-utilitária, onde o necessariamente “útil” consiste em propiciar a aliança, diferentemente da razão utilitária que condiciona as relações sociais por sentenças interesse como: de que posso me beneficiar? Como tirar proveito? Contudo, querer estar unido ao outro pela formação do vínculo, é a condição primeira de todo empreendimento, de toda propriedade, de toda felicidade.

Paradoxal, a dádiva apresenta-se nas misturanças⁵ da vida social; seja pela dimensão política do interesse e do desinteresse; seja pela crítica do econômico presente nas categorias sociológicas do útil e do anti-utilitário. A dádiva é livre e socialmente obrigatória, não no sentido de escravizar ou dominar, mas sim de pressionar à disputa para que a liberdade do outro possa vir à tona em todo o seu potencial; logicamente, essa otimização do outro beneficiará o conjunto das relações envolvidas. Nisso consiste o sentido simbólico do ritual agonístico da dádiva. Por assim dizer socraticamente político. Em sua capacidade criativa e inovadora, deixa transparecer a abrangência de sua dimensão metafísica mais que o seu fundamento sociológico.

Baseando-se em dois outros autores ligados ao MAUSS, Karsenti e Tarot (*apud* CAILLÉ, 2002, p. 36), oferece a chave de leitura da dádiva pela descoberta do simbolismo. Com o simbolismo a tradição sociológica francesa, surpreende-se pelo salto qualitativo da compreensão do fato social total. Neste caso o símbolo não se reduz a um conjunto de sinais lingüísticos e pictóricos. O símbolo aponta para a unidade, conduz às convergências, superam-se as contraposições.

Para a Sociologia vale a expressão poética de Machado (2009) “se faz caminho ao andar”. Pois, Durkheim (CAILLÉ, 2002), mesmo com o seu dogmatismo sociológico, antevia as relações sociais tecidas por símbolos, e seguramente, questões desta natureza as partilhasse mutuamente com Mauss. Para ele a noção de representação indica a existência dos fatos simbólicos, mas que devem permanecer ao lado dos fatos sociais, de certo modo entrelaçados, mas impenetráveis.

⁵ “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003, p. 212)

No entanto, Karsenti (*apud* CAILLÉ, 2002. p.37) ao fazer a leitura do simbolismo em Mauss, cita um texto neocaledoniano significativo: “Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes da cobertura de palha, para constituir um só teto”. Com isso busca-se associar o símbolo à dádiva como idênticos ou coextensivos, no sentido de que não mais se define o fato social como coisa, senão que símbolo designando-o fatos totais.

A razão anti-utilitária da dádiva se propõe a um novo paradigma nas Ciências Sociais diante de outros dois grandes referenciais: o individualismo (metodológico) e o holismo (CAILLÉ, 2002, p. 144). Revestida por este último por seu sentido simbólico e político, a dádiva compreende que a totalidade não se restringe a uma força moral *apriori* que se manifesta na sociedade como representação de uma consciência coletiva para os padrões de normalidade da sociedade em equilíbrio como defende Durkheim (*apud* CAILLÉ, 2002); mas se propõe a um referencial de totalidade que dialetiza a ação global entre a individualidade e a totalidade, esta, opera-se na concretude histórica do encontro cotidiano entre indivíduos, famílias, clãs, tribos e sociedades de ontem e de hoje, que tecem relações sociais entre si, com os outros e com os deuses; se compreendem, se fazem e refazem na ambigüidade, na contradição, no paradoxo, pelo qual se entrevê o fio condutor da vida que lhe dá sentido e unidade.

Portanto, considera-se que a dimensão do sagrado na dádiva em Marcel Mauss está intimamente ligada à noção simbólica das relações sociais. Como dito acima, há muito Durkheim e Mauss partilhavam dessa premissa do aspecto simbólico do fato social (CAILLÉ, 2002); e, no entanto, a noção do sagrado, de fato, lhes proporcionou a chave para essa descoberta na Sociologia em geral e não somente para uma Sociologia das Religiões. Poderia se afirmar, a incompletude metodológica das Ciências Sociais não houvesse se voltado para estudo das religiões, pois estas dispõem das matrizes sociais, culturais e espirituais da “infinitude” humana oferecida pela sua interação histórico-cultural. A natureza do símbolo é essencialmente religiosa e, portanto, espiritual. Contudo, reformula-se a comparação, se o sagrado é a fechadura, o rito é a chave do universo espiritual vital do qual o social é a imanência relacional, tecido no desejo transcendental do encontro com o outro pela dádiva de si, num contínuo movimento da generosidade que caracteriza a rocha fundante da moral social interpretada por Mauss à luz da intuição durkheimiana.

O rito condensa a experiência suscitada pelo mito, comunica-a e a reatualiza em termos simbólicos; surpreendentemente, o rito, isto é, o *sacer* oferece às Ciências das Religiões o viés metodológico dado pela relação entre o sagrado, o simbólico e a dádiva; pois,

são categorias que minam dicotomias prático-teóricas das religiões e das ciências; reúnem os elementos materiais e imateriais desde o cotidiano das relações intersubjetivas à institucionalização da sociedade, e propõem uma moral normativa do anti-utilitário em precedência do utilitário.

Por ser um fenômeno humano e, portanto, religioso, o rito, não somente une o que está separado simbolicamente como real e atuante; mas em termos teológicos provindos de uma Antropologia de Sentido, o rito antecede a dimensão escatológica da realização humana, tornando real e presente o sonho e a utopia no fortalecimento de crenças e valores que reivindicam a comunhão e a aliança interpelada pela dádiva.

Neste aspecto situa-se a solidariedade como valor que funda ontologicamente o humano, propondo relações sólidas de significação como fundamento de uma experiência social e cristã, a qual irá se tratar, no capítulo seguinte; desenvolvida junto à Pastoral Carcerária e realizada por um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus igualmente conhecidos por Irmãozinhos de Foucauld, de acordo com o nome de seu fundador espiritual Charles de Foucauld.

A dimensão acadêmica vive uma fase de reinvenção das ciências, dentre elas as Ciências das Religiões redescobre a vocação do sagrado na produção de sentido na vida das pessoas e da sociedade como também na sua busca pela felicidade. Logo, o fenômeno religioso fará a sua síntese; entre acertos e desacertos, ver-se-á por onde caminha a humanidade. Até então, permanece a ousadia de quem já fez o caminho e trouxe valiosa contribuição, entre eles está Mauss (2003a) ao elucidar em sua obra “Ensaio sobre a dádiva”, os aspectos semânticos do social, num movimento de resistência intelectual, propondo em suas conclusões uma nova moral política e social de prática da solidariedade e humanização nas relações.

1.8 SOLIDARIEDADES QUE CONFORMAM A SOLIDARIEDADE DA ALIANÇA

Etimologicamente solidariedade resulta das palavras latinas *solidum* (totalidade, soma total, segurança e *solidus* (sólido, maciço, inteiro). Da primeira definição, refere-se a expressão que entre os juristas romanos, designava “[...] a obrigação que pesava sobre os devedores quando cada um deles era tomado pelo todo – *in solidum*” (LALANDE, 1996, p. 1051). O termo solidariedade relaciona-se a dependência mútua, vínculo recíproco. Do ponto

de vista da doutrina social da Igreja Católica, na encíclica de João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (1987):

Quando a interdependência é reconhecida assim, a resposta correlativa, como atitude moral e social e como «virtude», é a *solidariedade*. Esta, portanto, não é um sentimento de compaixão vaga ou de enternecimento superficial pelos males sofridos por tantas pessoas próximas ou distantes. Pelo contrário, é a *determinação firme e perseverante* de se empenhar pelo *bem comum*; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque *todos* nós somos verdadeiramente responsáveis *por todos*. Esta determinação está fundada na *firme* convicção de que as causas que entravam o desenvolvimento integral são aquela aversez do lucro e aquela sede do poder de que se falou.

Numa perspectiva antropológica, de acordo com Almeida (2007), a solidariedade é constituinte da identidade humana em sua essência. O autor propõe um conceito de solidariedade interligada por quatro vínculos recíprocos: 1) Relação com a materialidade: o húmus do humano, o barro de que somos feitos, ligados ao chão da sensibilidade ecológica e de uma consciência cósmica que redescobre uma materialidade maior; 2) Relação com a interioridade: pela valorização da subjetividade onde residem o desejo, a vontade, a razão e os medos, trata-se de uma solidariedade consigo mesmo, de uma sólida vida interior, privilegiada especialmente pela dimensão religiosa na vivência da oração, da meditação, do silêncio, do rito, estes são alimento para a interioridade; 3) Relação com a alteridade: supõe colocar-se no lugar do outro, evoca capacidade como sinergia, simpatia, sincronia, respeito; 4) Relação com a totalidade: está para além do saber fragmentado, compartimentalizado, relaciona o indivíduo singular ao indivíduo plural, revela o humano por meio de poemas, canções, metáforas do sagrado. Esse conceito de vínculo recíproco conforma o “eu” total, uma categoria paradoxal do indivíduo plural. Estes vínculos são constitutivos do humano e o define como essencialmente solidário.

Decerto o aspecto sociológico da solidariedade como categoria de análise do social, em particular na tradição clássica francesa, instiga a esse estudo a desdobrar-se em sua compreensão, por ser a solidariedade uma característica fundante da prática espiritual como a do Irmãozinho de Jesus.

As teorias que serão apresentadas caracterizam-se pelo princípio da força moral que constitui os elos sociais. Contudo as definições de solidariedade social demonstram-se reveladoras para a solidariedade vivenciada pelo sujeito da pesquisa. Não se trata de aplicar

conceitos a uma prática religiosa, mas de aproximá-la a uma solidariedade da aliança, como se verá a seguir.

O texto busca compreender elementos da coesão social proporcionada pela solidariedade que valorizam o cotidiano das crenças e valores que tecem o social arcaico ainda presente, e ao mesmo tempo o imperativo da solidariedade possível no âmbito do capitalismo, donde se gesta a divisão do trabalho.

Segundo Martins (1982), a elaboração da obra de Durkheim desenvolveu-se num contexto de desigualdades sociais em que se fortalecia o proletariado em organizações sindicais, deflagrava-se a greve, crescia a luta de classes inspirando-se nas teorias socialistas.

Para Durkheim, a raiz do problema social não é de natureza econômica, mas sim da frágil orientação moral do comportamento dos indivíduos na sociedade. Ele “compartilhava com Saint-Simon a crença de que os valores morais constituíam um dos elementos eficazes para neutralizar as crises econômicas e políticas de sua época histórica” (MARTINS, 1982, p.47). Para o autor, a sociedade encontrava-se enferma, ou seja, numa situação de anomia, dada a ausência de regras sociais claramente estabelecidas.

Neste sentido, Durkheim se propõe a elaborar uma teoria do fato social. Em sua obra “A divisão do trabalho social” (1977) tem como finalidade promover a solidariedade como expressão maior da coesão social. Pois a coletividade formada de partes identificáveis que interagem entre si, adequa-se a uma melhor compreensão da sociedade como um todo, com o objetivo de torná-la melhor.

Para o autor, a divisão do trabalho não é um fenômeno econômico, onde de algum modo, o econômico tenha contribuído para isto; porém, a divisão do trabalho é a origem e principal forma de solidariedade social.

Trata-se do estabelecimento de uma ordem social e moral *sui generis* para além dos interesses puramente econômicos; “a repartição contínua dos diferentes trabalhos humanos que constitui principalmente a solidariedade social e que se torna a causa elementar da extensão e da complexidade crescente do organismo social” (DURKHEIM, 1977, p.78).

Durkheim (1977) era otimista em relação ao progresso industrial, assim como acreditava na garantia da harmonia social sustentada por capitalistas moralizados, seu idealismo é narrado por Fournier (1992) da seguinte maneira:

O respeito aos princípios de honra, desinteresse e solidariedade é, como preconizado por Durkheim, possível e desejável no nível dos grupos profissionais. E também possível conceber o que seria uma sociedade onde reinassem tais princípios: adoção de legislação de seguro social (contra o

desemprego, a doença, a velhice), criação de caixas de assistência social pelas empresas, estabelecimento de medidas para limitar os frutos da especulação e da usura, desenvolvimento da solidariedade corporativa.

Neste sentido, Durkheim desenvolve duas categorias relativas à solidariedade social que, de acordo com Silva (2009), buscam responder precisamente a estas questões: como pode um conjunto de indivíduos constituir uma sociedade? E como esses indivíduos conseguem obter um consenso para a convivência?

Em resposta, constata-se a solidariedade mecânica ou por semelhanças característica das sociedades pré-capitalistas, em que as pessoas não se diferenciam e se identificam através da família, da religião, das tradições, dos costumes; todos se assemelham porque experimentam os mesmos valores, sentimentos, e reconhecem a mesma dimensão sagrada da vida, como pertencentes a uma coletividade; e a solidariedade orgânica ilustrada pelos órgãos do ser vivo, típica da sociedade capitalista, se baseia na divisão do trabalho e alimenta o sentimento de dependência recíproca entre sujeitos especializados, retratando a diferença na coletividade, mas ambas são expressões da organização social que trazem em si o objetivo da coesão social.

Existe, portanto uma estrutura social de natureza determinada, à qual corresponde a solidariedade mecânica. O que a caracteriza é que ela é um sistema de segmentos homogêneos e semelhantes entre si. Bem diferente é a estrutura das sociedades onde a solidariedade orgânica é preponderante. São constituídas não por uma repetição de segmentos similares e homogêneos, mas por um sistema de órgãos diferentes, cada um dos quais com um papel especial, e que são, eles próprios, formados de partes diferenciadas. (DURKHEIM, 1977, p. 211)

Para o autor, a solidariedade mecânica mantém a unidade simbólica de sua força pelo direito repressivo, quando o indivíduo ofende violentamente a consciência comum e ameaça o corpo social, e exige deste o respeito às crenças coletivas que as semelhanças exprimem e resumem. Por outro lado, a solidariedade orgânica corresponde ao direito cooperativo, sendo o contrato a garantia jurídica da cooperação por excelência.

Afirma-se que esta última é a fase mais avançada da solidariedade social por abarcar a maior parte dos fenômenos sociais atuais como expressão da vida nas sociedades modernas. Contudo, a solidariedade mecânica ainda exerce um papel crítico válido e atual, quando categorias profissionais, sindicatos e movimentos sociais assumem comportamentos corporativistas antissolidários diante de uma perspectiva emancipatória da sociedade como um todo.

No texto “Fragmento de um plano” (2001b) que compõe a obra “Ensaio de Sociologia” (2001) Mauss disserta sobre a coesão social como um fenômeno da vida intrassocial. O autor estabelece uma abordagem da solidariedade pela composição de alianças e reciprocidades existentes nas sociedades arcaicas. Contudo, analisa criticamente Durkheim dando-lhe continuidade em relação à solidariedade social, mas também destaca inflexões e descontinuidades em sua abordagem.

Mauss considerava a tese da solidariedade mecânica parcialmente verdadeira nos diversos momentos da vida social dos primeiros agrupamentos humanos; argumenta uma nova abordagem em que, nas sociedades arcaicas, encontram-se igualmente características do “orgânico”, diferente da solidariedade orgânica que Durkheim atribui às sociedades modernas:

Há algo de mecânico entre nós, mesmo na ideia de igualdade. – Inversamente, havia o orgânico em quantidade, se não nas sociedades suficientemente primitivas (Austrália, etc.), ao menos em todas as arcaicas. Mas esse ‘orgânico’ é diferente do nosso, que é efetivamente fruto dos contratos, das profissões, etc. Antes de tudo, liga os subgrupos entre si e não apenas os indivíduos entre si; a seguir, organiza-os por meio das alianças, das influências e dos serviços, mais do que pela presença da autoridade suprema do Estado. (MAUSS, 2001b, p. 104 - 105)

Quanto ao Estado, Mauss considera o individualismo contemporâneo responsável pelos amorfismos na sociedade, pois dela “desapareceram os órgãos que o reconhecimento de uma soberania devia antes fazer funcionar conjuntamente” (MAUSS, 2001b, p. 104). No entanto, ainda resiste em seu seio subgrupos como a família e outros corpos constituídos que simbolizam a formação de alianças e comunhão. À ausência da força moral e do direito como instituinte da coesão social, Durkheim denominou-a de um vazio quase patológico na relação entre o Estado e a família, entre o Estado e o indivíduo.

Todavia o itinerário dos sociólogos esteve sempre arraigado ao contexto de sua época e buscaram respostas para a sociedade de seu tempo. A novidade de uma aguçada sensibilidade, mesclada às categorias de análise científica para além de formulações idealizadas em seu dualismo durkheimiano, questiona: Pode o “orgânico” caracterizado pela solidariedade da aliança nas sociedades primeiras, segundo Mauss, suscitar ideias tão inovadoras que surtam efeito, igualmente globalizado, nas relações sociais atuais?

Ver-se-á em Boff (1999), uma genuína intuição que alimenta a solidariedade da aliança de ontem e de hoje em sua obra “Saber cuidar”, em que deflagra a urgência de uma

ética do humano, isto é, de um paradigma do cuidado como resposta atual ao nível de desequilíbrio humano-socioambiental:

Cuidar das coisas implica ter intimidade, senti-las dentro, acolhê-las, respeitá-las, dar-lhes sossego e repouso. Cuidar é entrar em sintonia com auscultar-lhes o ritmo e afinar-se com ele. A razão analítico-instrumental abre caminho para a razão cordial, o *esprit de finesse*, o espírito de delicadeza, o sentimento profundo. (BOFF, 1999, p. 96)

A amorosidade é o valor capaz de compor o *ethos*, isto é, a boa morada comum da humanidade, num profundo sentimento de compaixão pela terra. A qualidade do ser-no-mundo, como identifica Heidegger (apud BOFF 1999, p.92) em sua obra “Ser e Tempo” (1999), evoca a contra-dádiva da humanidade à nova consciência planetária da Vida como um dom único e maior, do qual o sagrado é expressão de zelo pela concepção de uma unidade do indivíduo consigo mesmo, com o outro, com a natureza e com Deus.

O termo “cuidado” em latim significa “cura” ou então, *cogitare-cogitatus*, colocar atenção numa atitude de desvelo e preocupação (BOFF, 1999). Corresponde na perspectiva da reciprocidade o elemento que tem forjado a formação de redes de solidariedade na construção de relações que contestam a atividade antropocêntrica do humano para colocá-la numa perspectiva biocêntrica de uma preocupação cósmica e de cuidado com a natureza, fonte de vida.

Portanto, a espiritualidade do Irmãozinho Guido, da família espiritual de Charles de Foucauld, tem como centro a dimensão cristã do cuidado em sua essência, defende a vida como centro de sua atenção e por isso se sente irmão de todos; um irmão universal. Sua espiritualidade é uma espiritualidade da Vida. A vida é a força que conduz a alianças nas mais diversas formas de solidariedade.

No capítulo seguinte vislumbrar-se-á o que existe de mais característico na tradição da vida religiosa na ICAR, ou seja, através da vontade avassaladora de um homem, Charles de Foucauld integrou na sua vida o que é um contínuo “vai e vem” entre a oração íntima com Deus e o apelo às solitudes do povo que lhe ocupa a atenção e o faz desdobrar-se amorosamente em pequenos cuidados para atender suas necessidades cotidianas; desde a acolhida fraterna em sua casa até as preocupações conjunturais da política colonizadora francesa a que indiretamente encontrava-se imerso.

Uma das alianças mais belas deu-se na profunda amizade e aconselhamento recíprocos entre o *marabu* (termo árabe que significa homem de Deus e designa o Padre de Foucauld) e o

grande chefe das tribos *tuaregues* da região do *Hoggar*, no centro do Saara argelino, o *Amenokal Moussa Ag Amastane*.

Essa mesma força de vida que o fez cumprir o mandamento de Jesus “amar a Deus e ao próximo como a si mesmo” (Mt 22, 37-40), Foucauld o imprimiu no coração da Fraternidade que idealizou, e que posteriormente outros se colocaram em suas “pegadas”. Quis gritar o Evangelho com a vida pela força do testemunho mais que palavras, para isto, intuiu uma forma de vida religiosa *sui generis* no seio da ICAR, uma vida contemplativa no mundo dos pequenos, dos pobres e dos mais distantes e abandonados. Para Foucauld, tratava-se de seguir os passos de Jesus de Nazaré, como se verá a seguir; pois, a história de Foucauld e das Fraternidades é o chão da espiritualidade e da prática da solidariedade em que se assenta amorosamente o sujeito da pesquisa.

CAPÍTULO II – A FRATERNIDADE E A FORMAÇÃO DO VÍNCULO PELO SAGRADO E PELA SOLIDARIEDADE

2.1 CHARLES DE FOUCAULD: “FEZ DA RELIGIÃO UM AMOR”

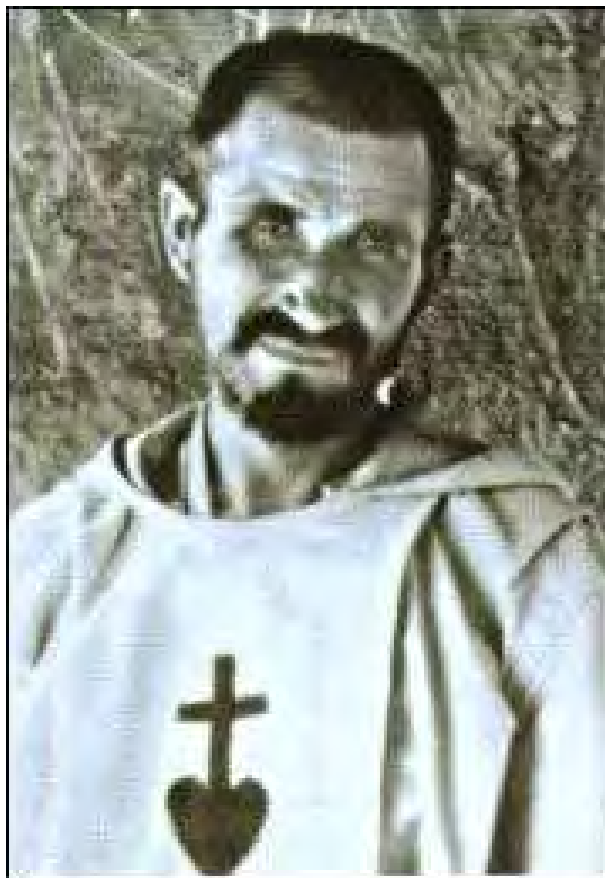


Foto 2 - Charles de Foucauld

Fonte: FAMÍLIA ESPIRITUAL DE CHARLES DE FOUCAULD (2009)

Assim escreveu seu diretor espiritual, Pe. Huvelin, ao referir-se a Charles Eugène de Foucauld (1858-1916) numa correspondência ao abade do mosteiro de Solesmes em 1889.

Foucauld nasceu em Estrasburgo, França, igualmente conhecido como Irmão Carlos de Jesus, quem “fez da religião um amor” (HUVELIN *apud* MARTINS 2005).

Este estudo tem como objetivo perceber o itinerário espiritual de Charles de Foucauld, ao vislumbrar a maturação de sua fé, à medida que se delineia o fio condutor de sua vida

como marca de renovação da vida religiosa consagrada na ICAR. Trata-se do seguimento de Jesus na forma de uma opção religiosa radical na doação de si a Deus e aos pobres, como sinal visível da prática da solidariedade e da fraternidade.

De forma emblemática esses valores se encerram na representação do amor como uma virtude (I CORÍNTIOS 13, 13), ou seja, um coração encimado por uma cruz, escrito em latim, *Iesus Caritas*, e que ele faz notar em tudo que coloca tinta, como expressão de sua paixão.



Figura 2 – *Iesus Caritas* (Jesus Amor): símbolo religioso, escrito em latim, usado por Foucauld principalmente em suas correspondências.

Fonte: GRAMPA (2005)

Quanto à novidade dessa opção, ele mesmo irá nos relatar através dos registros de suas correspondências, meditações e reflexões. Um esboço de sua vida é necessário, pois se quer matizar a compreensão de seu legado em sua experiência pessoal com o Deus Amor, e no surgimento de seus discípulos e discípulas através de inumeráveis grupos religiosos dos quais, *a priori*, um de seus membros é sujeito dessa pesquisa.

Em sua tenra infância permanecem os ares de tristonho ao lado de sua irmã e futura Madame de Blic, encontram-se órfãos prematuros de pai e mãe, educados pelo avô materno e de tradição nobre francesa, que remonta a genealogia do tempo das Cruzadas. Apesar de sua formação religiosa doméstica até os seis anos por parte de sua mãe, segundo a Irmãzinha Annie de Jesus (2004), Charles viveu em sua adolescência a mais ignorada credulidade.

Ainda jovem ingressou na escola militar de Saint-Cyr, tornou-se oficial e participou do movimento de ocupação francesa da África saariana em fins do século XIX, no entanto, por ímpeto de insubordinação recusou-se separar de sua suposta noiva, uma mulher com quem tinha uma ligação e que havia levado consigo à expedição militar africana. Temperamental, retira-se do exército e volta à França, termina sua relação amorosa e vive num estilo burguês hedonista.

Porquanto, outro movimento interior, quicá de uma mescla de aventura e solidariedade, refaz-se no jovem rapaz, quando soube de uma rebelião no sul da Argélia, não duvidando em reingressar à vida militar e atuar heroicamente junto aos seus:

Tão resistente ao cansaço e às privações quanto fora em relação ao prazer. Sempre de bom humor, suportava de boa vontade a fome e, sobretudo, a sede, e era tão bom com seus cavaleiros, que só pensava em melhorar o destino deles, dividindo tudo com eles. (LESOURD *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 27)

Surge uma nova expectativa em Charles de Foucauld ao deixar definitivamente o exército, mas não a África. Prepara uma expedição pelo Marrocos cuja aversão ao Ocidente cristão, na época, imputaria uma sentença de morte a quem ousasse lhe adentrar.

Assim, segundo Annie de Jesus (2004), Foucauld chega ao seu destino, com espírito científico disfarçado de judeu e com um acompanhante rabino, chamado Mardoqueu, seu guia. Nesta época, os judeus eram apenas tolerados no Marrocos pelo influxo do comércio. Durante um ano arriscou-se com suas anotações em mínimos caderno e lápis, de tudo que poderia ser observável. Mas nada mais lhe prenderia tanta a atenção quanto a hospitalidade das comunidades judaicas e islâmicas naquele país, de modo especial dos mulçumanos, homens tementes a Deus, que tanto o impressionaram:

“O Islamismo produziu em mim uma profunda reviravolta... Ver essa fé, essas almas vivendo na contínua presença de Deus fez-me entrever algo maior e mais verdadeiro do que as ocupações mundanas. Comecei a estudar o Islamismo e, depois, a Bíblia.” (CARTA A HENRI DE CASTRIES *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 29).

No Marrocos, por mais de uma vez sua vida esteve em perigo, no entanto, experimentou em sua própria pele o significado da solidariedade da parte de homens crentes que consideram sagradas as pessoas que adentram sua casa, salvando-lhe a vida.

O resultado da expedição culminou na publicação da obra *Reconnaissance au Maroc* (1883-1884), que lhe rendeu a medalha de ouro da Sociedade Francesa de Geografia, mas nesse instante seu cunhado o representou, uma vez que se encontrava distante e despreocupado de alguma honraria.

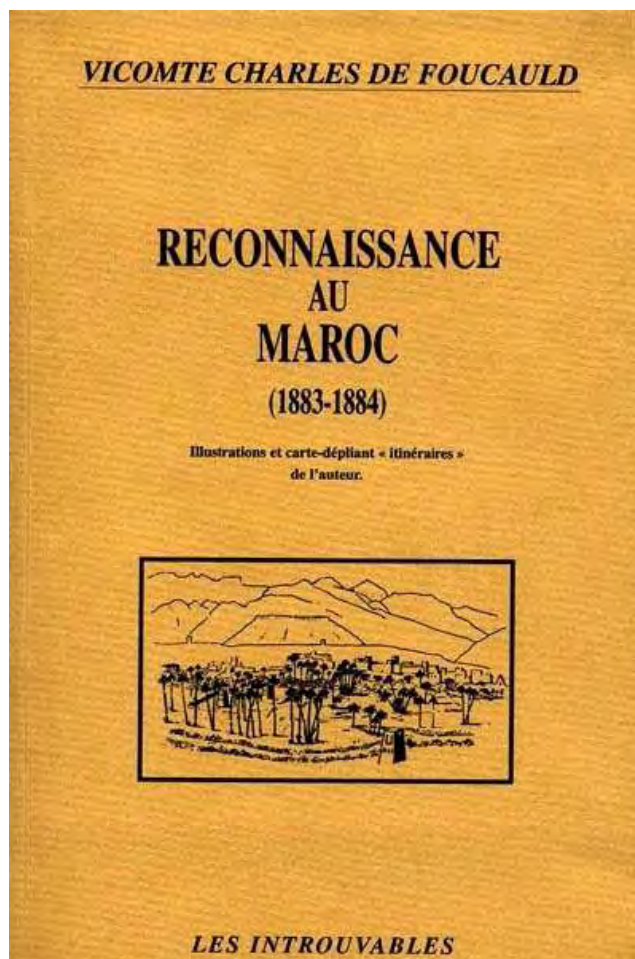


Figura 3 - Capa da obra “Reconhecimento do Marrocos” (1883-1884) de Charles de Foucauld.

Fonte: LIBRAIRIE LA PROCURE (*site francês*) (2009).

Unindo a experiência do absoluto de Deus nos povos do Islão, somado à presença cristã discreta e atenciosa de sua prima Marie de Bondy, Foucauld intuía o que viria a ser o amor de Deus pela existência de tamanha bondade. No entanto não acreditava; apenas balbuciava esta oração: “Se existis, fazei que vos conheça” (FOUCAULD *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 30).

A conversão veio-lhe como um raio, aos vinte e oito anos. Não se tratava de aderir a uma ideia ou princípio filosófico, questionado fosse pelo modernismo da época. A nada se restringiu sua busca da verdade, nem mesmo à especulação teológica se a quisesse.

Inesperadamente, aconteceu a conversão, como experiência de um encontro com o Deus cristão. Ao visitar o Padre Huvelin, da Paróquia de Santo Agostinho, em Paris, para conversar sobre sua busca, baseando-se em conceitos, este intuitivamente pediu que se ajoelhasse e se confessasse; Foucauld apenas hesitou, mas submeteu-se, logo o padre lhe cedeu a Eucaristia. Neste instante primoroso ocorre simultaneamente a conversão e o sentimento de consagrar-se a Deus na vida religiosa. Desde então Pe. Huvelin foi mais que seu confessor e diretor espiritual, um amigo de sempre.

De Foucauld (*apud* MARTINS 2005), são as palavras:

"A imitação é inseparável do amor... Eu perdi o meu coração por aquele Jesus de Nazaré crucificado há mil e novecentos anos e passo a minha vida a procurar imitá-lo, na medida em que a minha debilidade o permite".

A imitação de Jesus naquele período correspondia ao ideal de santidade, ou seja, à perfeição evangélica; no entanto, após os anos sessenta no século XX, como preconiza o Concílio Ecumênico Vaticano II, reelabora-se uma nova forma de conceber a santidade, a do seguimento de Jesus como ápice da vida cristã. Isto é, cruza-se a linha de um certo individualismo religioso para uma abrangência comunitária do seguimento, do discipulado e do profetismo, ao reconhecer nos pobres a boa nova de Jesus Cristo.

Apesar de encontrar-se submerso em seu contexto histórico, cultural e religioso, a vida de intimidade com Deus na oração conduz o Irmão Carlos ao compromisso com os mais deserdados, a tal ponto que em *Beni Abbés* não desfrutava de tempo para si, senão, que no cotidiano atendia as mais simples demandas de amigos, vizinhos, viajantes e soldados franceses, o que inspirava a todos chamar sua casa de Fraternidade. Hoje esse tipo de evangelização pode-se designar pastoral da presença e da amizade, sendo assim uma maneira do seguimento de Jesus, sem o caráter da pregação, mas o do testemunho.

2.1.1 O mistério de Nazaré

O mistério, no sentido *lato*, com o qual subjetiva a dimensão teológica, é um desvelamento, um “tirar o véu”, à medida que se compreende o fenômeno; ele é contínuo e nunca total. Não se trata de algo obscuro, que não se possa conhecer, apesar de guardar a semântica do absoluto; ao contrário, trata-se da chegada da luz, do discernimento e da compreensão amorosa de quem busca fazer a experiência do divino ou se deixa tocar por ele como algo real e presente.

Neste caso, é a reflexão sobre o mistério da vida de Jesus em Nazaré, que significou para Charles de Foucauld uma intuição única e apaixonante, ao qual se debruçou toda a sua vida, mesmo em diferentes circunstâncias, mas ele guardou a fidelidade a esse primeiro amor de sua vocação religiosa.

Concretamente, seguir Jesus, sim! Porém, de que maneira? Motivado pelo seu diretor espiritual, Foucauld empreende uma viagem à Terra Santa, pois Pe. Huvelin sabia da necessidade quase palpável do neófito de incluir tudo no amor e de viver como Jesus viveu.

Após percorrer os lugares sagrados da vida de Jesus, a cidade de Nazaré proporcionou-lhe uma experiência de Deus única, ao entrever lá o modo de vida que correspondesse à vontade de Deus para si e no sentido pelo qual iria se dirigir a sua vocação. Nazaré foi o lugar donde obteve uma intuição bastante peculiar, caracterizada pela “vida escondida” de Jesus em Nazaré da Galileia, ou seja, durante os trinta primeiros anos de sua vida, Jesus viveu naturalmente entre os seus, sem alardear sua missão, de acordo com a narração bíblica:

Ele tinha a condição divina, mas não se apegou a sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-se como simples homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz! (Filipenses 2, 6-8).

Segundo a tradição cristã, o mistério da encarnação de Deus deu-se na pessoa do Jesus histórico. O anonimato da vida de Jesus na cidade de Nazaré, anterior à sua vida pública, qualifica-se pela ausência de pregação, cura de enfermos ou atividade política de transformação social explícita; mas pela força do testemunho e da presença amiga e fraterna partilhava a vida comum do povo com seus desafios e esperanças. De modo que, viver o cotidiano das relações constitui a tônica da mística de Nazaré.

Esta vocação de viver como Jesus viveu em Nazaré constitui o fio condutor de todas as opções realizadas pelo Irmão Carlos e, por extensão, das Fraternidades futuras; cito algumas características do Nazaré geográfico ao Nazaré espiritual que podem nos ajudar a compreender esta intuição⁶:

⁶ Extraído da monografia, não publicada, intitulada: “Deserto na cidade: a prática da leitura orante da Bíblia no contexto eclesial do protagonismo da juventude”, e que tive a satisfação de apresentar no Curso de Especialização em Assessoria Bíblica (DABAR), sob a orientação do Prof. Dr. Luís Dietrich, em 2004, oferecida numa parceria entre o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI) e a Escola Superior de Teologia (FACULDADES/EST) de Confissão Luterana.

O que fez Jesus em Nazaré durante tantos anos na companhia da sua família e no seu contexto social e religioso? Certamente Jesus soube desfrutar dos encontros, das rodas de amigos, das festas, do trabalho e do estudo das escrituras com as quais interpretava o mundo dos impérios da dominação romana, da cultura grega e do comércio, mas, sobretudo, indignando-se diante da ideologização da religião em função da exploração dos mais pobres. Nazaré da Galileia era um povoado, uma cidade pequena afastada dos centros de poder: “De Nazaré pode sair coisa boa?” (Jo 1,45). Ali, Jesus, assume a condição humana do trabalhador, irmão, amigo e filho, vivendo a espiritualidade das pequenas coisas, tecendo relações; em Nazaré, o humano se torna divino e Deus já não é mais o mesmo. Nazaré é símbolo de uma espiritualidade do cotidiano, fermento na massa, onde o ordinário se torna extraordinário, onde a tradição oral narra o reverso da história dos pobres como acontecimento salvífico. (FERREIRA NETO, 2004, p. 31)

Restava-lhe encontrar uma ordem religiosa onde pudesse viver o seu ideal da vida escondida de Jesus em Nazaré; inicialmente optou pela vida monástica da Trapa de Nossa Senhora das Neves, na França, sendo imediatamente transferido para a Trapa recém-fundada em Akbés na Síria, donde a vida ascética dos monges beirava à penúria.

Mesmo assim, não lhe era suficiente tal radicalidade, se comparado à vida dos trabalhadores ao redor. Permaneceu sete anos na Trapa, e somente com a permissão do superior desligou-se para ir viver o ideal do anonimato da vida de Jesus em Nazaré, numa mínima casa de ferramentas, como jardineiro das Irmãs Clarissas em Nazaré.

Ali passava horas, dias e noites em meditação da Palavra de Deus, com a utilização do método da Leitura Orante e da Escrita Orante da Bíblia, anotava seus diálogos com Jesus, em profunda intimidade espiritual. A coletânea dos escritos nesse período (não preparados para publicação por ele mesmo) resultou numa obra posterior denominada “Escritos Espirituais” ou “Textos Espirituais” (1958).

O Irmão Carlos de Jesus era um homem de projetos, a tudo se detinha com detalhes. Desde a Trapa, ansiava pela criação de um grupo de religiosos que levasse adiante o ideal de Nazaré: “Não haveria um meio de formar uma pequena congregação para seguir essa vida, para viver unicamente do trabalho de nossas próprias mãos, como fazia Nosso Senhor [...]” (FOUCAULD *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 43). Categoricamente o desaconselha seu diretor espiritual: “[...] Não pense em agrupar almas ao seu redor, nem, sobretudo, em dar a elas uma regra. Viva a sua vida. Depois, se vierem almas, vivam juntos a mesma vida, sem nenhuma regra. Sobre este ponto, sou bem claro.” (HUVELIN *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 46).

No entanto, a superiora das Clarissas em Jerusalém o animara ao sacerdócio, que lhe veio como uma necessidade, uma vez que alimentara espiritualmente sua opção de vida na

mesa da Palavra (Bíblia) e na mesa do Pão (Eucaristia), mas sobretudo desejava fazer da Eucaristia um banquete de vida pelo testemunho da acolhida e da fraternidade entre os mais pobres. Para este fim regressou à França e durante meses preparou-se para o sacramento da ordem com retiros na Trapa de Nossa Senhora das Neves, o que veio a realizar-se em junho de 1901.

Após três anos entre Nazaré e Jerusalém, o sacerdócio significou para Foucauld um novo desafio; voltar à Argélia saariana não mais como oficial militar, mas como religioso. Viver a vocação da vida de Jesus em Nazaré num país mulçumano importa novos desafios. Uma vez sacerdote, podia garantir a presença eucarística na fraternidade, dado que naquela região o sacerdote mais próximo encontrava-se a trezentos quilômetros de distância.

2.1.2 A experiência do deserto

Têm-se aqui duas etapas fundamentais, os períodos passados em Beni-Abbès e Tamanrasset. Em correspondência com seu amigo Henry de Catries (FOUCAULD *apud* ANNIE DE JESUS, 2004, p. 54) que conhecia muito bem a Argélia saariana conversaram sobre sua instalação no oásis de Beni-Abbès. Segundo Lepetit (1982), o objetivo estratégico e intencional de Foucauld seria um dia penetrar o Marrocos uma vez que Beni-Abbès correspondia ao povoamento mais próximo da fronteira marroquina, e dali poderia obter notícias recentes de lá.

De todos os modos, o que caracteriza a vida apostólica do Irmão Carlos em Beni Abbés? Este tem claro e permanece fiel à maneira de se viver como Jesus viveu em Nazaré; adaptando-a às necessidades do local onde se encontra; sendo fiel à dimensão contemplativa no mundo, assumindo o cotidiano do trabalho e das condições de vida do povo com quem compartilha as esperanças e os desafios. Para ajudar-lhe a esse propósito, a experiência da vida monástica anterior constituiu para o Irmão Carlos um suporte para a organização do seu dia, marcado pela oração, trabalho e acolhida onde cada pessoa deve encontrar nele um irmão universal.



Foto 3 - Charles de Foucauld com visitas na Fraternidade de *Beni Abbés*.

Fonte: BARRAT, Denise; BARRAT, Robert (1961).

Entretanto este período em Beni Abbés destacou-se por especial atenção aos mais pobres, entre estes os escravos, e pelos quais Foucauld incomodou autoridades civis, militares e autoridades eclesiásticas francesas. A situação era de desolação, mas a tensão política existente na colônia argelina impedia, em parte, os franceses colonizadores a “meter a mão” neste aspecto opressor da sociedade da Argélia.

Desde o início a colonização teve caráter “pacifista”, com exceção de alguns levantes; inclusive viu-se neste trabalho que o próprio Foucauld, ainda militar, participou desse apaziguamento armado.

A situação era delicada, ele mesmo comprou a liberdade de alguns escravos, mas sobretudo apesar de encontrar-se submerso no dilema do colonialismo francês e de compactuar com ele devido à mentalidade da época, em nenhum momento tratou seus amigos e companheiros argelinos de modo inferior aos franceses. Ao contrário, exigia para estes os mesmos direitos resguardados aos de sua nacionalidade.

Baseando-se no profeta Isaías (56, 10), declarou: “[...] e não temos o direito de ser “sentinelas que dormem, cães que não ladram e pastores indiferentes” (BARRAT, Denise; BARRAT, Robert, 1961, p. 128). Ir ao deserto significou para Foucauld ir ao encontro dos pobres e abandonados, tratava-se de um sacerdócio para além das fronteiras; por assim dizê-lo, pode-se chamá-lo “o profeta do Saara”, que resumiu seu apostolado às palavras de Jesus:

“o que fizerdes a um desses pequeninos, é a mim que o fazeis” (BARRAT, Denise; BARRAT, Robert, 1961, p. 128).

Tamanrasset corresponde a uma nova etapa de vida para o Irmão Carlos em todos os sentidos. Sente-se impelido por seu amigo, o oficial Laperrine, a adentrar o coração do Saara, na região do Hoggar, na terra dos Tuaregs. Após meses de viagem como nômade numa expedição militar, decide-se instalar-se em Tamanrasset. Isto significou uma atitude de abandono à “comodidade” de Beni Abbés, à rotina dos dias e dos amigos, e a aventurar-se ainda mais para o isolamento da região, ao perigo dos levantes armados, mas, sobretudo, sentia nisso a vontade de Deus:

Escolhi *Tamanrasset*, povoado de vinte lares, em plena montanha, no coração do *Hoggar* e dos *Dag Rali*, sua principal tribo, afastado de todos os centros importantes. Não me parece que tenha havido aí guarnição de tropas, nem telégrafo, nem europeu, e que, a longo prazo, não haverá missão. Escolhi esse lugar abandonado e nele me fixei, suplicando a Jesus que abençoe essa instituição onde quero, durante minha vida, tornar por único exemplo a vida Dele em Nazaré. (ANNIE DE JESUS, 2004, p. 75)

Este item tem uma especial importância, pois é um exemplo para os mais diversos grupos de discípulos e discípulas de Irmão Carlos, que igualmente fizeram e continuam fazendo a opção de irem em direção aos mais distantes e abandonados rincões da humanidade: entre os pigmeus na África; no leprosário no Líbano; os ciganos na Europa; o circo na Itália; os índios Tapirapé no norte do Mato Grosso no Brasil; nas favelas e bairros operários das cidades industrializadas.

Nazaré sempre estará relacionada ao último lugar em seu aspecto social, material e espiritual, compreendida nas mais diferentes formas de sociedades, afastada dos centros de poder. Seu significado para aqueles que pertencem à família espiritual de Charles de Foucauld incide sobre o fato de ir ao encontro dos excluídos como portadores da novidade da fraternidade, pela partilha e abertura de suas vidas ao projeto de Deus⁷, na luta pela vida.

Dito por um Irmãozinho de Jesus, francês, que há muitos anos mora no Chile: “À medida que avançamos na vida as coisas se simplificam”. Esta frase pode-se aplicar à fase do Irmão Carlos durante os seus anos em *Tamanrasset*. Quiçá não fosse mais tão voluntarioso nas horas de adoração aos pés do Santíssimo quanto o fora em Nazaré; a concretude e a

⁷ “Quando o povo da Bíblia comparecia diante de Javé para celebrar a sua presença, eles narravam a história, lembravam os fatos que tinham provocado a mudança da opressão para a liberdade. Assim, possibilitava-se o acesso do povo à ação criadora, símbolo da transformação e da mudança, expressa no novo projeto de vida igualitária.” (MESTERS, 1983, p. 33-34).

simplicidade como sinal de amadurecimento humano lhe tomam conta e isto lhe é percebido desde sua vida interior até nas vestimentas.

2.1.3 O legado de Charles de Foucauld

Nisto, porém, o *marabu* havia construído nas montanhas próximo à Tamanrasset, um eremitério cuja região chama-se *Assekrem*.



Foto 4 - Eremitério do *Assekrem* (onde o Irmãozinho Guido viveu durante um ano em contato com os *tuaregues*, turistas e Irmãos da Fraternidade).

Fonte: GUIDO (2009)

Dividia o seu tempo entre a oração e as visitas aos grupos *tuaregues* da região em busca de pastagens para seu rebanho. Escutava-os, suas histórias e mitos, fazia de forma orante, ou seja, dirigia tudo a Deus como um valor, pensando em facilitar a vinda de futuros missionários para a região. Foucauld dedicava-se a coletar elementos de sua tradição oral, como as poesias e os provérbios, e para isso, a qualidade da relação envolvia uma íntima sintonia e amizade por conhecer-lhes a alma nômade.

Segundo a Décima Meditação do Boletim 129, do site Casa da Reconciliação, Foucauld deixou como herança de seu trabalho linguístico arquivos que mais tarde formaram os quatro volumes do Dicionário Francês/Tuaregue com 2028 páginas; o Evangelho em Tuaregue; uma gramática e os dois volumes das Poesias com 6000 versos.

Conta-se, entre outros textos, as redações: os quatro Evangelhos escritos de próprio punho; regras e diretório, para futuros religiosos e associações leigas, com objetivos relacionados à vocação de seguir a vida de Jesus em Nazaré; como também dezenas de cartas a familiares, amigos, militares e superiores religiosos; além de desenhos e pinturas sacras.

No entanto, diante deste laborioso trabalho linguístico, Foucauld matiza a importância do testemunho e da santidade, mais do que a sabedoria e a inteligência para o trabalho missionário e evangelizador. Assim como cita em um de seus célebres textos:

Toda a nossa vida, por mais silenciosa que seja a vida de Nazaré, a vida do deserto, bem como a vida pública, deve ser uma pregação do Evangelho mediante o exemplo; toda a nossa existência, todo o nosso ser deve gritar o Evangelho sobre os telhados; toda a nossa pessoa deve respirar Jesus, todos os nossos atos, toda a nossa vida, devem gritar que pertencemos a Jesus, devem apresentar a imagem da vida evangélica; todo o nosso ser deve ser uma pregação viva, um reflexo de Jesus, um perfume de Jesus, algo que grite 'Jesus', que faça ver a Jesus, que resplandeça como imagem de Jesus. (FOUCAULD *apud* DONEGANA, 2005, p. 38)

Sábio e atento a tudo que acontece no Saara, Foucauld tem consciência dos riscos que acediam a região. Os soldados franceses combatem em algumas frentes, num ambiente que antecede a Primeira Guerra Mundial.

Estando as tropas francesas na Argélia temporariamente enfraquecidas, o *marabu* constroi, nas imediações de Tamanrasset, um *fortim* para refúgio e resistência contra forças inimigas, a fim de proteger a população local de possíveis saques e atentados.



Foto 5 - *Fortim* próximo a Tamanrasset. Construído com a finalidade de proteger a população de saques e atentados por parte de grupos étnicos que fomentavam a guerrilha.

Fonte: DULAC (2009)

No entanto, na calada da noite, as tropas batem à porta do *fortim*, onde se encontrava o Irmão Carlos. Era uma cilada organizada pela guerrilha de uma tribo saariana; amarram-no de joelhos do lado de fora, e todos os seus papeis e objetos são revirados e saqueados.

Outros amigos que se aproximaram descuidadamente do abrigo foram igualmente surpreendidos e assassinados; Charles de Foucauld cai por terra com um tiro na cabeça dado por um jovem de 16 anos, membro da guerrilha, assustado que estava com a situação de tensão e mortes.

Mártir, assassinado, sozinho, sem discípulos, contando apenas com um grupo de amigos da “União”⁸ ligados a Louis Massignon, na França; mas nenhuma congregação religiosa estabelecida, a não ser nos projetos, nos papeis e no coração, pode-se afirmar que este era um de seus maiores sonhos, um desejo da alma.

Em suas meditações cita o Evangelho de João (12, 24), “Eu garanto a vocês: se o grão de trigo não cai na terra e não morre, fica sozinho. Mas se morre, produz muito fruto.” (FOUCAULD, 1962, p. 41).

Por isso na data de sua morte, em 1º de dezembro de 1916, torna-se um marco para os seguidores de Charles de Foucauld, que nos dias atuais, nesta mesma data, buscam encontrar-se em oração, para a memória de seu fundador espiritual, assim como para uma confraternização dos diversos segmentos desta família religiosa.

Todas as Fraternidades, amigos e simpatizantes espalhados pelo mundo todo costumam rezar a Oração do Abandono de Charles de Foucauld, ao término do dia, antes de dormir, como atitude contemplativa de união a Deus e aos Irmãos e Irmãs, na construção da fraternidade universal.

⁸ Em 1908 e 1909, as instituições iniciais (vinculadas a Carlos de Foucauld) se ampliam e se inscrevem em um Diretório destinado à animação de um grupo de Irmãos e Irmãs do Sagrado Coração, sacerdotes, leigos e religiosos, espalhados pela França e suas colônias, sob o nome de Irmãos e Irmãs do Sagrado Coração. (BORAU, 2003, p. 12)



Foto 6 - Foucauld um mês antes de sua morte, aos cinquenta e oito anos.
Fonte: DIOCESE DE VALENCE (França) (2009)

ORAÇÃO DO ABANDONO

Meu Pai

A vós me abandono,

Fazei de mim o que quiserdes,

O que de mim fizerdes, eu Vos agradeço.

Estou pronto para tudo, aceito tudo,

Contando que a tua vontade se faça em mim,

E em todas as tuas criaturas.

Não quero outra coisa, meu Deus.

Entrego minha vida em suas mãos,

Eu vo-la dou meu Deus,

Com todo o amor do meu coração,

Porque eu vos amo,

E porque é para mim uma necessidade de amor

Dar-me, entregar-me em tuas mãos sem medida

Com infinita confiança,

Porque sois meu Pai

(CASSIERS, 1993, p. 135)

Segundo Godoy (2007):

O Irmão Carlos mostrou-nos que essa espiritualidade de Nazaré pode ser vivida em todas as situações, no celibato ou na vida matrimonial, na vida religiosa ou na vida de família, no sacerdócio ou no laicato, sozinho ou na vida em comum. Ela se expressa numa linguagem de presença a Deus e aos homens e mulheres, de partilha de vida, de amizade, de solidariedade.

De fato, a presença da Fraternidade Leiga é a grande esperança para que o espírito desta intuição foucauldiana de viver a vida de Jesus em Nazaré tenha continuidade. No anonimato do compromisso, no agir humanamente e pastoralmente, mas “sem querer aparecer”, possa chegar às gerações futuras como uma chama, ainda tênue, mas que não se apaga.

Charles de Foucauld, uma vida contínua à procura do absoluto de Deus, tinha uma preocupação coerente com o Evangelho, isto é, encontrar Deus nos pequenos e pobres desta terra, para viver com eles a solidariedade e a fraternidade. Foi soldado, geógrafo, linguista, padre do deserto, profeta do Saara, um irmão universal.

No dia 16 de novembro de 2005, o Papa Bento XVI presidiu a celebração solene da beatificação de Charles de Foucauld na Basílica de São Pedro. Foi uma ocasião única para o encontro dos representantes de toda a família espiritual do agora Beato Charles de Foucauld, em quem a Igreja Católica Apostólica Romana reconhece a beatitude por sua tamanha humanidade.

2.2 A FRATERNIDADE: UMA FAMÍLIA ESPIRITUAL

Atualmente são onze congregações religiosas e oito associações de vida espiritual que buscam viver o carisma do Irmão Carlos no seguimento de Jesus de Nazaré; cada uma segundo a sua história e suas motivações. No entanto, a maioria delas possui um número reduzido de integrantes.

Qual seria o motivo dessa diversidade de carismas? Podem-se afirmar alguns elementos que corroboram e outros não, para este dinamismo espiritual no seio da ICAR; a partir de uma breve avaliação realizada pelo elaborador desse estudo, no sentido de ser ele co-sujeito da pesquisa e pelo fato de vivenciar o carisma de Nazaré, como leigo, elencam-se os seguintes dados:

Aspectos que corroboram:

- o carisma das Fraternidades correspondia ao modelo eclesiológico da ICAR em meados do século XX, pela necessidade de inserção no mundo moderno, como “fermento na massa”, dado pelo princípio do anonimato, ao imitar a vida oculta de Jesus em Nazaré;
- hoje as Fraternidades Leiga, Sacerdotal e outros grupos novos continuam dando visibilidade ao carisma, adequando-o criticamente e construtivamente ao modelo eclesiológico atual voltado para o culto;
- as Fraternidades encontram-se difundidas pelos cinco continentes;

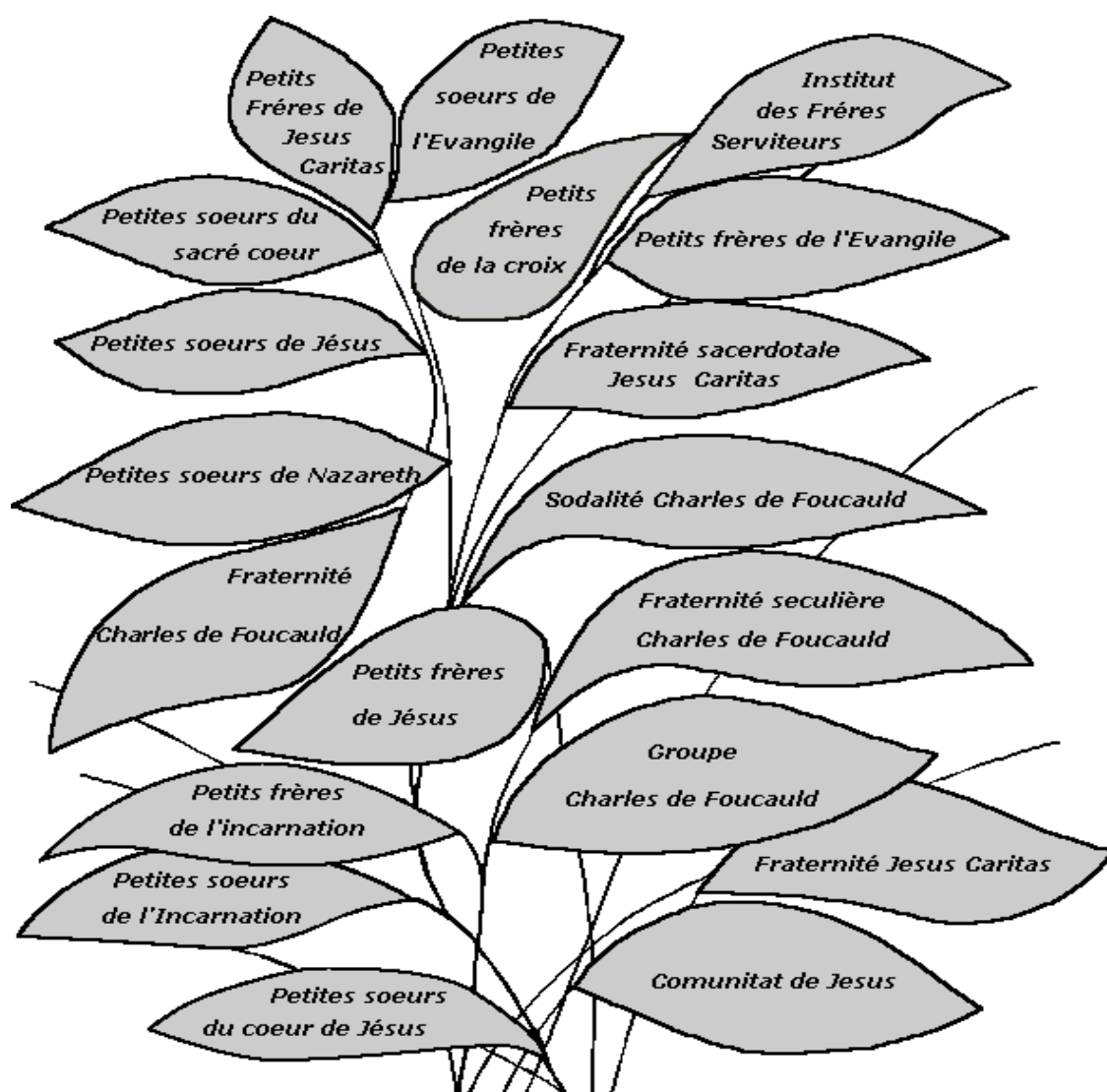
- divulgam-se os diários das Fraternidades ao menos em três idiomas: inglês, francês e espanhol;
- as Fraternidades encontram-se em comunhão com a tradição bíblica, cristã e eclesial de acordo com o documento das Conclusões de Puebla (1979) com a opção preferencial pelos pobres, na América Latina e no mundo.

Aspectos que não corroboram:

- a maioria das Fraternidades que se distinguem como congregações religiosas encontra-se em número reduzido ou estagnado;
- os integrantes dessas Fraternidades encontram-se, em sua maioria, entre a faixa etária dos sessenta a oitenta e cinco anos, o que é uma riqueza de experiência, é verdade, mas também uma limitação para sua continuidade;
- a dimensão do trabalho manual como um dos pilares da vocação não é um atrativo para os jovens;
- o modelo eclesiológico atual de fundo carismático e triunfalista, quando intimista, não corresponde ao modelo eclesiológico da Fraternidade, pela vivência cristã em pequenos grupos.

Contudo, os membros das Fraternidades em geral têm disseminado o carisma de Charles de Foucauld, da vida de Jesus em Nazaré, e de certa forma auxiliados pelos meios de comunicação, como a internet, por exemplo, o facilita consideravelmente sua divulgação.

Abaixo, tem-se o organograma das diversas Fraternidades, escrito em francês, extraído da página oficial da família espiritual de Charles de Foucauld na internet.



*« Si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas
il demeure seul
mais s'il meurt il porte beaucoup de fruit. »*

“Se o grão de trigo não cai na terra e não morre, fica sozinho. Mas se morre, produz muito fruto” (Jo 12, 24)

Figura 4 – Organograma da Família Espiritual de Charles de Foucauld (em francês).

Fonte: FAMÍLIA ESPIRITUAL DE CHARLES DE FOUCAULD (2009)

2.2.1 As Fraternidades na América Latina e no Brasil

O Chile recebeu os primeiros Irmãozinhos de Jesus, que corresponde a um dos primeiros ramos das Fraternidades na América Latina, durante o início da década de cinquenta; tanto é que o primeiro Irmãozinho brasileiro fez a etapa inicial do postulante naquele país, para em seguida partir para a Europa e depois para o deserto na Argélia, dando continuidade à formação do noviciado; todas essas são etapas da formação religiosa nas congregações em geral.

Logo, o fator preponderante dessa abordagem a respeito da presença das Fraternidades, e em especial da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus na América Latina e no Brasil, quer colocar, nesse período, à maneira como a ICAR e as Fraternidades retroalimentaram-se na fé e na caminhada da vivência do Evangelho junto aos pobres na América Latina.

Neste sentido pode-se afirmar o aspecto nazareno da ICAR, sentido em que se tornou popular na forma do seguimento de Jesus, sendo um verdadeiro processo de conversão institucional e eclesiológico. Para tanto, é preciso situar historicamente a importância do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962–1965) como um processo de renovação que provocou mudanças radicais na compreensão de diversas áreas eclesiais: bíblico-catequética, litúrgico-pastoral e questões éticas relacionadas à modernidade.

Todavia, os documentos relativos ao social, elaborados no Concílio, devem ser contemplados aqui com uma especial atenção, pois certamente foi o continente Latino-Americano quem mais se ocupou da atualização e da reelaboração dos novos conteúdos, como é a *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) (PAPA PAULO VI, 1965) ao desenvolver o tema da pastoral social por excelência. Segundo este documento, trata-se de colocar em prática o que foi inspirado pelo Espírito Santo aos bispos no Concílio:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história. (PAPA PAULO VI, 1965)

Este texto, que corresponde ao Proêmio da *Gaudium et Spes*, de acordo Papa Paulo VI (1965), coloca as realidades da comunidade de fé; a primeira realidade diz que a Igreja é divina e pertence a Cristo, e por isto cunha a dimensão do transcendente; e a segunda diz de sua realidade humana e histórica, e por isso cunha sua dimensão do imanente. As duas dimensões da Igreja coexistem numa só realidade da fé cristã.

Contudo, é natural que a ICAR, desde a sua mais secular tradição, preocupe-se com o social desde os primórdios, porém, a novidade da Fraternidade está em viver **com** e **como** os pobres, assumindo as condições de vida desta classe social.

De acordo com Calderón (1993), as Fraternidades constituíram parte de um movimento amplo de renovação intraeclesial, que fomentou a chegada do Concílio na década de sessenta, e ao mesmo tempo a revitalizou, com a opção preferencial pelos pobres, através de seu testemunho de vida religiosa. Esta opção foi realizada pela Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) na cidade de Medellín, Colômbia, em 1968, e posteriormente na cidade de Puebla, no México, em 1979.

As vertentes desta caminhada de uma Igreja ao lado dos pobres na luta pela justiça social como dimensão do seu fazer pastoral, são: a Teologia da Libertação como fundamentação prático-teórica das Comunidades Eclesiais de Base.

Estes movimentos perduraram até o início dos anos noventa; atualmente existem em forma de resistência, uma vez que o modelo eclesiológico de fundo da ICAR alcança os vários aspectos da romanização no seu corpo tradicional, assim como também do movimento carismático pentecostal católico, ao investir numa fé cuja promoção social não tem as exigências políticas revolucionárias de transformação social. Atuam sob a forma da cidadania dentro do processo democrático, mas não fazem a reflexão da dimensão crítica da categoria política da fé, senão que são dimensões separadas na dinâmica do indivíduo, da Igreja e da sociedade.

2.2.2 Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus

O fundador espiritual das Fraternidades é Charles de Foucauld, que morreu em 1916, sozinho, sem companheiros de vida religiosa. Mas em 1933, segundo o sujeito dessa pesquisa, o Irmãozinho de Jesus, Guy Maurice Norel (Guido), surgiu um grupo de cinco seminaristas que havia terminado a Teologia em Paris. Estes rapazes conheceram Charles de Foucauld

através de sua primeira biografia, escrita por René Bazin (e que se encontra somente na versão em francês) a pedido de Louis Massignon.



Foto 7 - Os primeiros Irmãozinhos de Jesus (de Charles de Foucauld)

Fonte: CORAÇÃO (2009)



Foto 8 - René Voillaume, continuador e fundador da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus em pós de Charles de Foucauld.

Fonte: JESUS CARITAS (2009)

Dentre esses seminaristas destacou-se René Voillaume (1905 – 2003), que mantinha o espírito do fundador da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus de fato. Inicialmente, inspiraram-se nos primeiros escritos de Foucauld, que tinha o aspecto monástico da regra de vida, e estabeleceram-se no Saara. Enquanto isso, os Irmãos foram requisitados para a Segunda Guerra, e após o seu retorno fizeram uma descoberta que redirecionaria o carisma da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus.

Redefiram-se como religiosos contemplativos no mundo secular, isto é, sentiram que as características de sua vida religiosa poderiam ser vivenciadas no cotidiano de vida dos pobres. Na verdade, fizeram uma releitura dos escritos de Charles de Foucauld e perceberam como ele também simplificou sua vida religiosa, cada vez mais em contato com o povo tuaregue ao seu redor, sem perder a dimensão da oração, do apostolado, da amizade e do desejo de melhorar suas condições de vida.

Segundo Guido, os Irmãozinhos de Jesus redimensionaram a formação do noviciado que inicialmente acontecia no deserto do Saara, no povoado de El Abiodh, preparando-os para a vida operária ou para o trabalho manual, de acordo com as condições dos socialmente excluídos de onde se inseriam.

Tanto é que a obra “Fermento na Massa” (1963) corresponde a uma coletânea de cartas, diários e reflexões do fundador René Voillaume à Fraternidade dos Irmãozinhos de

Jesus, espalhadas pelos cinco continentes. Após os anos de formação do noviciado no Saara e dos estudos de Filosofia e Teologia na cidade de Toulouse na França, os primeiros Irmãos voltaram aos seus países e regiões a fim de disseminar o espírito da Fraternidade entre os leigos e religiosos, na esperança de novas vocações.

De fato, o número de Irmãos sempre se encontrou reduzido durante todas essas décadas de testemunho e vida religiosa. Para que se faça uma alusão quantitativa, não há mais de vinte Irmãos em seis países da América Latina. Uma das possibilidades desse fenômeno se supõe o desinteresse dos jovens pelo anonimato e o trabalho manual exigido pela Fraternidade, certos de que a Igreja atual vive de sua visibilidade e triunfalismo religioso.



Foto 9 - Irmãozinho de Jesus trabalhando na construção civil.

Fonte: PETIT FRÈRE DE JÉSUS (2009)

Como num pêndulo, a história da Igreja, desde seus primórdios, ora se movimenta em direção ao seu aspecto dogmático, divinizado e tradicional, ora se movimenta em seu aspecto histórico, crítico, imanente.

A história da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus concorre para o aspecto imanente de sua fé eclesial. O Irmãozinho Guido afirma que, no período inicial, a Fraternidade correspondia ao estilo de vida religiosa da época. Havia, sobretudo na França, um movimento de conscientização religiosa que chamou a atenção a partir de uma obra escrita pelo Padre Godin e Daniel, “França, país de missão?” (1943), que buscava analisar o fenômeno do secularismo e em que medida a Igreja havia perdido a classe operária em sua evangelização e no processo de reconstrução da Europa pós-guerra.

A reação eclesial foi a mais significativa possível, reinventou-se um novo jeito de evangelizar no sentido de valorizar a classe operária a fim de que percebessem uma nova imagem de Deus. Isso foi possível porque vários padres e religiosos embrenharam-se no mundo do trabalho, assumindo todas as difíceis condições de vida para aproximar a Igreja dos trabalhadores. As fontes para essa evangelização baseavam-se na força do testemunho e da solidariedade; os representantes desse movimento são: Missão da França, Missão de Paris, Missão do Mar, Missão Agrícola, com o Padre Epagneul; como exemplo temos o Padre Loew, um dominicano que trabalhava como estivador em Marseille.

A Missão da França chegou a ter um seminário especializado para esse tipo de evangelização no meio popular e no meio operário. A Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus compôs esse movimento, reuniam-se periodicamente para analisar e partilhar suas vidas em torno da reflexão, da oração e da confraternização.

A vida dos Irmãozinhos de Jesus não consiste em fazer coisas, o Irmãozinho simplesmente assume a dimensão do ser no meio em que vive. É um trabalhador, um homem de oração e um homem solidário no cotidiano das relações. Ele não precisa fazer coisas pastorais para justificar seu estado religioso. Esse estado em si é sua dimensão apostólica. No entanto, cada Irmão sente-se interpelado pela realidade em que vive e seu contexto de modo a comprometer-se com a promoção humana, ou mesmo um trabalho de evangelização pelo testemunho de vida sem pregação.

Cita-se o trecho da reflexão de um Irmãozinho no Peru, sob o título “Solidários na luta pela vida”:

A amizade que se vai reconstruindo através da solidariedade de cada dia é sinal desse Reino que brota no meio dos últimos, dessa vida verdadeira que vence a todas as situações de morte. “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Todo esse compartilhar diário de tristezas e de alegrias, de esforços e de lutas, de inquietudes e ilusões está orientado para essa vida em abundância. Dentro das dificuldades de todo tipo, nossos companheiros de vida não buscam somente um alívio para seus

sofrimentos. Anseiam por viver em plenitude. Por isso se esforçam e lutam. Por isso, muitas vezes conseguem organizar-se para alcançar juntos esses objetivos: melhores condições de vida, defesa de seus direitos, mudanças de estruturas de opressão e de marginalização. (CASSIERS, 1993, p. 86)

O protagonismo dos pobres na evangelização como força motriz da promoção e dignidade humana fomentou a prática das Comunidades Eclesiais de Base e dos movimentos sociais; neste sentido, os pobres evangelizam os pobres, como preconiza o documento das Conclusões de Puebla (1979). Não são apenas coadjuvantes de sua história, são autores ao se inscreverem nela como sabedores de Deus, que se compreende libertador em sua natureza profundamente amorosa.

Todavia, a Fraternidade na América Latina e no Brasil passou por um processo histórico de conversão no seu modo de inserção social e inculturação da fé. Deixou-se evangelizar pelos pobres, aprendeu com a sabedoria e a religiosidade popular e aprendeu também de sua resistência pela vida através das organizações eclesiais, sindicais e políticas.

Nestas comunidades eclesiais e movimentos religiosos e sociais de libertação instauraram-se projetos de desenvolvimento microeconômicos, como formas de subsistência de grupos e comunidades; alternativas urbano-rurais inspiradas no modo de vida de uma sociedade igualitária, que assemelha-se à utopia imanente do reino de Deus entre os homens e mulheres do povo.

Resistir à exclusão do capitalismo era símbolo de um novo jeito de ser gente, de ser Igreja, potencializando as relações humanas com canções que asseguram a mística da solidariedade, como diz o refrão de um hino popular: “Eu acredito, que o mundo será melhor, quando o menor que padece acreditar no menor”. Esta leitura da vida, como uma boa notícia do Evangelho no meio dos pobres, reverteu-se num verdadeiro *boom* teológico, em que a Teologia da Libertação, nos últimos quarenta anos, redescobre o pobre como um novo sujeito histórico na América Latina.

De acordo com Antônio Cechim, ao escrever seu livro “Educação da fé – ao interior de uma prática libertadora” (2000), o Jesus histórico faz a opção pela primazia da pessoa humana a partir dos deserdados da terra, como realização da justiça contra toda forma de dominação religiosa, política e econômica. Em outras palavras, o projeto político de Jesus não está endereçado a nenhum grupo partidário de sua época, mas traz a condição do popular; qualquer ação social deve exercer a prática da solidariedade a partir e com os últimos da sociedade, numa ótica emancipatória, e não emergencial ou caritativa.

O elaborador desse estudo propõe, a partir de uma perspectiva libertadora da ação de Jesus e de seus discípulos, uma noção de solidariedade que deriva de uma forçosa atribuição etimológica da palavra “solo”, ou seja, a partir dos que estão ao raso do chão dos socialmente excluídos; dá-se a solidariedade por uma libertação plena em todos os níveis da vida social e profundamente radical.

Pode-se afirmar que a solidariedade da aliança percebida em Mauss aproxima-se dos valores do Reino de Deus, anunciado por Jesus e sua comunidade de discípulos e discípulas?

Segundo (Godelier, 2001, p. 70) “o exemplo de dom-contradom não-agonístico – que para Maus é a origem distante do *potlach*”, ou seja, o sistema das dádivas totais anunciado por Mauss formou-se num estágio anterior à prática do *potlach* do tipo agonístico. Não haveria aí um regime de trocas em que as necessidades materiais e imateriais eram idealmente supridas pelo direito coletivo? Onde a natureza dos bens era profundamente sagrada e radicalmente regulada por esta mesma natureza, assegurando o equilíbrio da dádiva?

A Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus testemunhou a irrupção dos pobres na Igreja da América Latina. Quando se valoriza o protagonismo entre os pobres, não é porque sejam bons ou ruins, melhores ou piores, até porque existem vários níveis de pobreza, mas devido a sua condição social, atentam para fazer valer a justiça como uma dádiva comunitária das relações sociais e humanas, e por isso têm um lugar teológico no coração de Deus, segundo a Teologia cristã.

Por fim, o Irmãozinho Guido narra sua história de vida. Nela poder-se-á perceber a força do sagrado, nomeado “espiritualidade cristã”, que repousa no direito à vida sobre todas as circunstâncias. Em que sentido a espiritualidade do Irmãozinho Guido apresentar-se-á como uma prática da solidariedade, ademais, aproximada à dádiva em Mauss?

Há uma força espiritual de vida que inspira, e por que não dizer, que obriga amorosamente o Irmãozinho a uma vida encarnada no cotidiano dos operários; dos adolescentes infratores; das associações comunitárias; da formação do sindicato; do apoio político à redemocratização do país e a viver a solidariedade com os presos através da Pastoral Carcerária.

No terceiro e último Capítulo, seguir-se-á a apresentação da metodologia utilizada, a descrição da história de vida do sujeito como objetivo da pesquisa, e logo sua análise, seguida das Considerações Finais, numa aproximação entre o sagrado, a dádiva, e a solidariedade, a partir de um Irmãozinho de Jesus.

CAPÍTULO III – O SAGRADO E A SOLIDARIEDADE NA DÁDIVA DE SI DE UM IRMÃOZINHO DE JESUS

3.1 UM IRMÃOZINHO DE JESUS E A DÁDIVA DE SI

Neste item, aborda-se mais especificamente uma história de vida do Irmãozinho⁹ Guido. Como dito acima, Guido é o sujeito desta pesquisa, e sua representatividade do sagrado e da solidariedade são chaves de leituras necessárias para postular a dádiva como matriz interpretativa desse fenômeno religioso, como dádiva de si e o interesse de sua espiritualidade para as Ciências das Religiões.

O Irmãozinho Guido aceitou participar deste trabalho com reticências próprias de sua vocação ao anonimato de sua vida religiosa, e após relativizar a iniciativa por ter que se mostrar, devido à latente timidez de sua pessoa. Aceitou citar seu nome, mas considerou a pesquisa de um nível intelectual teórico pouco atraente, quiçá por não encontrar um referencial prático a que se destine tal trabalho. Sem falar da dificuldade de compreender a perspectiva do curso de Ciências das Religiões em sua abordagem metodológica da interdisciplinaridade acadêmica. Contudo, em nome da amizade e por aceder a uma pitada persuasiva e explicativa de sua importância testemunhal, resolveu, então, preparar-se para tal colaboração. Embora, afirme, “muitas vezes é atribuído a mim coisas que não são propriamente só de mim, sejam dos Irmãos com os quais faço Fraternidade ou dos membros da Pastoral Carcerária que atuam em equipe” (GUIDO 2009).

Guido dispôs para a realização da entrevista o seguinte roteiro na apresentação de sua história de vida e que considera significativo para o estudo: Do nascimento até a guerra de 1940; após a guerra sua vocação religiosa; a entrada na Fraternidade; a vinda ao Brasil, sendo lá duas épocas, uma em São Paulo e outra em João Pessoa.

⁹ A designação “Irmãozinho” deriva da tradução em francês *Petit Frère*, por indicar na tradição bíblica e espiritual da Igreja Católica a primazia de Jesus pelos menores de seus irmãos (Mt 25, 40). Charles de Foucauld, do mesmo modo, deixou-se impressionar pelas palavras de seu diretor espiritual, Pe. Huvelin, “Jesus tomou de tal maneira o último lugar que jamais alguém pode arrebatá-lo” (*apud* CASSIERS, 1993, p. 45). Compreende-se, dessa maneira, que a perspectiva das dimensões do Sagrado e da Solidariedade no contexto da opção religiosa do Irmãozinho de Jesus equivale a situar-se entre os pequenos deste mundo como expressão de humildade, anúncio do Reino de Deus a partir dos pobres, e acreditar no potencial transformador destes na sua capacidade de organização social.

3.2 DO NASCIMENTO À GUERRA DE 1940

Nascido em *Béthune*, França, em dezoito de fevereiro de 1929. Era uma cidade pequena de vinte mil habitantes, uma cidade comercial, o centro comercial de todas as minas de carvão ao redor. Em torno à cidade fixava-se o bairro operário, aonde muitos poloneses, vinham para trabalhar no carvão.



Figura 5 - Béthune - Igreja em que Guido foi batizado em fevereiro de 1929.
Fonte: GUIDO (2009).

De uma família tradicional de classe média, de cinco filhos, sendo o terceiro dentre eles, o pai, Marcel Norel trabalhava como autônomo num escritório de seguros, após passar por dificuldades financeiras como representante de vendas de óleo para carro; e a mãe,

Marguerite Norel Salmon, era profundamente religiosa. Na Igreja, recorda-se, haviam cadeiras reservadas para as famílias com “nome”, isto para situar o contexto religioso de sua infância. Era tido como uma criança colérica, apanhava com um chicotinho de couro que se chamava *martiné*; posto de castigo várias vezes no porão escuro da casa onde se guardava o carvão e o depósito de batatas; depois de muito choro e liberado para sair, dizia ao pai, com raiva, que não queria mais subir, e protestava.



Foto - 10: Irmãozinho Guido, aos oitenta anos.

Fonte: FERREIRA NETO (2009)

Numa breve releitura do passado infantil, Guido associa o inferno à imagem do porão escuro como representação do próprio orgulho e do pecado, de forma que não é Deus quem castiga, ao contrário, Ele te convida a viver com Ele, a participar da vida, mas encontra como resposta: “eu não quero ir”, o inferno é isso, não é Deus quem castiga.

3.3 APÓS A GUERRA A VOCAÇÃO RELIGIOSA

A Segunda Guerra Mundial começou em 1939 e foi até 1945. Guido tinha onze anos, seu pai foi mobilizado como sargento da reserva e participou da batalha de Dunkerque, em retirada das tropas francesas pelo mar, em direção à Inglaterra, para salvarem-se. Com a sua mãe e uma tia foram com as crianças em fuga para o sul da França, uma vez que os alemães haviam chegado pelo norte, através da Bélgica. Foi um verdadeiro exílio, famílias inteiras partiam nas carrocerias de caminhões e até de bicicletas.

Seu pai foi desmobilizado do exército e se encontrou com a família no sul. Em 1942, voltaram para casa, no norte, mas estava ocupada por alemães. Inicialmente moraram com avós e logo alugaram uma casa que se encontrava defronte a uma residência de religiosas.

Seu pai restabeleceu-se nos negócios e o seu irmão mais velho dispôs-se a ajudar as religiosas fixando um letreiro avisando sobre a disponibilidade da casa delas, nos serviços de ambulatório, caso a população precisasse, uma vez que os alemães se preparavam para retirar-se.

Por esse motivo seu irmão foi flagrado e com toda a família foram ameaçados pelos alemães, do lado de fora de sua casa, na posição de fuzilamento, por não respeitarem o toque de recolher. Foram “salvos” porque em casa se encontrava uma foto do Marechal Pétain, que exerceu a diplomacia com os alemães durante a guerra. Duas horas depois tiveram dois de seus amigos de colégio fuzilados na rua.

Guido, não gostava de estudar. No colégio de padres, era rebelde, tido como um dos piores alunos. Já estava praticamente no final da guerra, quando se escutou o barulho da chegada dos aliados, aviões ingleses que tinham como alvo bombardear a estação de trem para desmobilizar a ocupação alemã na região; soava a sirene e os alunos tinham que se refugiar no porão. O colégio tinha uma capela, e num certo dia aconteceu algo verdadeiramente inédito que mudou sua vida.

“De um dia para outro, não sei o que aconteceu, Deus tomou conta de mim, a presença d’Ele, sabe, foi incrível [...] durante o recreio, no colégio, eu entrei na Igreja [...] e lá me encontrei com a presença de Deus, mesmo ali. [...] Essa presença demorou, muito, muito; todo mundo, recordo, dizia que tinha mudado completamente. Evitava, sabe, até os recreios, ia lá à Igreja, gozar da presença de Deus, me marcou muito. Quando ia ao colégio, evitava a rua que tinha colegas que iam passar para não conversar, para guardar a presença de Deus em mim, imagina!”



Foto 11 – Guido aos dezessete anos, idade em que se despertou para uma maior socialização e dimensão espiritual.

Fonte: GUIDO (2009)

Aos dezessete anos, entrou nos escoteiros e o chefe deles o marcou também pelo fato de ser um engenheiro, que fez a experiência de trabalhar como operário, para conhecer a vida dessa classe trabalhadora, além de ter uma preocupação muito forte de cunho social. Neste sentido, despertou para a realidade social e começou a frequentar a periferia da cidade, visitando uma senhora anciã, e brincava com as crianças na *cit  des n gre*, ou seja, um bairro de negros; mas não havia negro nenhum, são porque eram sujos e trabalhavam no lixo, muito desprezados pela cidade.

Em 1950, aos vinte e um anos, Guido entrou na Trapa de Mont des Cats, conhecida pela produção de queijo naquela época. Foram anos duros pelo trabalho no campo e o ritmo de oração na madrugada. Acordavam às duas horas para rezar, e no domingo era mais cedo ainda.

Depois de dois anos de noviciado, com outros jovens Irmãos, fizeram o serviço militar e voltaram para a Trapa. Acreditando estar doente, com tuberculose deixou a vida monástica, sabendo-se que não havia sido tempo perdido, de acordo com Guido, os “dois anos lá, porque eu amei muito”.

Ingressou no Seminário para estudar Filosofia e lá descobriu um livro *Fermento na Massa*, de René Voillaume, era um *best seller* no meio religioso que narrava a vida do Padre de Foucauld e continha as cartas enviadas para os Irmãos nas várias regiões e países; tratava-se da espiritualidade da Fraternidade. Era tão apaixonado por esse livro que durante as férias fez o índice do *Au Coeur des Masses* (Fermento na Massa) e o editor o publicou nas novas edições. Logo, Guido pôde visitar uma Fraternidade operária em Lille e fazer o primeiro contato pessoal com os Irmãos.

3.4 A ENTRADA NA FRATERNIDADE

O postulante durou apenas quinze dias e os aproximadamente trinta jovens de todos os lugares, Vietnã, Peru, Chile, Alemanha, Áustria e outros países se reuniram em *Marseille*, no porto, para atravessar o mar mediterrâneo nos porões do navio, em direção à Argélia, ao povoado de *El Abiodh Sidi-Cheikh*, onde se encontrava o noviciado.

A construção era do tipo árabe e havia uma torre como a mesquita dos mulçumanos, onde se podia cantar e chamar os fieis para a oração. Dentro desse conjunto maior, os Irmãos podiam organizar-se em pequenos grupos de cinco ou seis. O dia era simples, tinha uma horta muito grande que dependia de um poço artesiano e tinha o trabalho da construção do noviciado das Irmãs muito próximo. Se encontravam todos juntos para rezar, refletir e fazer as refeições, o estilo árabe dispunha a mesa de modo que todos se sentavam no chão, assim como para dormir eram usadas esteiras.

À noite, com Milad, o mestre de noviços, sentavam-se na terraça superior, sob as estrelas da abobada celeste no deserto, para fazer um comentário do Evangelho, “era muito bonito”. Alguns livros de Milad sobre a espiritualidade da Fraternidade foram publicados, sendo a maioria em francês.

Durante a metade do ano de noviciado, os Irmãos faziam um tempo de “deserto”, cada um passava cerca de quarentas dias sozinho em uma ermida próxima do noviciado. Ao final, todos realizavam uma peregrinação a pé, que se chamava *ralloá*, cerca de seiscentos

quilômetros de *El Abiodh* a *Beni Abbés*, onde o Padre de Foucauld morou. Pela manhã, caminhavam em silêncio e à tarde conversavam entre Irmãos. Essa viagem durava cerca de vinte dias e tinha como finalidade ajudar os Irmãos noviços em sua opção para a vida religiosa.

Depois do noviciado, Guido permaneceu no deserto do Saara por dois anos. No primeiro ano foi morar na região do *Assekrem*, a três mil metros de altitude, próximo ao acampamento dos *tuaregues*. Encarregava-se de um posto de meteorologia para a universidade de Argel e para os nômades que estavam de passagem ou viviam na região; havia igualmente os contatos com alguns turistas que vinham visitar o local. O ano seguinte permaneceu em Tamanrasset, uma aldeia num oásis, a dez horas de marcha do *Assekrem*, onde também morou o Padre de Foucauld, e lá trabalhou no correio.



Foto 12 - Fraternidade abaixo do eremitério do Irmão Carlos a três mil metros de altitude no *Assekrem*.
Fonte: GUIDO (2009)

O período dos estudos teológicos na Fraternidade realizava-se em Toulouse, na França; eram quatro anos de Teologia na linha Tomista Renovada, onde os professores eram dominicanos. Lá reencontrou Francisco Pacheco (Chico), o primeiro Irmãozinho brasileiro que tinha conhecido no noviciado e com quem veio conviver posteriormente. Os Irmãos se

dividiam em pequenas Fraternidades, onde a cada ano se revezavam, para se conhecer e garantir a vida fraterna.

Jacque Maritain, que havia feitos os votos de consagração e se tornou um Irmãozinho de Jesus, vivia com os Irmãos estudantes em barracas. Trata-se de um filósofo cristão, que foi embaixador da França no Vaticano, e tinha a intuição da Fraternidade, ou seja, da vida contemplativa no mundo. Sua esposa, Raissa Maritain, havia escrito “As grandes amizades – memórias” (1951). Como intelectual, havia conhecido Frère André, um Irmão responsável da Fraternidade dos estudos, assim como Milad era para o noviciado. Frère André era um grande islamólogo. Fizeram parte da primeira geração de Irmãos da Fraternidade.

Em 1962, os Irmãos responsáveis pela Fraternidade dos estudos propuseram a Guido vir ao Brasil e não retornar mais a Tamanrasset. Mas havia um pedido, que se ordenasse sacerdote para o serviço litúrgico na Fraternidade. Nesse sentido, segundo Guido, alguns Irmãos da Fraternidade se ordenaram sacerdotes, mas sem que tivessem a vocação propriamente para a vida de pregação em paróquias ou instâncias do estilo. Guido guardou sempre essa orientação do sacerdócio exercido apenas no ambiente da Fraternidade. Esse estilo sacerdotal é muito semelhante aos dos mosteiros, onde o sacerdote praticamente restringe-se à vida litúrgica de sua comunidade monástica. E ordenou-se dois anos depois de sua chegada ao Brasil em 1966.

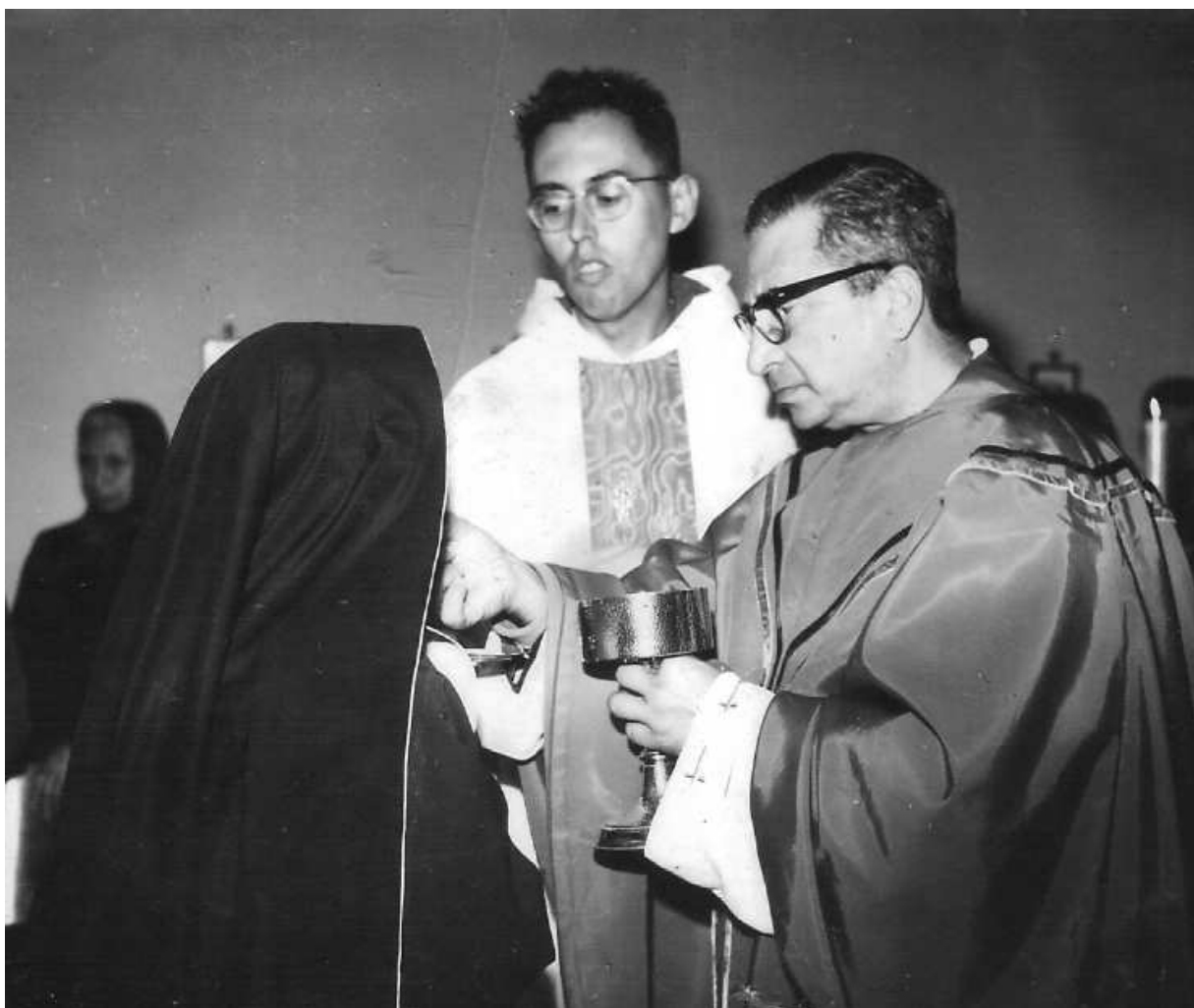


Foto 13 - Ordenação sacerdotal do Irmãozinho Guido em 1966.

Fonte: GUIDO (2009)

Contudo, ainda na França, Guido trabalhou numa fábrica de construção naval, em Marseille, durante alguns meses; a fim de esperar o início do curso de formação profissional em vista da sua ida ao Brasil, logo trabalhou mais alguns meses como serralheiro numa oficina, onde ocorreu um acidente em que o filho do patrão foi eletrocutado e Guido salvou-lhe a vida por conhecer o procedimento adequado com respiração artificial.

O interessante é que esse conhecimento primário de salva-vidas adquiriu-o durante um retiro nas caminhadas que fazia e observava as instruções que se encontravam nos postes da rede elétrica, no caso de eletrochoque. O que era uma distração para um retiro, tornou-se um salvamento.

3.5 CHEGADA AO BRASIL

Em 1963, Guido chega ao Brasil, um ano antes do golpe militar, e em pleno acontecimento do Concílio Ecumênico Vaticano II. A viagem de navio durou treze dias e custava mais barata, a primeira impressão foi a do porto de Olinda e Recife, donde pode notar a realidade social em descaso. Logo, os Irmãos o esperavam no porto de Santos, e partiram em direção à Fraternidade de Santo André. De imediato estava previsto um curso de aculturação e aprendizagem do idioma para religiosos, com o período de seis meses em Petrópolis-RJ.



Foto 14 – Aos trinta e quatro anos quando chega ao Brasil.

Fonte: GUIDO (2009).

Ali recebeu notícias do Concílio e também de como o fundador da Fraternidade, René Voillaume, contribuía para o desenvolvimento daquele acontecimento episcopal, acompanhando de perto um grupo de bispos de todos os continentes que aderiram, durante as reuniões conciliares, à espiritualidade de Charles de Foucauld. Ajudavam-se mutuamente na reflexão, diante dos novos desafios da Igreja no mundo. Autodenominavam-se “Pequenos Bispos”.

Decidiram não aumentar o número de participantes da Fraternidade, permanecendo os que fizeram parte do Concílio, e durante os mais de quarenta anos, os “Pequenos Bispos” têm sido fieis à amizade e à oração, alguns, infelizmente, já falecidos. No Brasil, dois deles foram muito conhecidos pelo compromisso social de suas dioceses: dom Frágoso de Crateús-CE, natural de João Pessoa-PB e dom Valdir, bispo emérito de Volta Redonda.

De novo em Santo André, na Vila Palmares, no coração do ABC paulista, estava a Fraternidade inserida num bairro pobre de tradição operária. Guido trabalhou em sete fábricas, variando de três a cinco anos entre elas. Achava interessante esta mobilidade com a finalidade de aperfeiçoar-se tecnologicamente à medida que lhe exigiam conhecimentos nas várias áreas da metalurgia, sobretudo na linha de traçagem de chapas de aço inoxidável para montagem de grandes tanques de aço para as fábricas de leite, café, etc. Ao todo foram vinte e cinco anos como operário nas fábricas Beprace, Feisa, APV do Brasil, etc.



Foto 15 - Operário aos trinta e oito anos.

Fonte: GUIDO (2009)

Todavia, o período que antecede o golpe militar de 1964 foi marcado por greves no fortalecimento dos sindicatos e da união da classe operária. Com o golpe, todas as instituições populares foram silenciadas e reprimidas duramente. Somente no período da abertura política

voltaram a se expressar e organizar-se legitimamente. Ver-se-á as difíceis situações de risco em que se encontrava o Irmãozinho de Jesus, Guido, durante esse período.

- Em 1963, foi levado à delegacia por questionar um delegado, durante greve e piquete, sobre a condição da rua ser ou não uma via pública. Foi preso com mais três militantes do Partido Comunista, levados todos num camburão. Recebida a ordem de liberação pelo fato de ser religioso, recusou sair da cela se não fosse juntamente com os demais; surpreendeu as autoridades policiais. Foram libertados os quatro no fim do dia.
- Acompanhou o caso de um vizinho que disparou uma arma de fogo contra dois colegas de trabalho na fábrica, possivelmente por ser alvo de chacotas, e que por isto esteve preso por oito dias, mas o julgamento e a pena de três anos de manicômio por “medida de segurança” vieram só sete anos depois, durante esse período viveu naturalmente com sua família. Logo, foi levado à prisão no Carandiru e depois ao Manicômio. Para Guido parecia-lhe absurda a situação sete anos depois; pois, então, interveio com a ajuda do Comitê dos Direitos Humanos da Arquidiocese, e junto com um de seus membros, Hélio Bicudo, acompanhou o caso através de visitas.
- O ano de 1970 foi um período “quente” da ditadura. Guido fez greve sozinho numa fábrica durante quarenta dias, pois os demais operários não aderiram ao movimento sindical da categoria. Seu trabalho especializado o impediu de ser demitido posteriormente, mas acreditava que este ato de solidariedade para com a categoria era importante.
- Neste mesmo período, havia um grupo de operários cristãos que se denominava Círculo Operário. Em 1964 esse grupo tomou conta do sindicato de São Bernardo. Num 1º de maio de 1968, na Praça da Sé, o governador de São Paulo daquele período foi apedrejado na cabeça pelo líder desse movimento. Horas mais tarde, inesperadamente, o grupo se encontrava na Fraternidade para traçar uma estratégia de esconder o seu líder. No dia seguinte, sob pressão persecutória do ambiente da ditadura, Guido o conduziu a um eremitério da Fraternidade, num lugar afastado usado pelos Irmãos para fazer retiro.
- Este mesmo líder viajou o mundo, chegou a estar com Mao Tse Tung na China e foi preso na Guiana Francesa. Nisso o movimento da Ação Popular (AP) clandestino - veio à Fraternidade, avisar que o Departamento de Ordem Política e

Social (DOPS) naquela época era um órgão repressor, uma espécie de polícia política, com a força do Ato Institucional n. 5 (AI-5) foi interrogá-lo na Guiana e queria então extraditá-lo para o Brasil. Graças à Fraternidade na Europa que tinha amizade com o embaixador da França no Brasil, este líder foi solto e enviado para a Suíça onde permaneceu com Paulo Freire, num centro ecumênico. Guido e a Fraternidade de Santo André articularam todas essas posturas políticas de libertação que resultaram num sucesso debaixo de uma grande pressão psico-sócio-ditatorial.

- A Fraternidade correspondia a um lugar seguro e fraterno, onde pessoas e amigos que estavam na clandestinidade podiam se encontrar e rever suas famílias ou mesmo usava-se o endereço da Fraternidade para o correio.
- O bispo de Santo André, na época, de certo modo, não estava de acordo com a postura da Fraternidade, e inventou a fim de amedrontá-lo que o DOPS iria interrogar o Irmão Guido sobre ações e ou ideias suspeitas. Isto provocou uma situação de terror, pois o Irmãozinho de Jesus a cada dia ia ao trabalho com a perspectiva de que poderia ser interrogado e torturado. Por isso, agasalhava-se bem caso viesse a ser preso, a cela era fria. Foi um ato irresponsável.

No ano de 1972, Guido, partiu para o Ano de Deserto ou Ano Sabático, geralmente era realizado em lugares aonde o Irmão Carlos viveu no deserto do Saara, em companhia de outros Irmãos, reservando tempo para a oração, estudo e convivência fraterna. Essa atividade, para Guido, veio em boa hora, como oportunidade para arejar-se de todas aquelas tensões do regime da ditadura no Brasil, e também para rever os Irmãos com quem havia vivido no início de sua vocação.

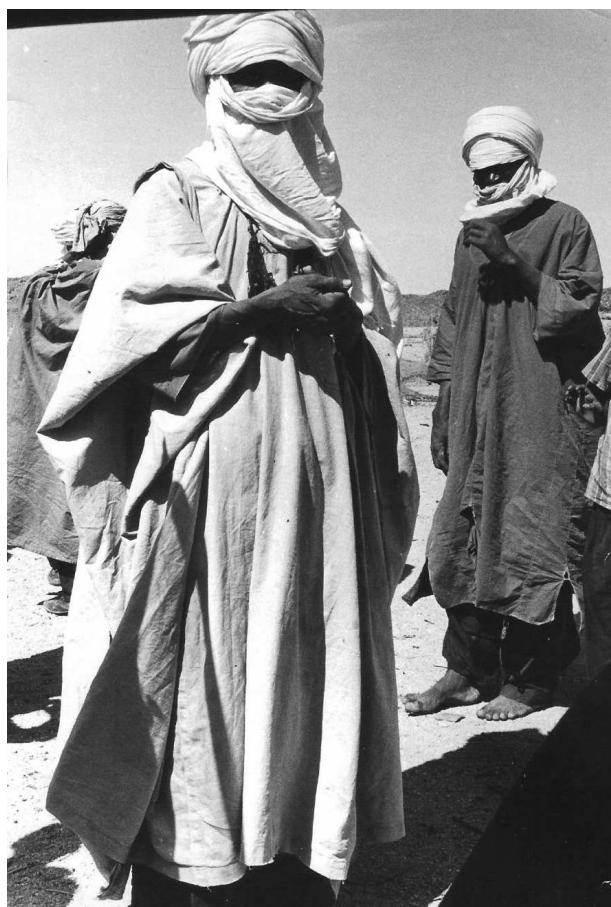


Foto 16 - Tuaregues da região do *Hoggar*, no centro do Saara argelino.

Fonte: GUIDO (2009)

Ao regressar do Ano Sabático, Guido partilhou pelo período de seis meses a vida em convivência com os Irmãozinhos do Paraguai, numa Fraternidade do campo, que sobrevivia da pesca. Logo voltou a Santo André e foi trabalhar na Fundação do Bem-Estar do Menor (FEBEM), com uma ocupação de confiança, na qualidade de inspetor de aluno, no período de dois anos. Estarrecia-se com o índice de violência na instituição em relação aos jovens. Uma vez denunciou a tortura com choque elétrico recebida por um aluno, ao ser interrogado numa delegacia. A partir de então, a polícia não tinha acesso aos jovens, a não ser quando acompanhados de um advogado da FEBEM.

Depois, interessou-se por um novo método de traçagem de calderaria através do cálculo trigonométrico e organizou um curso financiado pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) da cidade de São Bernardo. Em seguida voltou a trabalhar em fábricas, com especialização no curso que havia oferecido.



Foto 17 - Aos cinquenta e sete anos com os colegas operários.

Fonte: GUIDO (2009)

Ao lado dos demais Irmãos da Fraternidade de Santo André, Guido participou ativamente da construção do sindicalismo crescente no ABC paulista. Estiveram presentes nas grandes assembleias e manifestações em que se destacava o poder de persuasão de Lula como presidente do sindicato dos metalúrgicos. Segundo Guido, era incrível a liderança que ele tinha. Entusiasticamente, uma vez dentro do ônibus, Guido convocava a todos em voz alta a participar da grande assembleia que encheria um estádio.

Os Irmãos acompanharam, igualmente, o processo de redemocratização do país a partir da base das organizações dos trabalhadores nos sindicatos, associações e movimentos, mas nunca participaram ativamente de partido político, nem mesmo do Partido dos Trabalhadores (PT), pois isto envolve outro tipo de relação de poder, acreditavam que seriam mais úteis na base.

Cientes da importância do partido político para encabeçar a luta dos trabalhadores pela via política, acompanhavam suas lideranças, mas não compunham o quadro de filiados ou se o fizeram não aceitavam cargos de destaque em seu interior. Assim como também no sindicato, geralmente não compunham chapa de eleição, importava o trabalho e a presença na base, pois eram trabalhadores também, segundo Guido, e isso é ser solidário.

Guido (2009) define bem o que é a solidariedade:

“Solidariedade não é só compartilhar, o compartilhar é o ter, o que você tem para receber (oferecer); agora a solidariedade é mais profundo, atinge o ser,

que compromete até no agir, que (é) no ser mesmo. O compromisso não é o ter, só o ter de dar para, eu acho que é mais profundo nesse sentido a solidariedade.”

Para o Irmãozinho de Jesus, a solidariedade é uma condição de vida.

Na paróquia de Vila Palmares os Irmãozinhos mantinham boas relações com o padre, devido sua extrema simplicidade e compromisso com os trabalhadores, era um homem solidário. Certa vez o Guido e o padre da paróquia acompanharam o caso de um francês, jornalista, que se hospedou na Fraternidade em visita a sua irmã no Brasil, uma Irmãzinha de Jesus. Em São Paulo este jornalista foi atropelado pelo carro da polícia e levado para o hospital. Porém, com ele foi encontrado uma relação de nomes de brasileiros exilados na França naquele período da ditadura militar, onde ele iria visitar as famílias para dar notícias. De vítima passou a réu. Guido, com o padre da paróquia, acionou um deputado conhecido do pároco, para avisar à embaixada francesa.

Logo o visitaram no hospital. O jornalista foi expulso do Brasil. No entanto, isto ainda rendeu a Guido um interrogatório na polícia a mando do DOPS, enquanto as rádios acreditavam que o Irmãozinho de Jesus havia sido preso, e exerciam pressão no sentido de questionar indiretamente e em público o paradeiro do Irmãozinho.

Durante a entrevista para esta pesquisa Guido foi questionado sobre a Teologia da Libertação. Ele respondeu que sua primeira reação foi descobrir que o seu método era o mesmo da Ação Católica Operária da França: VER, JULGAR e AGIR. O método lhe marcou muito, mas que a diferença consiste em sua aplicação e adaptação à realidade brasileira. Perguntou-se a Guido, então, o que é o método?

Segundo Guido, o VER corresponde a uma análise de conjuntura da realidade; o JULGAR corresponde ao critério de confrontar essa realidade à luz do Evangelho, para saber se está em consonância com o que Jesus pregou; confrontar, igualmente, com os princípios dos direitos humanos, da ética, numa análise coerente; e o AGIR corresponde a um compromisso transformador da realidade.

Em 1990, Guido passa a morar em João Pessoa-PB, numa Fraternidade, na periferia da cidade, no bairro de Mandacaru. Foi convidado a ser voluntário na Pastoral Carcerária. Buscou uma prisão ainda não visitada, a de segurança máxima em Mangabeira. Segundo Guido, o primeiro dia de visita aconteceu da seguinte maneira:

“Deixaram-me entrar, entrei sozinho. Fui falar que eu vim pela Pastoral Carcerária. Todos os presos estavam no banho de sol, e eu atrás da grade,

me apresentei: ‘Sou da Pastoral Carcerária, aqui tinha antes um capelão da Pastoral Carcerária, era um Monsenhor, era muito conhecido, porque era muito político, acho que foi deputado até’. Então - eu falei com os presos: ‘Eu não sou Monsenhor, viu! Eu não tenho o poder que ele tinha, eu não vou poder ajudar vocês como ele podia ajudar, eu não vim rezar missa aqui também. Então, o que eu vim fazer aqui?’ Eu falei: ‘Vim só para escutar vocês’. Depois que eu soube que o líder deles fez um sinal de positivo.”



Foto 18 - Visita aos presos na cadeia de Sapé.

Fonte: GUIDO (2009)

O Irmãozinho de Jesus, Guido, foi testemunha em cinco processos em João Pessoa, impelido à verdade, sendo preciso algumas vezes desafiar as circunstâncias e negligências do sistema prisional ou judiciário.

Em 1997, aconteceu a chacina do presídio do Roger e ele foi chamado para facilitar as negociações com os rebelados. Vivenciou cenas de tensão, mas buscava atender às

necessidades dos aprisionados. Durante anos em João Pessoa e nas várias cidades do interior visitou as cadeias e as famílias dos presos, buscando informações sobre seus processos. Atualmente Guido continua visitando o presídio Silvio Porto, mas já não consegue andar como antes na visita às famílias.



CASO RÓGER - Juiz começa a ouvir testemunhas de chacina. Página 12

Foto 19 - Guido testemunha contra a chacina do Presídio do Roger em 1998.

Fonte: GUIDO (2009)

Interrogado mais uma vez sobre o que o leva a ser solidário como voluntário da Pastoral Carcerária, responde:

“Eu para mim, no início, é o chamado de Jesus, que pediu de visitar os presos, não me pediu para ir rezar, pediu para ir visitar. É gozado, porque a gente se sente às vezes solidário de todo mundo, [...] uma vez, houve uma rebelião no Silvio Porto, fomos lá todos na porta, sabe, me sentia solidário de todo mundo, dos presos, dos agentes penitenciários e das mulheres, familiares que estavam lá gritando na porta. Não sei como dizer, é o

sofrimento de todos. Eu me senti solidário a assumir um pouco o sofrimento de todos.”

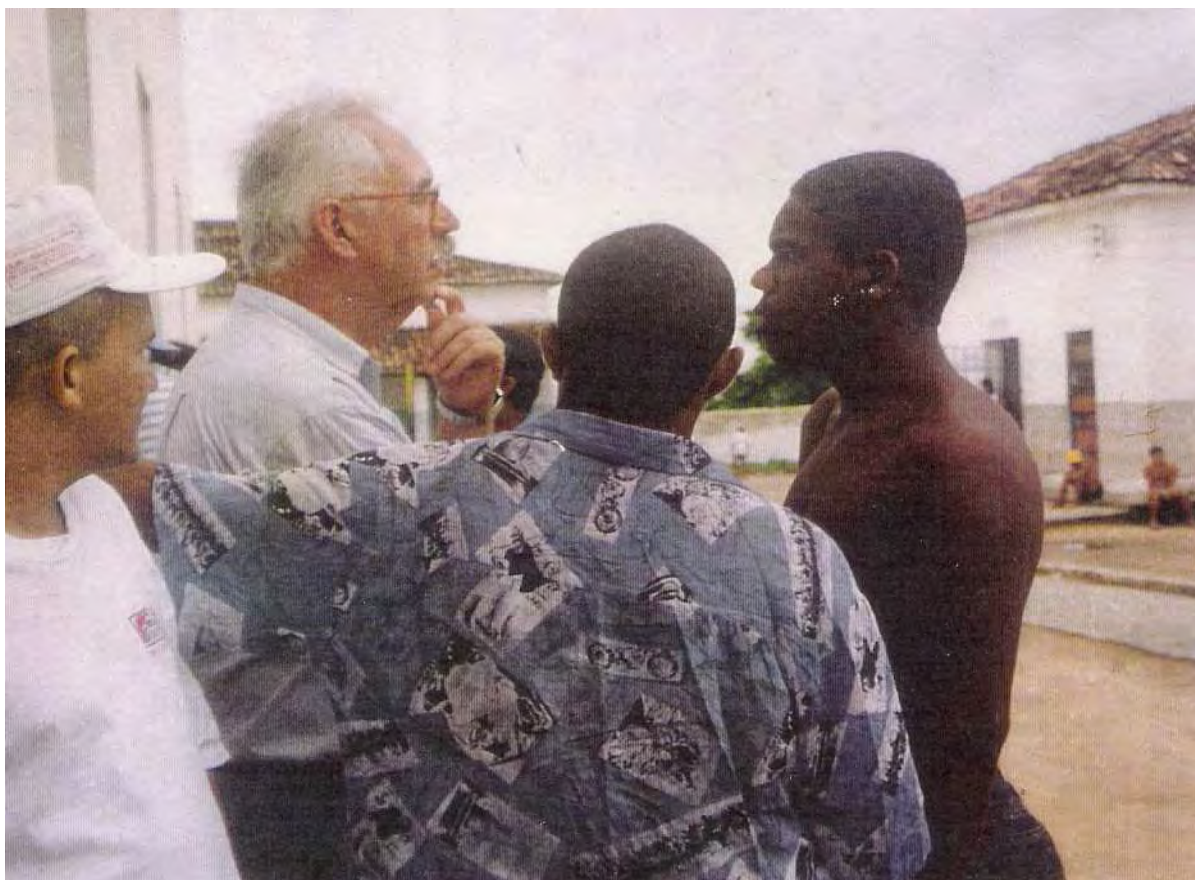


Foto 20 - Visita os presos no presídio do Roger.

Fonte: GUIDO (2009)

De acordo com Guido, Jesus o impele a ser solidário com todos os que estão envolvidos com o sistema prisional por algum motivo. Sentindo a dor de todo mundo. Para ele, segundo o Evangelho, o primeiro que Jesus salvou foi um crucificado, um ladrão. E quando novamente interrogado na entrevista sobre o que ele leva na visita, diz:

“A amizade, a presença, você não pode imaginar, quando eu vou lá, às vezes, o pessoal me chama de todo lugar, na cadeia, “Padre Guido, Padre Guido”; todos me chamam das portas dos pavilhões que por serem superlotados não tem mais celas, os presos estão soltos nos pavilhões. [...] Antes eu ia à cela, então o pessoal falava mais diretamente e pessoalmente comigo.”

Hoje, Guido, continua a visitar os presídios, mas tem dificuldades de se locomover.

Além da Pastoral Carcerária há também a presença de outras Igrejas, como a Assembleia de Deus, que faz visitas aos presos, cultos e assistência ao acompanhamento dos processos, indo ao tribunal, onde são fornecidos os dados sobre cada um.

Existem muitas outras organizações religiosas que atuam no presídio, no entanto, a forma de abordagem é diferente. A Pastoral Carcerária atua escutando, anotando os processos, visitando as famílias.

A dinâmica é a seguinte: um dia na semana vão de três a quatro membros da Pastoral Carcerária ao presídio, visitam os pavilhões, escutam suas histórias e pedidos, anotam o nome e o número dos processos num papel. Ao encerrar o grupo repassa para Guido todos os nomes para averiguação dos processos no tribunal, onde este vai uma vez por semana ao fórum, bem cedo, e os digitadores imprimem cerca de cem processos, quando poderiam bem menos, segundo as normas da casa, mas como ainda é cedo para o atendimento e há pouco movimento no tribunal; a gentileza dos funcionários facilita a sua averiguação.

Na Fraternidade, Guido anota os processos em seu caderno, sendo dois presos por página (é o seu “computador”), acrescentando a cada tópico as novidades do processo.

Na próxima visita semanal, Guido redistribui os processos impressos com o grupo da Pastoral Carcerária para que entreguem aos presos. Tudo é muito simples, mas a qualidade da atenção e do engajamento é o que conta.

Um exemplo, nunca se pergunta ao preso o motivo de estar ali, geralmente se sabe, porque se lê no processo, mas não se comenta por parte da Pastoral. Quando se é um crime contra o costume, atentado ao pudor, no caso, um estupro, violência contra a mulher, há de ser mais atento e discreto, de forma que outros presos não saibam, para se evitar riscos dentro da cela.

Ao ser indagado sobre a assistência espiritual que a Pastoral Carcerária dispõe aos presos, diz claramente que é uma pastoral social, porque o homem não é só espiritual. Alguns membros, carismáticos, levam uma Bíblia durante a visita, ou outro padre celebra a missa nos tempos forte da liturgia na Igreja, que são Páscoa e Natal.

Atualmente, Guido, tem oitenta anos de idade, decidiu mudar-se de endereço, e construíram uma casa pequena no fundo do quintal da Comunidade Papa João XXIII, no bairro do Valentina, nesta cidade. Uma comunidade que tem como característica viver como família com crianças, jovens e adultos sem lar. Para o Irmãozinho de Jesus, a grande missão dessa comunidade é a solidariedade com os mais sofridos da sociedade. Viver com eles,

cuidar deles humanamente. Isso é a compaixão, ou seja, a compaixão está muito próxima do que é a solidariedade.

Disse o sujeito da pesquisa que a compaixão e solidariedade caminham juntas. Só que a solidariedade tem mais do agir, isto é, fazer alguma coisa para resolver o sofrimento. Enquanto, no caso dele, sua vocação corresponde à presença e à amizade, ou seja, a compaixão, sofrer *avec*: “No Evangelho, o texto hebraico sobre a compaixão é um negócio que te pega nas vísceras. Muito forte!”. Este é o sentido da compaixão e da solidariedade.

A história de vida de Guido está profundamente arraigada à noção do sagrado. Perguntou-se de que modo essa noção do sagrado é real para o Irmãozinho de Jesus. Segundo ele, têm-se animais sagrados, pedra sagrada, pessoas sagradas, consagradas, prostitutas sagradas, tudo isso é uma ligação com o sagrado. Guido recebe a revista “O mundo das religiões” em francês do jornal *Le Monde*, mas ao referir-se ao curso de Ciências das Religiões tem dificuldade de compreendê-lo pois, para ele, trata-se de algo mais intelectual, onde as pessoas vão em busca apenas de um diploma.



Foto 21 - Capela da Fraternidade de João Pessoa.

Fonte: FERREIRA NETO (2009)

Em resposta, foi-lhe dito pelo pesquisador que o intelectual não deve ser representativo de um diploma simplesmente, a dimensão intelectual do curso deve se concretizar num sentimento e numa ação de vida. Guido faz referências às novidades das ciências, assim como o desenvolvimento das religiões através das descobertas das funções do cérebro e do universo, por exemplo. Mas, segundo ele, todo esse conhecimento deve ser objeto de estudo, acompanhado de uma aplicação prática relacionado à vida.

Neste sentido, aponta à sociedade e ao mundo atual que não sabe mais maravilhar-se. A produção é o fim e não o meio, a sociedade tem que produzir agora para maravilhar-se, não saber.

Para Guido, é muito forte a seguinte afirmação: “Deus não tem passado e nem futuro, tem só o presente, então, é só no momento presente que você encontra Deus, está em sintonia com Deus”. Como na sintonia do rádio, “viver o momento presente é lá que Deus se encontra”. E de fato essa constitui para Guido a dimensão do sagrado, isto é, essa sintonia com Deus no momento presente.

Argumenta o Irmãozinho, “o presente é a vida, é o amor [...] por isso o sagrado é vital e essencial”. Contudo, o estudo do sagrado, segundo Guido, deve ser questionado e não somente permanecer no âmbito do teórico; ao contrário, não deve imiscuir-se de uma aplicação prática de vida.

Acredita-se que todos os elementos constituintes do relato em sua narrativa, carregada de simplicidade, familiaridade, fé, solidariedade, sentido para si e para os outros, reflexão e sentimentos, elevam o propósito da análise na percepção do vínculo tecido pelas opções pessoais, e assumidas coletivamente com um profundo desejo de comunhão e de verdade com cada indivíduo, mas também com os segmentos sociais com os quais interage.

3.6 ANALISANDO A HISTÓRIA DE VIDA

A amizade que une o sujeito da pesquisa ao co-sujeito entrevistador faz com que se possa afirmar, com conhecimento, dados da vida familiar de Guido que a alguns Irmãos da Fraternidade e amigos tiveram a oportunidade de apreciar nas visitas à sua mãe e seus irmãos. E a outros, como é o caso do elaborador desse trabalho, permanece a satisfação dos anos de convivência com Guido através do apoio fraterno, do trabalho cotidiano, da oração comunitária na capela, na partilha da mensagem do Evangelho e da celebração da santa missa. Por aí, soube de sua história, de seu amor por Jesus, de sua paixão pela humanidade, de modo especial, como a partilhava com sua mãe por cartas e pelas raras visitas que a fizera, dado as distâncias continentais.

De sua infância, Guido guardou uma profunda relação com sua mãe. A senhora Norel faleceu aos cento e dois anos de idade, viúva, encontrava-se limitada em seu apartamento à medida que o tempo lhe retirava a vista. Mesmo assim, não deixava de responder as cartas de

seu filho; muitas delas Guido percebia que as frases encontravam-se incompletas, pois a caneta saía do papel e sem notar sua mãe continuava a escrever com a sua frágil vista. Nos últimos anos, a enfermeira lia para ela as cartas recebidas e as notícias.

Entre os dois guardou-se uma relação profundamente maternal com sua sensibilidade religiosa e amiga. Através de seu filho, conhecia o cotidiano dos vizinhos, dos amigos e dos Irmãos, e os chamava pelo nome; conhecia a realidade social em que se encontrava inserido, preocupava-se e perguntava por cada um.

De seu pai o senhor Norel guardou marcas de um homem autoritário, mas que com sua família e os filhos muito pequenos soube administrar os desafios diante da crise econômica de 1929, assim como os riscos da Segunda Guerra Mundial.

São inúmeros os relatos e as vocações no seio da ICAR, entre adolescentes e jovens que marcaram a história da espiritualidade cristã com uma profunda generosidade de vida e entrega a Deus e ao serviço do outro, mesmo em situações de risco e dor, os mártires cristãos são testemunhas. Eles fizeram a experiência hierofânica do sagrado em seu ser e mudaram radicalmente a história dos que estavam ao seu redor, são os santos de ontem e de hoje, muitos deles nos altares canônicos e não canônicos da luta pela justiça de onde emanam simbolicamente o exemplo de vida e amor.

Aproximava-se o fim da Segunda Guerra, os aliados ingleses traziam suas bombas em aviões que colocavam em risco a população ao lançá-las sobre pontos estratégicos que desarticulassem os alemães e os fizessem retroceder. Neste clima de tensão exterior, assim como também interior, pois, a pessoa do jovem adolescente de dezessete anos era considerada um péssimo exemplo e incômodo no colégio. Guido faz a experiência da teofania de Deus como uma força de ternura e presença da qual ele busca conservar interiormente e exteriormente, visitando a capela do colégio e resistindo ao barulho. Deus lhe fala no silêncio através de um sentimento de presença espiritual que unifica seu ser e se faz perceptível em sua melhora na relação com os demais; todos percebiam a diferença.

Automaticamente, a maturidade psicológica do jovem abria-se ao exemplo dos maiores, como é de seu chefe do grupo de escoteiros, que tinha uma coerência de vida e preocupação com o social. Logo, Guido deixou-se tocar por outro tipo de presença, a dos socialmente excluídos na pessoa de uma idosa e das crianças que visitava na *cit  des n gre*.

Não era apenas solidariedade, havia uma necessidade de unidade, ou seja, Guido afirma na entrevista que desejou viver e morar com eles. De fato denota-se que a partir da força de uma experiência mística o sujeito da pesquisa tem o impulso e a sede de ir ao encontro do

outro e do outro pobre como portador de uma mensagem de Deus. Na corrente da tradição cristã: Não estaria Deus traçando para Guido o início de um universo de descobertas que o conduziria a fazer a opção pela vida religiosa?

A Trapa, o serviço militar e o estudo de Filosofia no seminário foram etapas de vida que o lançaram rumo à Fraternidade, como síntese entre a presença diante de Deus pela oração e a presença junto aos pobres, sentimentos que o Irmãozinho vivera na origem de sua busca espiritual, mas que na época não compreendia.

Uma vez na Fraternidade, tratava-se de internalizar esses valores pela prática cotidiana dos três pilares que marcam a especificidade da espiritualidade foucauldiana: a oração (nutrida pela Palavra de Deus, pela Eucaristia, pela adoração silenciosa, pela dimensão do deserto geográfico e espiritual); a vida fraterna (que se estende aos vizinhos e amigos) e por fim o trabalho (como forma concreta de solidariedade e transformação social na luta pelos direitos e dignidade humanos). Esses pilares compõem o Nazaré espiritual dos Irmãozinhos.

Para Guido não há nada mais sagrado do que seguir Jesus de Nazaré na pessoa dos sofrendores desta terra. Paradoxalmente, ali se encontra sinais de vida para além dos sinais de morte, e isto está muito bem representado em tanta dedicação aos presos, através do serviço da Pastoral Carcerária.

Quatro conceitos/valores querem-se frisar na história de vida do Guido, pertinentes para o trabalho em torno à dádiva: “o sagrado é vital”; “a solidariedade é agir”; “a compaixão é sentir *avec*” e “Deus se encontra no momento presente”.

O sagrado é vital: A sacralidade da dádiva é vida, este é o único motivo e razão da troca: garantir a vida. Entender-se-ia melhor o fenômeno da troca por sua sacralidade obrigatória, estipulada pelo *sacer* da partilha. Na descrição indígena do *whangai hau*, a função sacerdotal é essencialmente mediadora para que todos possam se nutrir da caça, tanto a natureza quanto os humanos e os espíritos. Dádiva é nutrir pela mediação real do sagrado.

Na espiritualidade cristã, Ivone Gebara (1992, p. 9-14), uma das mais respeitadas teólogas feministas da ICAR, contestada pela romanização eclesial,

Enfatiza essa dimensão espiritual chamando-a vitalista, colocando a Vida como imperativo maior, acima das teologias, culturas, raças e classes, capaz de fazer a unidade de sentido da vida dos pobres imersos no barulho ensurdecedor e na sujeira crescente do mundo, submetidos à provisoriedade cotidiana, limitada pelo não poder como fonte de resistência na alegria e na dor; na música, batucada, bailes e forró; na cachaça e feijoada; na missa, no culto e no candomblé; no mutirão da casa; na partilha do arroz e do feijão;

na mistura do profano e do sagrado, a Vida se manifesta teimosamente. Expressão universal da espiritualidade do cotidiano.

Para o Irmãozinho, o sagrado é vida e, tratando-se de um tema que constitui a coluna dorsal do fenômeno religioso, próprio das Ciências das Religiões, não deve permanecer no âmbito teórico, mas também deve questionar o ser, existencialmente, profundamente. O sagrado é uma força vital e essencial para a vida da pessoa; sobretudo, estando atento às novidades que tocam a religião e que devem fazer maravilhar-se o ser humano pelo progresso das ciências relativas às funções do cérebro e do infinito do universo, por exemplo.

Cabe às ciências ressignificar o seu olhar que lhe é próprio, mas sem perder a dimensão mística do fenômeno em vista da humanização que lhe é pertinente em sua dimensão poética, lúdica, morada do sonho e da esperança.

A solidariedade é agir: Ao citar a Pastoral Carcerária, o que leva Guido a ser solidário é o sentimento de compaixão, no sentido que se verá logo em seguida, sendo que a solidariedade em relação a esse sentimento reveste-se de uma ação, neste caso, o Irmãozinho leva aos presos a amizade, a presença e a escuta. Jesus não pediu que fosse rezar com os presos, pediu que fosse visitá-los (Mt 25, 36).

A ação de Guido é ser presente. Ao ser interrogado sobre as exigências de conviver na nova casa da Fraternidade, construída no quintal da Comunidade Papa João XXIII, afirma que:

“A missão deles é justamente a solidariedade com os mais sofridos da sociedade. Viver com eles, cuidar deles humanamente. Aqui tem dois que saíram do manicômio, da cadeia, doente mental; e outra é uma menina agora que chegou, treze anos, grávida, nasceu a criança aqui mesmo; outro caso é uma pessoa que não tinha ninguém que queria ela em casa para tratar, então veio aqui, morrer aqui. É uma casa muito acolhedora, humana, sabe!”

Guido define a sua presença na comunidade, afirmando que sofre solidariamente com eles os mesmos desafios. Assume que a solidariedade consiste mais no agir, isto é, fazer alguma coisa para resolver o sofrimento, enquanto no seu caso é de presença e de amizade. Portanto, a solidariedade como compaixão é uma coisa que “vem de dentro”.

A compaixão é sentir avec: Compaixão e solidariedade são valores muito próximos. Para o Irmãozinho, compaixão não é ter pena, dó, não é sentimentalismo qualquer; mas um sentimento que o leva a comprometer-se com o outro pela amizade, em vista da solidariedade.

O Irmãozinho cita Albert Nolan (1992), em sua obra “Jesus antes do Cristianismo”, aonde descreve a humanidade de Jesus e a compaixão como um sentimento visceral, a exemplo de Jesus no Evangelho de Marcos (6, 34): “Quando saiu da barca, Jesus viu uma grande multidão e teve compaixão, porque eles estavam como ovelhas sem pastor. Então começou a ensinar muitas coisas para eles.” Em outra citação, diz que Jesus se pôs a servi-los após um dia extenuante. Assim a paixão de Jesus é apaixonada, assume com o outro seu sofrimento, sua dor e não o abandona.

Deus se encontra no momento presente: Esta intuição pessoal de um homem de fé que recorre à fonte da Teologia Fundamental sobre a onipresença de Deus, assim se exprime: “Agora para mim o que é muito forte, vou te dizer, Deus não tem passado nem futuro, tem só o presente, então, é só no momento presente que você encontra Deus, está em sintonia com Deus; você sabe a sintonia do rádio?”. A força intuitiva de Guido a exprimir-se, fez com que o entrevistador perguntasse se essa revelação seria para ele a dimensão do sagrado, a sintonia com Deus no momento presente, a qual ele confirmou com as seguintes palavras: “Deus só se encontra no presente [...] é o presente, é a vida, é o amor”.

Concretamente, quem conhece ao menos um pouco da história do sujeito da pesquisa e tem com ele um mínimo de convivência, sabe da incrível capacidade do Irmãozinho de viver o momento presente, porque Deus o é, assim se exprime em sua concepção filial à doutrina da Igreja.

Com isso o Irmãozinho tem uma grande capacidade de perdoar e não guardar rancor, porque acolhe o outro no momento presente, com uma consciência de que Deus atua na pessoa no instante presente e, portanto, há possibilidade de restauração, de reconciliação, de um gesto de amor, de criar vínculos, aliança e comunhão. Por sinal, onde permanece o perdão na dádiva agonística? Quiçá no paradoxo, pois não há nada mais paradoxal do que a dádiva.

Indagado sobre a importância da Fraternidade para os jovens de hoje, responde que não divulga seu carisma, geralmente os que se interessam são pessoas maiores de trinta, quarenta anos, mas aos jovens responde que a formação religiosa dá-se com os Irmãos das Fraternidades sul americanas, fora do Brasil, pois no país residem quatro Irmãos de maior idade. Porém, geralmente os jovens não querem sair do Brasil.

Guido vê a importância dos leigos e das novas comunidades de vida com seu papel evangelizador na ICAR e transformador na sociedade. Um dirigente de uma dessas comunidades participa da Pastoral Carcerária e exerce um compromisso sério com a questão social. Inclusive em relação a um preso já de idade que ia sair do presídio e não tinha para

onde ir, este leigo ia convidá-lo a morar em sua casa. Na arquidiocese, dois anos atrás havia nove comunidades de vida, atualmente, são vinte comunidades de vida, segundo o Irmãozinho.

De fato, um novo rosto eclesial delineou-se na ICAR da América Latina. É certo que as comunidades de vida são as maiores expoentes do modelo eclesiológico atual, impulsionadas pelo espírito da Renovação Carismática, mas não necessariamente pertencendo a este movimento e sim aderindo a elementos que o constitui, como por exemplo o dom de falar em línguas, a oração de cura, etc.

Os antagonismos em relação à Igreja progressista inspirada pela Teologia da Libertação, que ainda resiste, e os movimentos espirituais impulsionados pela Renovação Carismática são muitos, mas opta-se pela comunhão institucional ao invés de criar dissidências; o fator regulador que garante os mecanismos dessa comunhão reside no processo de romanização vertical no seio da ICAR.

Contudo, hoje, o fenômeno pentecostal, na Igreja Católica, representado pelo grande impulso do movimento espiritual da Renovação Carismática, se mostra como o novo modelo eclesiológico. O subjetivismo da fé e uma prática desligada do fazer político como força transformadora própria do Evangelho dificulta, sobretudo para os jovens, fazerem sua síntese de fé e vida em todas as suas dimensões. A clausura da sua concepção religiosa empobrece sua visão de mundo e de Igreja. (FERREIRA NETO, 2004¹⁰).

Movida por essa preocupação, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil publicou em 1994 o documento n. 53, intitulado “Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica” que, a partir do diálogo, comprometeu-se a segui-las, no sentido da unidade e da comunhão com a Igreja.

Essa expectativa vem sendo realizada gradualmente com a contribuição e a abertura do movimento carismático para a elaboração e execução do planejamento pastoral das paróquias e dioceses.

Apesar das limitações, vários aspectos positivos desse movimento testemunham o reavivamento espiritual da Igreja Católica, são eles: a valorização do leigo; a horizontalidade entre homens e mulheres na execução de tarefas e coordenações nas comunidades mistas, chamadas “comunidades de vida e aliança”; as obras de caridade; a formação de grupos e

¹⁰ Considerações finais do trabalho realizado no intermódulo do Curso de Especialização em Assessoria Bíblica (DABAR), 2004.

fazendas para recuperação de dependentes químicos; a assiduidade na oração pessoal e comunitária diária; a vida comunitária e fraterna; a vida litúrgica e a dimensão missionária.

Qual o papel do Irmãozinho neste novo contexto eclesial? Ancião, continua exercendo uma força atrativa no interior da Igreja e da sociedade através da acolhida na Fraternidade, do compromisso com a Pastoral Carcerária, da oração e do apostolado da amizade. A Fraternidade é uma fraternidade de vida. Contém elementos religiosos que respondem às necessidades da Igreja de hoje; assim como a Fraternidade bebe da fonte espiritual da Igreja, concomitantemente a reescreve para a história da presença do Cristo na vida dos pobres, como um caminho de humanização.

Ao final da entrevista perguntou-se a Guido o que é ser Irmão, um Irmão da Fraternidade. Disse que é ter o mesmo ideal em torno ao seguimento de Jesus, apoiando-se mutuamente em comunidade, dentro da realidade em que se vive. E declara:

“Agora eu estou sozinho, mas não me sinto sozinho, porque são meus irmãos os que estão à volta de mim; eu assumo todo o pessoal que está a minha volta na oração, eu sou um pouco representante deles em frente de Deus. Que nem Moisés, quase! Sinto-me delegado deles na oração.”

Citando a festa litúrgica do santo *Cura d’Ars*, que se deu no dia anterior à entrevista, Guido comenta que o perguntaram sobre o que era a oração, e aquele santo respondeu: “Eu olho para Ele e Ele olha para mim”. Esta frase na espiritualidade da vida religiosa não é desconhecida, mas nunca havia soado tão profunda quanto o comentário de Guido a respeito: “Olho no olho. Você quando olha, você não olha sozinho. Assim Deus não te olha sozinho, te olha com o todo que está com você, não é um a um, é todo mundo. Que nem o Pai-Nosso, você não reza sozinho o Pai-Nosso”.

Essa força intercessora, através da oração de Guido, representa a essência do sagrado, porque converge para a imagem do amor esponsal entre o divino e o humano, que se tornam um só, na força do amor solidário.

Acredita-se que os dados oferecidos pelo sujeito da pesquisa estejam em consonância com o sagrado na dádiva, em seus mais diversos matizes, desde o horizonte das sociedades arcaicas, às contemporâneas. Trata-se de aproximações teóricas que descortinam evidências na formação do vínculo a partir da dádiva de si, do Irmãozinho Guido que suscitou relações de comunhão dados pelo entrelaçamento entre a espiritualidade e a solidariedade.

Em outros termos, o sagrado é essencialmente mediador em função de gerar unidade, e a solidariedade é essencialmente partilha. A dádiva é solidariedade sacralizada a favor da

justiça social; se a dimensão do sagrado não garantir esse preceito, perde sua originalidade e descaracteriza-se puramente em produto ideológico da sociedade. Constitui ao sagrado garantir a dádiva como direito à vida e fundamento moral de toda aliança social.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emile Durkheim e Charles de Foucauld são precisamente contemporâneos, nasceram no ano de 1858 e o primeiro faleceu um ano depois que o segundo em 1917. Marcel Mauss nasceu quatorze anos depois que os dois, e conheceu o mundo até a metade do século XX, período em que René Voillaume e Guido estabeleciam seus projetos de vida religiosa.

De nacionalidade francesa, dois deles são representantes do surgimento de uma nova disciplina no âmbito acadêmico, a Sociologia Clássica francesa; e os outros três, representantes de uma nova forma de vida religiosa no seio da ICAR. Todos de uma ousadia sem prescrição, seguindo diferentes caminhos de ordem teórica, metodológica e/ou prática, científica ou religiosa. Tornaram-se referenciais na forma de conceber as ciências, as religiões e as sociedades. Todos por caminhos dados como antagônicos na elaboração da verdade, buscaram responder aos desafios de seu tempo, procurando enxergá-la conjunturalmente.

De acordo com Boff (1998, p. 9), “todo ponto de vista é a vista de um ponto”. Isso em relação à leitura, à compreensão e à interpretação que se faz da realidade e dos fatos que a compõe; a cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. A visão de mundo que cada um tem nos olhos influencia a compreensão das experiências, dos desejos, das esperanças que o animam, e os interpretam a partir de seu lugar social. Todo o que lê, relê, o faz a partir de sua ótica e torna-se co-autor de sua história. (BOFF, 1998)

Contudo, as pessoas acima citadas, trazem em comum um princípio essencial da vida coletiva, que evolui na interação indivíduo e sociedade, defendida tanto pelas Ciências Sociais, assim como pela espiritualidade foucauldiana e, portanto, cristã. São personalidades marcadas por instituições científicas e eclesiais, que evocam o sagrado como social, a partir da dádiva de si na produção de sentido da vida e da solidariedade da aliança.

Pode-se afirmar, embora forçosamente, que o mecanismo do social corresponde a um espírito de época em que os aproxima simbolicamente? Apesar do divisor de águas que nessa fase da modernidade ocupa boa parte dos séculos XIX e XX, porém com o início na Revolução Francesa, a tendência consistia em marginalizar ou suprimir a religião na sociedade. O que não ocorreu, mesmo com toda a literatura filosófica, sobre a morte de Deus, desde Hegel. De fato, o que ocorre é a passagem de uma época religiosa, com seus valores e seus defeitos para outra, com valores distintos e limitações próprias (ANTONIAZZI, 1998).

Chama a atenção o modo dos sociólogos ao recorrerem às sociedades primeiras para o estudo idealmente puro do mecanismo do social, assim como recorreram às religiões arcaicas, hindu e bíblica para o estudo do sacrifício e da magia como fontes do sagrado.

Os estágios da vida religiosa correspondem à Sociologia somente um meio de compreender os arquétipos do social? Ou a religiosidade igualmente fundamenta o social? O sagrado e o social, e, portanto, a dádiva sempre coexistiram! Porém, há uma novidade para a leitura do sagrado na dádiva em Mauss em relação à solidariedade e ao fenômeno religioso atual, trata-se da dimensão biocêntrica da dádiva.

A dádiva não é apenas uma dimensão do ser humano em sua interação social compreendida pela mediação mítica do sagrado, como acusam aqueles em que Mauss diviniza a troca. No entender do elaborador desse trabalho, a dádiva envolve a natureza e a transformação desta em objetos sagrados, a natureza é co-sujeito dessa relação em sua “inteligibilidade” própria, da qual o cognitivo humano capta-a de modo fragmentado. O humano é natureza, sua faculdade intelectual privilegia seu status enquanto ser vivo; a natureza não é criação do humano, mas o humano é natureza e tem o poder de transformá-la e reproduzi-la. A natureza é vida, e isto constitui sua sacralidade.

Portanto, a troca está para além do humano, está para além das relações sociais. A troca é um exercício da natureza com o humano em sua autonomia relacional. Contudo, a dádiva que não conserva a vida em seu conjunto não é dádiva, esta pode ser paradoxal, mas a sua gestação é resultado de uma relação amorosa e temerosa da natureza como fonte de vida. A natureza é fonte de vida em sua sacralidade mística redescobrimo um novo paradigma biocêntrica da dádiva como gestora de vida para além da perspectiva antropocêntrica do fato social total em Mauss.

Ao pensar uma ampliação conceitual da dádiva, poderia se investigar uma ecodádiva, na perspectiva de Boff (1999), em sua obra “Saber cuidar”, como viés para o estudo da força espiritual que obriga à dádiva, uma vez que as relações sociais encontram-se imersas na natureza como fonte de vida? Esta possibilidade vislumbra-se na narrativa da cerimônia do *whang hau* em que se apoia Ranaipiri ao descrever, para Best, a teoria do *hau*, de acordo com a exegese de Godelier (2001).

Portanto, o sagrado como guardião da solidariedade da aliança no seguimento de Mauss, está para além de sua explicação mítica como forma racional de acesso aos conteúdos do social. O sagrado é vida, é energia consubstancial à dádiva. O sagrado não se restringe a

uma categoria antropocêntrica, é uma dimensão vidacêntrica porque produz solidariedade entre todas as formas de vida, entre elas a social.

Diversamente, Godelier (2001, p. 259) dedica um capítulo ao sagrado em sua obra “O enigma do dom”. Para o autor:

O sagrado é um certo tipo de relação com as origens em que, no lugar dos homens reais, instalam-se duplos imaginários deles mesmos. Em outras palavras, o sagrado é um certo tipo de relação dos homens com a origem das coisas tal que, nessa relação, os homens reais desaparecem e em seu lugar aparecem seus duplos, os homens imaginários. [...] O homem que desaparece é o homem co-autor, com a natureza, dele mesmo, o homem autor de sua maneira de existir, de seu ser social.

Neste sentido, afirma o autor, a sociedade é uma criação dos homens que se desdobram em homens imaginários e se apresentam mais fortemente que os homens reais, mas que não existem. Destituem-se os homens reais de seu fazer social, apresentando-se como atuados e não mais como autores e atores de si mesmos. (GODELIER, 2001)

Portanto, há uma mitificação das origens das coisas que legitimam uma ordem do universo e da sociedade, substituindo os homens reais em sua produção cultural e social por deuses ou ancestrais, heróis fundadores. Tudo se passa como se a sobrevivência da sociedade e dos homens precisasse delegar a outrem seu potencial criativo e de reconhecimento de si mesmos como autores sociais.

De todos os modos, segundo o autor, não seria o espírito humano responsável pelo desaparecimento do homem real pela repressão de sua consciência criadora. Seria, então, a sociedade, como totalidade que transcende os indivíduos e lhes fornece as condições materiais e culturais de sua existência, a sua origem primeira, que faz com que a substituição do real pelo imaginário torne-se necessário para a continuidade da produção e da reprodução da sociedade.

Neste fator de substituição está em jogo um fenômeno que o autor considera evidente a importância do psiquismo humano em que o inconsciente atua como um instrumento e meio, e não como fundamento do processo repressivo da consciência daquilo que ela mesma não quer ou não deve reconhecer através da ação humana em favor da manifestação mítica.

De acordo com Godelier (2001, p. 261):

Não basta afirmar, como Durkheim, que a sociedade é a fonte do sagrado. É preciso também mostrar que o sagrado rouba à consciência coletiva e individual algo de conteúdo das relações sociais, algo de essencial à

sociedade, e que, fazendo isso, o sagrado traveste o social, torna-o opaco a si mesmo.

O objetivo dessa opacidade nas sociedades primeiras seria imputar leis, costumes sacralizados e idealizados que visam ao bem comum e que tenha a aceitação de todos. Neste sentido, ao referir-se aos objetos sagrados, não são portadores de símbolos puros, significantes vazios de sentido, ao modo de Levi-Strauss. São símbolos plenos, significantes, cheios de sentido, unificando e materializando-se em um objeto (fragmento de madeira, osso, pedra...) o indizível das relações sociais. Os objetos sagrados são a síntese visível do que a sociedade quer apresentar e esconder e ao mesmo tempo unificando em si o conteúdo entre o simbólico, o imaginário e o “real” das relações sociais (GODELIER, 2001).

Como pensar a dádiva a partir da grande potência que o sagrado representa? Segundo Godelier (2001) o homem estará sempre em dívida para com os espíritos, os deuses e a divinização da natureza. Trata-se de uma dádiva desigual por não poder ser quitada, apesar das preces, oferendas e sacrifícios.

O autor discorre sobre o tema perpassando pelas religiões arcaicas, védica, egípcia, judaica até o cristianismo, citando Santo Tomás (*apud* GODELIER, 2001, p. 297): “O homem nada pode dar a Deus que já não lhe deva. Ainda assim, ele jamais quitará sua dívida”.

De acordo com o mesmo, cabe às Ciências Sociais exercer sua função crítica de devolver ao homem real o que lhe é próprio na capacidade de produzir e reproduzir a sociedade, indispondo-se ao seu caráter ilusório; mas que reafirma a importância do diálogo com a psicanálise na compreensão dos sistemas sociais, dos quais as religiões são uma fonte inesgotável do conhecimento oriundo da psique humana: “Não devemos, portanto, nos espantar ao vermos o homem primitivo exteriorizar as relações estruturais de sua própria psique e cabe a nós recolocar na alma humana aquilo que o animismo nos ensina em relação à natureza das coisas” (FREUD *apud* GODELIER, 2001, p. 299).

Segundo o autor o sagrado não obriga à dádiva, porque em sua análise desnudou a dádiva de seu encantamento e conclui que a sociedade só pode existir em dois domínios, se houver a troca seja de que nível for e ao mesmo tempo da conservação daquilo que é precioso e se transmite somente a descendentes; ou àqueles que compartilham a mesma fé, coisas, relatos, formas de pensamento. Pois, o que se guarda corresponde a “realidades” que conduzem os indivíduos e grupos há outro tempo, às suas origens e que é durável.

Destarte, nas relações sociais atuais é possível atribuir ao sagrado um novo paradigma? A desmistificação da dádiva por Godelier não se retringe demasiado a uma reciprocidade antropocêntrica de cunho psicanalítico? Seria o fenômeno religioso atual um

duplo imaginário da sociedade na qual se refugia diante da imprevisibilidade contemporânea do social? Em que consiste, então, a força da dádiva de ontem e de hoje, na esfera individual e grupal, da relação do humano com a natureza em sua produção social?

Neste estudo de aproximações da dádiva com a solidariedade, a partir da análise da história de vida do sujeito da pesquisa pela mediação do sagrado, afirma-se a solidariedade como a força da dádiva. Mas essa solidariedade, no caso da pesquisa, só é possível pela sua dimensão de sacralidade, porque o dom mais precioso para o humano é o direito à vida. Segundo o Irmãozinho Guido, em sua prática de solidariedade e animado pela espiritualidade o sagrado é vital. Neste sentido, Mauss não se equivocou em relação à narração indígena do *hau* como força vital da dádiva e que a obriga a restituir.

A cerimônia do *whangai hau* é a mais genuína expressão da solidariedade e do sagrado como força motriz da dádiva baseado num sistema de partilha da caça, como prática do direito nas sociedades primeiras. Esta cerimônia envolve o respeito à alteridade dos elementos que a compõem, ou seja, a natureza, os espíritos ou os humanos.

A valorização de tal relato está para além do mito, é fato: podendo designar uma Sociologia indígena da dádiva, ou seja, mística em sua compreensão, um presente da Etnografia para os tempos de hoje.

As Ciências Sociais não dão conta da dimensão da dádiva, ainda titubeia, na compreensão do fenômeno como fonte de vida pela intersecção do sagrado e da solidariedade, pois estes atualmente são considerados apenas na esfera antropocêntrica das relações sociais.

Em que sentido a história de vida de um Irmãozinho é sacramento da dádiva para uma sociedade capitalista, em que a mediação das relações se dá pela ostentação do poder e do dinheiro, da obtenção do lucro, e da instrumentalização da natureza? É certo que não se restringe a uma ação beneficente denominada caritativa, nem mesmo a uma ação política organizada de longo alcance.

Por outro lado, a Sociologia da Religião comporta aproximações com a Teologia cristã, até porque a segunda depende da primeira, por se expressar historicamente e sociologicamente, mas ao mesmo tempo a Teologia acrescenta à análise o elemento da fé cristã.

Nisto, a sedução do sagrado manifesta-se na vida do Irmãozinho como uma opção de fé por Jesus Amor (*Iesus Caritas*), como uma sede de Deus que é vida e que pelo mistério de sua encarnação assumiu a humanidade para transformá-la na justiça, num profundo sentimento de solidariedade com os pobres, com o qual compartilha a vida; para libertá-la do

mal, gritando o Evangelho com o testemunho de vida por cima dos telhados contra todas as formas de dominação humana. Eis a dádiva do sagrado na vida de um Irmãozinho de Foucauld.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João Carlos. Antropologia da solidariedade. *Revista Notandum* 14 CEMOrOCFeusp/ IJI – Universidade do Porto 2007. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/notand14/joao.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2009.

ANNIE DE JESUS, Irmãzinha. *Charles de Foucauld: nos passos de Jesus de Nazaré*. Tradução de Christiane Suplicy T. Curioni. Vargem Grande Paulista/SP: Cidade Nova, 2004.

ANTONIAZZI, Alberto. *O fenômeno religioso na virada do milênio*. In: *A sedução do sagrado*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

AZEVEDO, Neilton Santos. *O fenômeno religioso na pós-modernidade*. Re-ligare: Religião, sociedade e cultura. Blog dos docentes e investigadores da área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona. Publicado em 24/07/2008. Disponível em: <<http://religare.blogs.sapo.pt/35170.html>>. Acesso em: 03 abr. 2009.

BARRAT, Denise; BARRAT, Robert. *Carlos de Foucauld e a fraternidade*. Rio de Janeiro: Agir, 1961.

_____. _____. Foucauld com visitas na Fraternidade de Beni Abbés. Rio de Janeiro: Agir, 1961. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 3).

BARRETO, Rocio Stefson Neiva. *Magia, mana: aspectos centrais a partir das obras de Durkheim e Mauss*. Publicado em 08/04/2009. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/articles/16492/1/magia-mana-aspectos-centrais-a-partir-das-obras-de-durkheim-e-mauss/pagina1.html>>. Acesso em: 05 maio 2009.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BÍBLIA. Português. Tradução de Storniolo, I.; Balancin, E. Martins; Prado, J. L. Gonzaga. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*. 14. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

_____. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

_____. *Saber cuidar. Ética do humano: compaixão pela terra*. 3. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.

BORAU, José Luis Vázquez. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 2003.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

CALDERÓN, Jorge Alvarez. A igreja nazarena e as fraternidades. In: CASSIERS, Benito (Org.). *Eu sou teu irmão: no seguimento de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 1993.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção repensando a religião)

CASA DA RECONCILIAÇÃO. Décima meditação: Irmão Carlos, missionário do deserto, *Boletim* 129. 2008. Disponível em: <<http://www.casadareconciliacao.com.br/imagens/boletim/129/10M.pdf>> Acesso em: 29 ago. 2009.

CASSIERS, Benito (Org.). *Eu sou teu irmão: no seguimento de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 1993.

CECHIM, Antônio. Educação da fé: ao interior de uma prática libertadora, *A Palavra na vida*. 2. ed. São Leopoldo/RS: Contexto/CEBI, 2000.

CHALITA, Gabriel. *Vivendo a filosofia*. São Paulo: Ática, 2005.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN. Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1968.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA. Texto Oficial. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

CORAÇÃO (ONG Internacional Francesa). *Os primeiros Irmãozinhos de Jesus* (de Charles de Foucauld). 2009. 1 fotografia, preto e branco. Disponível em: <http://www.pointscoeur.org/saints_patrons/rene_voillaume/index.htm>. Acesso em: 29 jul 2009. (Foto 7).

DIOCÈSE DE VALENCE (França). *Foucauld* – aos cinquenta e oito anos. 2009. 1 fotografia, preto e branco. Disponível em: <valence.cef.fr/Pelerinage-a-Tamanrasset.html>. Acesso em: 02 set 2009. (Foto 6).

DOCUMENTOS DA CNBB. *Orientações pastorais sobre a renovação carismática católica*. São Paulo: Paulinas, n. 53, 1994. (Série Azul).

DONEGANA, Costanzo. O irmão universal, *Revista Mundo e Missão*. Pontifício Instituto Missões Exterior – PIME – NET. n. 97, rev. 11, p. 38, 2005. Disponível em: <http://www.pime.org.br/mundoemissao/testemunhosirmao.htm>. Acesso em: 30 jul. 2009.

DONZELLINI, Ir. Mary; RODRIGUES, Maria Paula. *O fenômeno religioso*. 3. ed. São Paulo: Paulus, n. 7, 2002. (Cadernos Catequéticos - CNBB).

DULAC, Thomas. *Fortim* próximo a Tamanrasset. Construído com a finalidade de proteger a população de saques e atentados por parte de grupos étnicos que fomentavam a guerrilha. 2009. 1 fotografia, color. Disponível em: <http://www.desert-dulac.com/thomasdulac-photos-escalade.php?lang=en>. Acesso em: 02 ago 2009. (Foto 5).

DURKHEIM, Émile. *A divisão do trabalho social*. São Paulo: Presença; Martins Fontes, 1977.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAMÍLIA ESPIRITUAL DE CHARLES DE FOUCALD. *Charles de Foucauld*. 2009. 1 fotografia, preto e branco. Disponível em: <http://www.charlesdefoucauld.org/es/index_es.htm>. Acesso em 25 abr 2009. (Foto 2).

_____. *Organograma da família espiritual de Charles de Foucauld (em francês)*. 2009. 1 organograma, preto e branco. Disponível em: <http://www.charlesdefoucauld.org/fr/famille_fr.htm>. Acesso em: 30 jul 2009. (Figura 4).

FERREIRA NETO, Lindolfo Euqueres. *Capela da fraternidade de João Pessoa*. 2009. 1 fotografia, color (Foto 21).

_____. *Deserto na cidade: a prática da leitura orante da Bíblia no contexto eclesial do protagonismo da juventude*. 2004. 50 f. Monografia (Especialização em Assessoria Bíblica – DABAR). Escola Superior de Teologia (FACULDADES/EST). São Leopoldo/RS: 2004.

_____. *Irmãozinho Guido*, aos oitenta anos. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 10).

FIOLORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULD, Charles. *Meditações sobre o Evangelho*. Lisboa/Portugal: Livraria Morais, 1962. (Círculo do Humanismo Cristão).

_____. *Textos espirituais*: compilação. Lisboa/São Paulo: Áster; Flamboyant, 1958.

FOURNIER, Marcel. *Marcel Mauss ou a dádiva de si*. Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho. Conferência proferida na 16ª reunião nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Caxambu: out. de 1992. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_21/rbcs21_09.htm>. Acesso em: 26 maio 2008.

_____. Para reescrever a biografia de Mauss. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: v. 18, n. 52, jun. de 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092003000200001>. Acesso em: 26 ago 2009.

GEBARA, Ivone. Espiritualidade: escola ou busca cotidiana?, *Revista Vida Pastoral*. São Paulo: Paulinas, n. 164, p. 9-14, maio/jun. 1992.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira, 2001.

GODIN, Henri; DANIEL Yvan. *La France Pays de Mission?* Lyon: Les Éditions de l'Abeille, 1943. [Em Língua Francesa]

GODOY, Pe. Manoel. Charles de Foucauld: o irmão Carlos, *Boletim 127 Casa da Reconciliação*. 2007. Disponível em: <<http://www.casadareconciliacao.com.br/imagens/boletim/127/01.pdf>>. Acesso em: 05 ago. 2009.

GRAEBER, David. *O jovem Marcel Mauss*. 2009. 1 fotografia, preto e branco. Disponível em: <www.freewords.org/graeber.html> Acesso em: 20 maio 2009. (Foto1).

GRAMPA, Giuseppe. *Jesus Caritas* (Jesus Amor): símbolo religioso, escrito em latim, usado por Foucauld principalmente em suas correspondências. 2005. 1 figura, color. Disponível em: <<http://www.chiesadimilano.it/or4/or?uid=ADMIESy.main.index&oid=362587>>. Acesso em: 05 jun. 2009. (Figura 2).

GUIDO. (Guy Maurice Norel). *Aos cinquenta e sete anos com os colegas operários*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 17).

_____. *Aos dezessete anos*, idade em que se despertou para uma maior socialização e dimensão espiritual. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 11).

_____. *Aos trinta e quatro anos quando chega ao Brasil*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 14).

_____. *Béthune* - Igreja em que Guido foi batizado em fevereiro de 1929. Arquivo. 2009. 1 cartão postal, color. (Figura 5).

_____. *Eremitério do Assekrem* (onde o Irmãozinho Guido viveu durante um ano em contato com os *tuaregues*, turistas e Irmãos da Fraternidade). Arquivo. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 4).

_____. *Fraternidade no Assekrem*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 12).

_____. *Guido testemunha contra a chacina do Presídio do Roger em 1998*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 19).

_____. [História de vida]. João Pessoa, 2009. Entrevista concedida a Lindolfo Euqueres Ferreira Neto, em 27 de julho de 2009.

_____. Operário aos trinta e oito anos. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 15).

_____. *Ordenação sacerdotal do Irmãozinho Guido em 1966*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 13).

_____. *Tuaregues da região do Hoggar, no centro do Saara argelino*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, preto e branco. (Foto 16).

_____. *Visita aos presos na cadeia de Sapé*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 18).

_____. *Visita os presos no presídio do Roger*. Arquivo. 2009. 1 fotografia, color. (Foto 20).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Quadro de distribuição percentual da população residente, por religião – Brasil – 1991/2000*. 1 quadro. Disponível em:

<http://www.ibge.gov.br/7a12/conhecer_brasil/default.php?id_tema_menu=2&id_tema_submenu=5>. Acesso em: 20 jan. 2009. (Figura 1).

_____. *Vamos conhecer o Brasil*. Religião. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/7a12/conhecer_brasil/default.php?id_tema_menu=2&id_tema_submenu=5>. Acesso em: 20 jan. 2009.

JESUS CARITAS. *René Voillaume*, continuador e fundador da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus em pós de Charles de Foucauld.. 2009. 1 fotografia, preto e branco. Disponível em: <<http://www.jesusc Caritas.info/jcd/fr way>>. Acesso em: 29 jul. 2009. (Foto 8).

JOÃO PAULO II, Papa. “*Sollicitudo Rei Socialis*”. Encíclicas como instrumento de estudo Roma: 30/12/1987. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_po.html>. Acesso em: 22 ago. 2009.

JORNAL DO MAUSS IBEROLATINOAMERICANO. *Quem somos nós?* Disponível em: <<http://www.jornaldomauss.org/site/index.php?central=conteudo&id=85&perfil=1&idEdicao=13>>. Acesso em: 26 maio 2008.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva, *Revista de Sociologia e Política* n. 14, p. 173-194, jun 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2008.

LA PROCURE, Librairie. *Capa da obra “Reconhecimento do Marrocos” (1883-1884) de Charles de Foucauld*. 2009. 1 capa da obra, color. Disponível em: <http://www.laprocure.com/livres/charles-foucauld-bienheureux/reconnaissance-maroc-1883-1884_9782738466457.html>. Acesso em: 25 ago 2009. (Figura 3).

LEPETIT, Charles. *O parceiro invisível*: Charles de Foucauld. Tradução de Celeste Maria J. de Moraes. São Paulo: Paulinas, 1982.

LEVI-STRAUSS, Claude. Introdução. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MACHADO, Antônio. *Cantares*. Tradução Maria Teresa Almeida Pina. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/7839492/Nao-ha-caminho-se-faz-caminho-ao-andar>>. Acesso em: 26 maio 09.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades, *Revista História - Questões & Debates* Curitiba: Editora UFPR, n. 43, p. 33-53, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/view/7861/5542>>. Acesso em: 27 mar. 2009.

MARITAIN, Raissa. *As grandes amizades: memórias*. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

MARTINS, Cardeal José Saraiva. *Homilia durante a Santa Missa de Beatificação dos Servos de Deus*: Carlos de Foucauld, Maria Pia Mastena e Maria Crucifixa Curcio. Congregação para as causas dos Santos. Vaticano. 13/11/2005. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20051113_beatificazioni_po.html>. Acesso em: 30 jul. 2009.

MARTINS, Carlos Benedito. *O que é sociologia*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: _____. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003a.

_____. *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*. In: _____. *Ensaaios de sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001a.

_____. *Esboço para uma teoria geral da magia*. In: _____. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003b.

_____. *Fragmento de um plano*. In: _____. *Ensaaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001b.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

MELLO, Anthony de. *El canto del pájaro*. Santander/Espanha: Sal Terrae, 1998. [Em Língua Castellana]

MESTERS, Frei Carlos. *Um projeto de Deus: a presença de Deus no meio do povo oprimido*. 3. ed., São Paulo: Paulinas, 1983.

NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

OROFINO, Francisco. Deus, Bíblia, espírito e duendes: buscando entender a religiosidade do povo brasileiro, *Por Trás da Palavra*. São Leopoldo/RS: CEBI, n. 130, p. 13-15, 2002.

ORTIZ, Leopoldo Cervantes. *A teologia de Rubem Alves*. Campinas/SP: Papirus. 2005.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAULO VI, Papa. *Constituição pastoral gaudium et spes sobre a igreja no mundo atual*. Proêmio. Vaticano. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_1965_1207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 20 jun. 2009.

PEREIRA. (Antônio Alberto Pereira). [Banca de Defesa]. João Pessoa, 2009. Arguição da dissertação de Lindolfo Euqueres Ferreira Neto em 17 de novembro de 2009.

PETIT FRÈRE DE JÉSUS (site francês). *Irmãozinho de Jesus trabalhando na construção civil*. 2009. 1 fotografia, color. Disponível em: <www.charlesdefoucauld.org/fr/pfjesusfr.htm>. Acesso em 29 jul 2009. (Foto 9).

POSSEBOM, Fabrício (Org.). *Os mitos e suas abordagens*. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura, 2008.

QUEIROZ, José J. O fenômeno religioso em tempos modernos. *Revista Diálogo*. São Paulo: Paulinas, n. 25, 2002.

RODOLPHO, Adriane Luísa. Do bode expiatório à galinha preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*. v. 03, p. 36, jan-abr de 2004. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/003/ano03n1_04.pdf> Acesso em: 30 mar 2009.

SILVA, Airton José. *Durkheim propõe uma teoria do fato social*. Método. Disponível em: <http://www.airtonjo.com/socio_antropologico02.htm>. Acesso em: 30 abr. 2009.

SILVA, Aline Pacheco *et al.* Conte-me sua história: reflexões sobre o método de História de Vida, *Revista Mosaico em Psicologia*. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH/UFMG). Belo Horizonte: v. I, n. 1, p. 25-35, 2007. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/mosaico/index.php/mosaico/article/view/6/4>>. Acesso em: 10 maio 2008.

TERRA, João Evangelista Martins. *O Deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. São Paulo: Loyola, 1999.

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*. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo: n. 4, p. 73-95, 2004. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos1/engano_sagrado.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2009.

_____. Interações entre ciência e religião, *Revista Eletrônica Espaço Acadêmico*. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC/SP: v. II, n. 17, out. 2002. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/017/17cusarski.htm>>. Acesso em: 30 maio 2009.

VOILLAUME, René. *Fermento na massa*. Tradução de Carlos Pinto Alves. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

APÊNDICES

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

A pesquisa intitulada “O sagrado na dádiva: aproximações teóricas com a prática da solidariedade de um Irmãozinho de Jesus (da Família Espiritual de Charles de Foucauld)” representa o tema proposto no desenvolvimento da dissertação de mestrado ligada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Tem a finalidade de estudar e compreender a dimensão do sagrado, na perspectiva da dádiva, como chave interpretativa da solidariedade na história de vida de Guy Maurice Norel (Guido), pertencente à Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus, também conhecida pelo seu fundador espiritual Charles de Foucauld.

Esta pesquisa, desenvolvida por mim, Lindolfo Euqueres Ferreira Neto, sob orientação do Prof^a Dr^a Simone Carneiro Maldonado, tem por objetivos geral e específicos, respectivamente: **analisar** a dimensão do sagrado como elemento consubstancial à dádiva necessário para compreender a prática da solidariedade no itinerário de vida de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus (Charles de Foucauld); **investigar** o sagrado no percurso teórico do sociólogo e antropólogo, Marcel Mauss, como fundamento do sistema social da Dádiva na compreensão do fenômeno social total; **analisar** o valor da espiritualidade na prática da solidariedade de um membro da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus; **compreender** a dádiva de si de um Irmãozinho da Fraternidade e seu relacionamento com os socialmente excluídos, como portadores de uma moral da partilha e da generosidade no processo de humanização das relações sociais.

Assim, convidamos o senhor, Guy Maurice Norel (Guido), para participar dessa pesquisa, e solicitamos a sua permissão para designá-lo com nome próprio, visto tratar-se de uma história de vida cuja significação surpreende no sentido das categorias do sagrado e da solidariedade oferecidas pela dádiva de si.

Os dados serão coletados através de uma entrevista, a partir de um questionário semi-estruturado, elaborado com perguntas referentes à temática pesquisada, e que posteriormente farão parte da dissertação a ser apresentada, defendida e posteriormente publicada no todo ou em parte, graças a sua valiosa contribuição.

Sua participação nesta pesquisa será voluntária, sendo assim, o senhor irá dispor apenas das informações que lhe aprouver ao serem solicitadas pelo pesquisador. Caso decida

não participar da pesquisa, ou resolver a qualquer momento desistir da mesma, essa decisão será respeitada e acatada, sem nenhum dano a sua pessoa.

Estaremos a sua inteira disposição para quaisquer esclarecimentos que se façam necessários em qualquer etapa desta pesquisa.

Diante do exposto, agradecemos sua valiosa contribuição na construção do conhecimento científico.

Eu, _____, RG _____, concordo em participar desta pesquisa, declarando que cedo os direitos do material coletado, e que fui devidamente esclarecido, estando ciente de sua finalidade e dos seus objetivos, inclusive para fins de publicação futura, tendo a liberdade de retirar o meu consentimento, sem que isso me traga qualquer prejuízo. Estou ciente de que receberei uma cópia deste documento, assinado por mim e pelo pesquisador.

João Pessoa, de de 2009.

Participante da Pesquisa

Pesquisador Responsável

Endereço para contato com o Pesquisador:

Rua: Químico José João de Miranda Freire, Qd. 262, Lt. 400

58090224 – João Pessoa-PB

Telefone: (83) 3212-9157/88798868

APÊNDICE B

**QUESTIONÁRIO PARA O IRMÃO (SACERDOTE) GUY MAURICE NOREL
(GUIDO) DA FRATERNIDADE DOS IRMÃOZINHOS DE JESUS (DA FAMÍLIA
ESPIRITUAL DE CHARLES DE FOUCAULD)**

1. Sabe-se que a história de vida pessoal, está intimamente ligada à família e ao seu contexto social. É possível o senhor relatar as lembranças da infância e da juventude no contexto da França naquele período, que mais lhe são significativas?
2. Como se descreve o contexto da Igreja Católica na França no momento de seu apelo vocacional à vida religiosa?
3. De que modo o senhor tomou conhecimento da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus (Charles de Foucauld)? E o que mais lhe chamou a atenção nessa forma de vida religiosa?
4. O senhor tem uma longa história de vida, como Irmãozinho de Jesus. Pode, então, relatar, de modo geral, as etapas de sua vida na Fraternidade? Como foi sua chegada ao Brasil? E por que se consagrou sacerdote?
5. A história da Fraternidade coincidiu com a renovação da Igreja Católica realizada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II. Como o senhor acompanhou esta abertura da Igreja, como sinais para novos tempos, no Brasil e na América Latina?
6. Qual a sua análise sobre a Teologia da Libertação no Brasil e América Latina, a partir da opção preferencial pelos pobres, realizada na Conferência Episcopal Latino-Americana (CELAM) em Medellín no ano de 1968 e confirmada na Conferência de Puebla em 1979?
7. Em sua opinião, o que representou o período da ditadura militar no Brasil e na América Latina, uma vez que o senhor também morou no Paraguai?

8. Qual foi sua participação no processo de redemocratização do Brasil, desde a sua condição de operário, religioso e militante político, porém não partidário?
9. Após a sua aposentadoria que atividades o senhor exerceu?
10. Quais os motivos que o trouxe à Fraternidade de João Pessoa/PB?
11. Como se deu o seu engajamento na Pastoral Carcerária? E com que perspectivas o senhor analisa a ação dessa pastoral?
12. Em que consiste esse novo momento de sua vida, ao haver-se mudado de endereço?
13. Como se caracteriza a vida em Fraternidade, uma vez que o senhor vive sozinho há tantos anos?
14. Em que consiste a solidariedade para o senhor?
15. A sua história de vida está profundamente arraigada à noção de sagrado. De que modo essa noção de sagrado é real para o senhor?
16. A Fraternidade ainda é uma novidade para os jovens de hoje?
17. Que mensagem o senhor gostaria de deixar àqueles que se dedicam a estudar Ciências das Religiões?

