

RÉGIS DE TOLEDO SOUZA

**Síntese Identitária: uma proposta de formas de análise
diferenciadas para a apreensão da identidade de santos populares**

**Doutorado
Psicologia Social**

**PUC/SP
2007**

RÉGIS DE TOLEDO SOUZA

Síntese Identitária: uma proposta de formas de análise diferenciadas para a apreensão da identidade de santos populares

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa.

PUC/SP

2007

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

Caros(as) Amigos(as), hoje coloco um ponto final em mais um parágrafo, ou quem sabe em uma parte de minha história. Quando em 1994 resolvi abandonar a Física, a Engenharia Mecânica e o chão de fábrica, não tinha a mínima noção por quais caminhos passaria. Só havia uma certeza, o desejo e a vontade de lutar por um mundo melhor. Vocês, mais do que ninguém, sabem que não foram poucos os momentos de solidão, de loucuras, de paixões, de separações, de contradições e de porres homéricos. Muitas vezes me distanciei de vocês, em outras me aproximei. O que mais me surpreendia era, e é, que sempre, ou pelos menos quase sempre, pois vocês possuem suas vidas, vocês estavam presentes fisicamente. Dedico este trabalho a vocês companheiros do NIPPC/Unitau, aos desgarrados que estão no Rio Grande do Sul e em Roraima, Bloco do Casarão/SLP, SOSACI, Turma do Tremetreme, aos garçons e aos donos dos bares e ao Marco que representa a velha guarda dos meus amigos. Valeu!

A meus irmãos. Vocês mais do que ninguém sabem o que é estar distante.

Pai e Mãe que apesar de terem morrido há muito tempo, permanecem na experiência do que me ensinaram e do que eu vivo. Eles ficariam muito felizes.

Aos devotos(as), aos santos(as) do catolicismo popular que desde minha graduação emprestaram suas histórias. A todos vocês meu mais profundo respeito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa, pelas provocações acadêmicas, pelo cuidado e respeito no momento em que eu mais precisei. Ciampa, mais do que estudar o conceito que você elaborou, pude e o tenho vivido. Valeu!

Agradeço à Universidade de Taubaté pelo apoio financeiro para parte do desenvolvimento desta tese.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo apresentar, descrever, e conceituar o que definimos como conceito-objeto, a síntese identitária, em pesquisas sobre identidade em que não podemos acessar a história de vida como auto narrativa. Tal conceito foi elaborado a partir de pesquisas realizadas no campo devocional do catolicismo popular no Vale do Paraíba/SP. A estrutura de nosso trabalho está dividida da seguinte forma: contextualização do conceito a partir de nosso campo de estudo, com foco nos dados coletados no interior de cemitérios da região; problematização do conceito e apresentação da proposta metodológica para a sua apreensão. Tal proposta é discutida a partir de elementos que no nosso entendimento objetivam o conceito, assim como explicitam a sua apreensão. Os dados apontam para a necessidade de constituirmos formas de análise diferenciadas para a apreensão da identidade em casos limites, como os santos de devoção populares, em especial por termos a ausência de narrativas do próprio indivíduo que foi denominado como santo.

ABSTRACT

The objective of this work is to present, describe and conceptualize what we called “concept-object”, a type of identity survey, on the research on identities in which we can not access directly one life's history as auto narrative. This concept resulted from research on the popular catholic devotion in Vale do Paraíba region of São Paulo State, Brazil. The structure of our work is divided as follows: the explanation of the concept's context, based on our field of study and aiming specifically data collected from cemeteries of the region. In the sequence we state the problem, based on the proposed concept, and finally we present the method to approach it. The proposal was elaborated from elements that in our understanding are associated to the concept and can contribute to its explanation. The data points towards the need to establish specific methods of analysis to deal with the understanding of the identity on extreme cases, like the devotion saints popular. The reason comes mainly from the fact that we lack reports from the very individuals that were designated as saints.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO	09
II- DANIELA: DOS ANOS 80 AOS ANOS 90: DEZ ANOS DE VIDA E MARTÍRIO	13
II - I - <i>Catolicismo Popular: um de seus sujeitos</i>	14
II - II - <i>Quem sou eu? Uma breve história de vida</i>	15
III - PROBLEMATIZAÇÃO.....	23
IV - UMA PROPOSTA METODOLÓGICA	35
IV - I - Sobre o núcleo temporal e a constituição do objeto: uma proposta analítica	37
V - SÍNTESE IDENTITÁRIA: MIMESE, INTERPRETAÇÃO E IMANÊNCIA	47
VI - UMA BREVE ANÁLISE DAS EXPRESSÕES IDENTIDADE , METAMORFOSE E EMANCIPAÇÃO	57
VI - I - Identidade	57
VI - II - Metamorfose	60
VI - III - Emancipação	61
VI - IV - As expressões identidade, metamorfose e emancipação	62
VII - QUEM SOU EU? Identidade e síntese identitária.....	64
VII - I - A constituição histórica do conceito na Psicologia Social	64
VIII - QUEM SOU EU? SOBRE A RECONCILIAÇÃO E A REDENÇÃO .	76
VIII - I - Reconciliação e redenção	77
VIII - II - A redenção de Daniela	85
IX - SOBRE A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A CONSTITUIÇÃO DA SÍNTESE IDENTITÁRIA	97
X - CONCLUSÃO	112
XI - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116

I - INTRODUÇÃO

Desde nossos primeiros contatos com o conceito de identidade, em especial no ano de 1995, como aluno do curso de Psicologia da Universidade de Taubaté, junto à disciplina de Psicologia Social I, algumas questões nos mobilizaram. Elas partiram da idéia de identidade – metamorfose e emancipação, e anos depois deslocaram-se para a idéia de Identidade: processo de metamorfose em busca da emancipação.

Com o passar dos anos, a sistemática leitura dos textos acerca do conceito de identidade, levou-nos a dúvidas que se tornaram perguntas que levaram a respostas, que novamente tornaram-se dúvidas em busca de respostas. De um lado, a metamorfose evidenciava-se enquanto inevitabilidade, e de outro, na experiência cotidiana, tinha a aparência de improvável. Isto em função das sistemáticas reposições praticadas pelos indivíduos na vida cotidiana.

A breve descrição acima constituiu o pano de fundo dessa dissertação, onde analisamos o processo de constituição da identidade de indivíduos a partir de uma referência ao mesmo tempo emancipatória e colonizadora – a religião. Constatamos que, ora a metamorfose se apresentava nos indivíduos com quem dialogamos, visto que suas práticas religiosas possibilitavam releituras do contexto religioso no qual estavam inseridos, das relações do dia-a-dia e de suas histórias pessoais. E ora alguns indivíduos não reconheciam esses processos e com isso apresentavam um discurso de desqualificação dessas transformações. Aqui destacamos a experiência religiosa e a sua contradição interna, pois se de um lado a autonomia se apresentava como central à constituição do universo devocional e de seus devotos, do outro identificávamos a heteronomia.

Portanto, a identidade/metamorfose possibilitou-nos a identificação de um duplo registro na constituição dos indivíduos, à medida que apresentou a contradição autonomia/heteronomia. Ao mesmo tempo indicou-nos a necessidade de entendermos esse processo como um projeto político, o que Ciampa (1994a) já havia destacado em *A história de Severino e a estória de Severina* e em *Identidade* (CIAMPA, 1994b), e como denúncia às políticas de identidade, no texto *Políticas de*

Identidade e Identidade Política (CIAMPA, 2002), tanto no plano religioso quanto na experiência secularizada.

Após a defesa de nossa dissertação buscamos sistematizar as questões apresentadas pelos argüidores, em especial o destaque dado à constituição do universo devocional do catolicismo popular, como locus para o entendimento do conceito de identidade. Incomodava-nos a presença dos chamados santos de devoção popular do catolicismo, visto que, de um lado eles não eram, e não são, aceitos institucionalmente, mas de outro, constatávamos a presença deles em vários espaços de devoção popular, em especial nos cemitérios da região do Vale do Paraíba/SP, local onde desenvolvemos o mestrado e participamos de uma pesquisa sobre a imagética religiosa.

Aos poucos percebíamos que estes santos objetivavam expressões devocionais que transcendiam às práticas populares do catolicismo, pois à medida que conversávamos com os devotos destes santos, percebíamos que eles não eram necessariamente católicos, entretanto ao saberem do poder de “cura” ou de resolução de questões da vida cotidiana por parte desses santos, iam até eles para pedir suas graças.

Com isso questionávamos ainda mais o papel desses santos em nossa sociedade, assim como o que eles poderiam acobertar como um possível objeto de estudo. Inicialmente pensamos em realizar uma pesquisa sobre identidade a partir das auto narrativas, mas como esses santos só se tornam santos após a morte, isso seria difícil, dados os limites de apreensão da materialidade psíquica.

A partir dessa dificuldade, começamos a refletir sobre o conceito de identidade e suas possíveis relações com o universo devocional e com a própria constituição desses santos. A isso, agregou-se nossa experiência como professor de Psicologia Social da Universidade de Taubaté e as dificuldades dos alunos em apreender o conceito de identidade que ora era entendido como algo que se objetivava nos indivíduos de forma idealista e infinita, e ora era apreendido de forma instrumental, como se a identidade fosse inata, aquilo que se confirmava ou não na existência do indivíduo, o que para nós reduzia e naturalizava o conceito de identidade. Aos poucos constatávamos que essas dificuldades iam além de limites pedagógicos ou de práticas educacionais que contribuíssem à apreensão conceitual, a nosso ver essas posturas dos alunos sugeriam concepções sobre a realidade, assim como dificuldades cada vez maiores de apreensão conceitual.

Esses questionamentos foram centrais para que pudéssemos elaborar um

conceito-objeto que contribuísse para o entendimento da constituição identitária dos santos de devoção popular. Chamamos esse conceito de síntese identitária. Este, a nosso ver, possibilita a apreensão das especificidades da formação identitária desses santos, à medida que o conceito de identidade desenvolvido por Ciampa (1994a) traz consigo a importância da análise das histórias de vida dos indivíduos, com destaque às auto narrativas, fato que não ocorre com esses santos, pois para eles a condição de santificação é atribuída após suas mortes.

O que há na constituição desses santos é a atribuição para eles de características produzidas no interior de um campo devocional religioso, o que, para nós, constituirá a síntese identitária. Portanto, este conceito é aqui desenvolvido para que possamos entender tanto a constituição identitária desses santos, quanto a possibilidade de analisarmos determinadas situações do cotidiano que se aproximem das especificidades da formação deles.

Para chegarmos aos nossos objetivos, o trabalho está organizado em dois blocos centrais. O primeiro é demarcado entre a introdução e o quarto capítulo. Nele contextualizamos o campo em que apreendemos nosso objeto de pesquisa, problematizamos a constituição do campo, assim como do objeto e apresentamos uma proposta metodológica. Esta constituiu-se de uma síntese de procedimentos passados, nossa dissertação, e de reflexões presentes sobre a formação dos santos de devoção popular.

Na seqüência, apresentamos o segundo bloco, composto por cinco partes que chamaremos de elementos. Esta opção se deu por aproximarmos nossa forma de apreensão do objeto da forma apresentada por Horkheimer e Adorno (1985) nos elementos do anti-semitismo. Nestes elementos, os autores analisam um único objeto – o anti-semitismo – a partir de diferentes perspectivas. Com isso a análise do objeto explicita os múltiplos determinantes em sua constituição, assim como os limites na sua apreensão, o que pode contribuir para a libertação do objeto daquilo que o aprisiona, em nosso caso, o próprio conceito – a síntese identitária.

No primeiro elemento discutimos a presença da síntese identitária nos processos de mimese e imanência que levam à apreensão e interpretação da realidade; no segundo, analisamos as expressões identidade, metamorfose e emancipação, e as possíveis relações destas com a síntese identitária; no terceiro, refletimos sobre a constituição do conceito de identidade na Psicologia Social e o quanto a idéia de síntese identitária está presente nesse debate, haja visto o momento histórico no qual o conceito de identidade é apresentado; no quarto

elemento, abordamos os temas da reconciliação e da redenção e a presença deles na tensão entre religiosidade e racionalidade na formação da busca pela emancipação; finalizamos discutindo a importância da memória na formação do conceito de síntese identitária. Para isso, o conceito de memória não será abordado como eminentemente psicológico, mas enquanto possível mediador nos processos de constituição identitária.

Concluimos que a síntese identitária apresenta-se como um conceito que pode contribuir para as pesquisas em psicologia social no âmbito da religiosidade, à medida que é um conceito que não se restringe à análise ideológica do problema, mas que poderemos entender outros determinantes presentes na constituição dessa religiosidade. Esta que historicamente foi e ainda é negada, mas que se apresenta como um problema de pesquisa dada a sua capacidade de se transformar e ou de se conservar enquanto mediadora na constituição dos indivíduos e como justificativa para a formação da realidade social.

II- DANIELA - DOS ANOS 80 AOS ANOS 90: DEZ ANOS DE VIDA E MARTÍRIO

Neste capítulo apresentamos os motivos que nos levaram à elaboração desta tese. Foram compostos com base nas observações realizadas quando da elaboração de minha dissertação e pelas práticas pedagógicas no curso de Psicologia da Universidade de Taubaté/SP.

Entendemos que tais motivos são demarcados: por preocupações que se originam na relação entre pesquisador e o campo de pesquisa, na perspectiva das contradições geradas na delimitação e apreensão do nosso objeto de estudo, a síntese identitária; e pelas dificuldades de nossos alunos em apreender o conceito de identidade.

Realçamos que no desenvolvimento de nossas discussões não iremos nos fixar às dificuldades, entretanto entendemos a importância de apresentá-las, visto que elas foram de extrema importância na demarcação de nossos estudos. As dificuldades apresentadas pelos alunos nos levaram a questionar o que eles entendiam sobre o conceito de identidade.

No desenvolvimento deste capítulo apresentaremos o contexto inicial de nossas preocupações, descreveremos e analisaremos o caso específico inserido em nosso campo de estudo.

II - I - Catolicismo Popular: um de seus sujeitos

Em 1999,¹ realizamos, como pesquisador, um levantamento iconográfico nos cemitérios do Vale do Paraíba/SP. Naquele momento estávamos finalizando uma pesquisa financiada pela FAPESP, cujo título era “A imagética da devoção: a iconografia popular como mediação entre a consciência da realidade e o ethos religioso”. Nesse contexto buscávamos identificar e analisar as epígrafes dos túmulos, a constituição estética deles, como dados empíricos para o entendimento da imagética devocional, e as representações de finitude e infinitude humana reproduzidas pelos sujeitos contemporâneos.

No levantamento de dados, chamou-nos a atenção a presença de santos populares em muitos cemitérios e a grande variedade de histórias que circundavam a constituição desses santos: prostitutas, mendigos, mulheres violentadas, amantes perdidos, crianças com mortes violentas etc. Duas situações unificavam os santos, a variedade de histórias sobre os motivos da morte, e a santificação. O fato é que as várias histórias, sobre os santos populares presentes nos cemitérios que pesquisamos, apresentavam uma lógica, eram plausíveis ao contexto histórico² pesquisado.

O que mais nos chamou a atenção foi termos crianças santificadas, visto que questionávamos os motivos de tais santificações, dado o curto tempo de vida dessas crianças, agregando-se a isto um conjunto de histórias sobre a gênese da santificação. Perguntávamos sobre a origem das histórias e elas traziam elementos que provavelmente não correspondiam ao fato em si. Isso nos levou a um conjunto de questionamentos acerca da constituição identitária desses santos, assim de como apreendê-la.

¹ Nesse ano o Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas e Práxis Contemporâneas da Universidade de Taubaté desenvolveu uma pesquisa sobre imagética religiosa. Como um dos procedimentos, realizamos trabalhos de campo na maioria dos cemitérios do Vale do Paraíba Paulista, para a coleta de material.

² SÁEZ (1996) aborda essa questão, quando da análise para presença de santos em cemitérios de Campinas, em especial sobre Antoninho, um ex-escravo que se torna devoção popular, em virtude das violências que sofreu de seu “proprietário”. “As duas versões da história de Antoninho de que parte meu estudo (as que poderíamos chamar versão-marido e versão-mulher) são historicamente plausíveis. Na virada de século havia lugar ainda para o escravo-mártir” (p. 36). Fato que hoje não é mais plausível, dadas as atuais condições estruturais da sociedade brasileira, mas que para o caso

Dentre os vários casos identificados o que mais nos chamou a atenção foi o de uma menina, pois nos questionávamos sobre a constituição de sua santificação. Ainda mais em um contexto histórico em que as preocupações com as crianças estavam e estão demarcadas por questionamentos acerca do Estatuto da Criança e do Adolescente, e da maioridade penal. Nos referimos aqui à transição demarcada entre o final dos anos 90 do século passado e os dias de hoje.

Portanto, um cenário de transformações pautado em um processo de democratização³ que apontava para determinadas preocupações no plano social, mas que em contrapartida explicitava o acirramento dos problemas sociais, por exemplo, a violência. Ao mesmo tempo, como discutiremos em outros momentos desta tese, as reflexões sobre a religiosidade ganhavam novos ares. O que nos levava a buscar entender as possíveis relações entre essas histórias.

É nesse contexto que encontramos a santa Daniela e suas várias histórias de santificação narradas⁴ por devotos do catolicismo popular identificados no cemitério que, complementares ou não, são histórias que indicam para um espaço composto por desejos, pedidos, graças, presentes, imagens, santos, devotos, padres e um pesquisador.

Vejamos alguns "fragmentos" dessas histórias, na forma de uma suposta auto narrativa.

II- II -Quem sou eu? Uma breve estória de vida

Nasci em Taubaté/SP. Sou filha de uma família de classe

aqui analisado, tem sentido.

³ Sposati (1999) e Vieira (1999) discutem o processo de democratização na sociedade brasileira a partir da constituição de 1988. A primeira, debate sobre o percurso das políticas públicas no Brasil pré e pós-constituição, e o quadro das políticas sociais em uma sociedade de transição, o segundo, discorre acerca do cenário político-social após o mesmo período, e a falta de acesso aos serviços públicos e ao exercício dos direitos sociais.

⁴ Quanto a essas várias narrativas presentes na constituição dos santos populares nos dias de hoje, cabe refletir com Bingemer (1998) sobre um tempo de fabricação da santidade. Segundo a autora, "nota-se na sociedade de hoje uma compreensão do homem enquanto ser relacional e aberto a uma autonomia heterônoma, ou seja, uma autonomia regida pela alteridade. A isso chamamos de 'sedução do sagrado', uma vez que essa alteridade da qual nos ocuparemos trata-se nada mais nada menos do que a 'alteridade divina', do totalmente outro" (BINGEMER, 1998, p. 79). No caso aqui analisado, essa autonomia heterônoma se apresenta como possibilidade de entendimento das formas em que os santos populares são constituídos no universo devocional popular, com suas especificidades. Portanto, sugerem pensar um tempo de constituição da santidade, ou uma revisão de seus fundamentos. "O caráter universal do chamado à santidade, tão agudamente expresso na primeira carta de Paulo de Tarso aos tessalonicenses; '...é esta a vontade de Deus: a vossa santificação' (1Ts 4,3), afirma a possibilidade de toda a humanidade, na vida do espírito do Cristo de Deus, chegar à santidade" (BINGEMER, 1998, p. 98).

média. Aos X anos fui para a escola X na mesma cidade. Sei que pode ser difícil entender a história de vida de uma criança, mas a minha foi se constituindo assim. Aos X anos de idade, quando estava na escola tudo em minha vida mudou.

Certo dia eu estava sozinha em minha casa, acho que tinha aproximadamente X anos de idade, quando de repente teve início um incêndio, eu tentei de todas as formas fugir, mas tudo estava fechado em minha casa e acabei morrendo. Desde então a minha vida mudou. Aos poucos me tornei santa de devoção popular. Nunca havia percebido esse dom, mas, não sei como, as pessoas tiveram suas graças atendidas e hoje acho que consigo ajudar muita gente.

Certo dia eu estava saindo da escola quando de repente levei um susto, pois um carro vinha em minha direção, infelizmente não consegui fugir e morri.

Às vezes tento lembrar o que aconteceu comigo. Desejo saber o que há de verdade em tudo o que aconteceu comigo, inclusive o que a minha família conta, mas infelizmente não me recordo, pois foi tudo muito rápido, nem lugares e nem fatos, acho que perdi a minha memória, no entanto estou na memória dos outros.

Os fatos descritos acima são elaborações que realizamos a partir de um conjunto de narrativas coletadas durante trabalhos de campo realizados no cemitério municipal na cidade de Taubaté/SP com devotos que freqüentavam o túmulo de uma santa popular, e com profissionais que trabalhavam nesse cemitério. Chamou-nos a atenção o fato dos devotos e profissionais apresentarem diferentes versões acerca de um mesmo fato – a morte trágica. Esta presente em todos os relatos coletados durante as pesquisas.

Há de se destacar que os relatos trágicos sobre a morte desta santa popular chamada Daniela, coincidiam com os motivos que levavam as pessoas até lá. Tal fato se dava pelos tipos de pedidos, como a cura de doenças, problemas com o desemprego, alcoolismo, ou seja, tragédias da vida cotidiana contemporânea. Fatos reais que se compunham como uma história não tão real. Portanto, histórias de vida que buscavam sentido em uma outra estória de vida. O interessante é que esse encontro se dava a partir de fragmentos de narrativas apresentados pelos devotos.

Tais fragmentos sugerem um fluxo, visto que embora haja uma diversidade grande de histórias, algumas adquirem o caráter de comunicação concentrada⁵, destacando-se na produção de uma síntese no imaginário coletivo.

Por vários dias acompanhamos as pessoas que por lá chegavam, ficávamos em silêncio e quando possível conversávamos com algumas delas, felizes ou não pela graça atendida, mas emocionadas ao pé do túmulo. Uma funcionária do cemitério nos disse que a procura pelas graças de Daniela estava aumentando a cada dia. Jovens, adultos e velhos; não havia, segundo ela, limites de idade. Ainda destacava que nos dias de Finados e dos Santos Cosme e Damião a procura era ainda maior e que a mãe da santa Daniela não concordava com o que estava acontecendo.

Esses fatos nos levaram a buscar o entendimento desse tipo de devoção no interior do catolicismo popular; para tanto identificamos em Sáez (1996) elementos importantes à constituição devocional de crianças, visto que, segundo o autor,

não é por acaso que o culto das crianças se dirige a uma pluralidade de crianças enterradas em conjunto: a multiplicidade aumenta o valor trágico do objeto, mas sobretudo lhe atribui significados diferentes (SÁEZ, 1996, p. 41-42).

Valor trágico que apresenta situações cotidianas na condição de denunciar a fragilidade social, em especial o fato de termos nas crianças a dificuldade de se defenderem frente ao que a elas é imposto, o que sugere a presença da inocência naquele que vive a experiência trágica. É o que Sáez nos faz refletir.

A associação do culto dos *Inocentes*, ao par africano Cosme e

⁵ Ramos (1998), ao discutir as relações entre publicidade global e hábitos de consumo apresenta o conceito de comunicação concentrada, para o autor “[...] Raymond Williams, com um trabalho em que aborda a televisão, procurava apreender a ‘experiência americana de ver TV’. Em contato com a TV americana fica chocado com a quantidade de imagens e sons, diversos da TV inglesa, muito mais volumoso que o da Inglaterra. Williams então demonstra uma certa apreensão diante do que chama ‘fluxo irresponsável de sentimentos e imagens’ que cortava constantemente a programação americana com comerciais de todo tipo. E assim Raymond Williams cria a noção de “fluxo”, que procurava apreender a programação não como seqüência temporal, mas como fluxo que tudo mistura [...]. No meio do fluxo alguns comerciais se destacam e por esta razão são considerados por William Leiss e outros como ‘comunicação concentrada’, para marcar o trabalho diferenciado despendido neste tipo de produção. Assim, os comerciais mais caros lutam por se sobressair neste fluxo que tudo quer misturar” (p. 49-50). Em nossa tese a ausência da auto narrativa e a presença de fragmentos de narrativas sugerem a constituição de uma comunicação concentrada na constituição da síntese identitária. Este conceito será mais explorado na seqüência do nosso trabalho.

Damião, não é assim arbitrário ou inútil, porque permite pôr em relação o culto aos anjinhos com a dinâmica interior da família brasileira. Os santos gêmeos são tomados como símbolo das crianças por serem gêmeas, mas o culto que lhes é dispensado não é um culto a gemelaridade, mas à infância. O que este culto faz no meio dos outros cultos será assunto de futuras atenções (SÁEZ, 1996, p. 45).

O importante é que o culto às crianças só pode ser entendido na relação do mesmo com o catolicismo popular e com o sincretismo devocional presentificado nos cemitérios⁶, visto que é nestes que encontramos uma diversidade de experiências trágicas, ou não, do cotidiano. São, portanto, os cemitérios, que demarcam o contexto que nos leva à afirmação da objetivação de expressões religiosas, com releituras populares, que se movimentam e se transformam na relação com as mudanças da sociedade, assim como nas transformações das relações cotidianas. Como exemplo dessas transformações temos as famílias que, segundo Sáez (1996)

encenam esta unidade de um modo anômalo. A mulher seria uma mãe anômala, tanto como prostituta, quanto como virgem. O filho que deveria assegurar a continuidade do ciclo da aliança e filiação, morre antes de fazê-lo. A figura masculina é, em qualquer um dos casos, imprópria para os papéis de pai ou de irmão (p. 69).

Das reflexões de Sáez (1996), chama-nos a atenção o sincretismo, visto que, ao nosso ver, demarca um espaço, o cemitério, formado por várias determinações, sugere ou não a permanência e a inserção histórica de elementos religiosos em um mesmo espaço. Com isso, o sincretismo passa a ser importante para o nosso entendimento da constituição do tipo de devoção religiosa que aqui analisamos, em especial os processos que estão presentes na constituição do sincretismo.

⁶ Sincretismo que alberga umbandistas, católicos, espíritas e protestantes. Um espaço de diálogos entre a vida e a morte, aquém e além, passado e presente. Um espaço marginal que nas palavras de Sáez (1996) “é, em suma, a potencial *selvageria* do pensamento-sua fecundidade excessiva, sua facilidade para qualquer combinação e qualquer cruzamento-que afeta mesmo aos produtos de uma cultura ascética. Os símbolos, quando fora de controle, podem simbolizar qualquer coisa” (p. 116). Aqui há uma particularidade conceitual apresentada pelo autor, mas na seqüência de nosso texto apresentaremos outra perspectiva conceitual que, ao nosso ver, amplia o debate sobre o sincretismo.

Sanchis (2001) discute o sincretismo no campo religioso brasileiro⁷. A esse respeito, cabe ressaltar uma das modalidades apresentadas pelo autor na formação desse campo, esta como objetivação de uma porosidade, seja na constituição identitária dos indivíduos, seja na formação do campo religioso propriamente dito. Para Sanchis (2001),

o meio religioso – sobretudo o popular, mas não exclusivamente – vive e continua vivendo num certo clima “espiritualista” que parece partilhado e modulado por várias “mentalidades” segmentárias no Brasil. Conforme essa representação, não existe um Deus (99,3% na região metropolitana de Belo Horizonte em 1998, mesmo sendo de 5,7% a porcentagem dos declarados “sem religião”), mas também o ser humano está envolvido num universo povoado de forças, espíritos e influências que mantêm relações com as pessoas [.....] Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver com os homens; anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios, ou tudo isso ao mesmo tempo; enfim, Espírito Santo para pentecostais e carismáticos (p.26).

Esse movimento da realidade brasileira, histórico e particular, explicita a presença de personagens contraditórios em um mesmo espaço. Tal presença não

⁷ À idéia de campo religioso brasileiro cabem alguns registros. Em Camargo (1973) temos que os estudos iniciais apontavam a necessidade da constituição de bases teórico-metodológicas, assim como a identificação das orientações e práticas religiosas. “O foco de análise é constituído pela vida religiosa, interpretada como ideologia, e correlacionada com situações existenciais de seguimentos da população. Nesse sentido, cada religião é estudada como alternativa ideológica competitiva” (CAMARGO, 1973, p.11). Outro marco são os estudos de Ribeiro de Oliveira (1978), em especial as reflexões demarcadas entre o final dos anos 50 e início dos anos 60 do séc. passado. Nesse momento, evidenciam-se no interior do catolicismo algumas diferenças nas práticas religiosas. “Nessa época, percebe-se que embora o brasileiro se declare ‘católico apostólico romano’, suas crenças e práticas religiosas divergem bastante daquelas que a hierarquia católica propõe aos fiéis. Para dar conta dessa discrepância entre as práticas propostas pela hierarquia católica, tinha-se a expressão ‘catolicismo popular’ (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1978, p. 23). As referências anteriores sugerem um processo que parte da sistematização teórico-metodológica ao entendimento das religiões de massa e avançam para o catolicismo popular. A transição desse processo pode ser identificada em Ruggieri (1986), sobre os estudos das transformações do catolicismo popular na Itália e Elio Zondo (1986), sobre a religião popular como esteio da identidade a partir da análise da preservação cultural mexicana nos Estados Unidos. O destaque das produções desses autores é a dimensão teológica do catolicismo popular. Em Brandão (1986), temos um deslocamento analítico visto que o autor discutirá as formas populares de preservação e produção da religiosidade. Para tanto o autor analisa a formação do “campo religioso” - este conceito é introduzido no Brasil em finais dos anos 70 e nos anos 80 a partir das reflexões de Bourdieu (2006) - em Itapira/SP. Esse estudo é importante por apresentar a expressão campo religioso, entretanto, suas análises referem-se a tensões em um plano micro social. Os indicativos efetivos ao conceito de campo religioso estão em Sanchis (1994). “O autor apresenta uma análise do repto pentecostal à cultura católica-brasileira. A discussão desse desafio centra-se na problematização de uma cultura religiosa brasileira fundamentada no catolicismo, ou seja, o discurso de um Brasil estritamente católico passa a ser colocado em questão com o avanço do pentecostalismo, fazendo com que as contradições do próprio catolicismo passem a ser apresentadas como uma das possibilidades do crescimento do pentecostalismo” (SOUZA, 2001,

deve ser entendida em uma perspectiva relativista e pós-moderna, como Sanchis (2001) nos alerta, mas no reconhecimento de que esse processo é diacrônico, daí o entendimento do sincretismo a partir de um processo poroso que permite identificar em um mesmo objeto os seus múltiplos determinantes.

Os elementos apresentados nas reflexões de Sanchis (2001) também estão presentes nas de Lopes (2003), quando este apresenta alguns fundamentos metodológicos e perspectivas de investigação a partir do uso das imagens nas devoções do catolicismo brasileiro. Mas, com uma diferença, visto que o autor analisa a produção e o controle da imagem no plano institucional da Igreja. O que explica a porosidade descrita por Sanchis (2001), pois para Lopes (2003, p. 20) “os santos canonizados contemporaneamente tem um papel menor na afirmação da experiência devocional, na medida em que se torna maior o seu papel de afirmação do valor da igreja”. Lopes (2006b) também discute o conceito de porosidade, neste caso o autor analisa as relações entre as esferas política e religiosa mediadas pela idéia de porosidade, ou seja, identifica no discurso apresentado pelos candidatos nas campanhas eleitorais elementos das éticas religiosa e política que ora podem indicar para a apropriação pluralista do processo, ora para relações concorrenciais ou plurais na produção dos discursos⁸.

As reflexões apresentadas por Lopes (2003 e 2006b) e Sanchis (2001) dizem respeito à experiência contemporânea. Formada e conformada em uma modernidade de “valores” racionais e que no caso brasileiro indica algumas contradições, visto que “esta modernidade Kantiana se mostra exatamente oposta a certa ‘tradição’ brasileira de identidades porosas e múltiplas, verdades simbólicas e ambivalências éticas” (SANCHIS, 2001, p.28).

Por isso, a história do campo religioso brasileiro é a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus*

p.57).

⁸ Cabe ressaltar que a produção desses registros de memórias e/ou, narrativas, apresenta em suas produções e reproduções, elementos tecnológicos, o que pode tanto causar a permanência do registro quanto torná-lo outra coisa. Lopes (2006c) discorre sobre essa questão quando analisa o uso do gravador K7. Por isso, o autor afirma que “esses novos condicionamentos culturais explicitam um marco expressivo na transformação de uma festa ‘tradicional’ – Hobsbawn e Ranger (1984) já afirmaram que a tradição é uma questão de comunicação, enquanto o tradicionalismo é uma questão de ideologia. Via de regra, os tradicionalismos são obras de populações urbanas (o que está sugerido no caso do ciclo festivo devocional do bairro da Santa Cruz), que acompanham alguma tradição rural morta ou moribunda” (p. 20).

flexibilizador, que pode levar a certa forma de sincretismo sem suprimir as diferenças; e as conseqüências das investidas, também reais, das sucessivas racionalidades 'modernas', aquelas que, como dizia Kant, longe dos 'meios termos' e das 'ambigüidades', asseguram 'determinação e solidez' a todas as máximas (KANT, 1980, p.125 ; SANCHIS, 2001, p.29).

A estória de Daniela, a discussão sobre o sincretismo - presente nos cemitérios, e as reflexões sobre porosidade se inserem em um contexto do chamado catolicismo popular do Brasil. O que chama a atenção é justamente essa presença no caso brasileiro, de tantas contradições na formação do universo devocional. Isso, sugere processos de sucessivas apropriações e reapropriações da realidade cotidiana.

Essa forma devocional, aparentemente simples e particular, quando inserida no contexto do cemitério, explicita um conjunto de práticas religiosas, que trazem consigo contradições e transformações da realidade social. É o que Sáez (1996) nos sugere ao analisar as mudanças na forma de devoção à inocência presente em Cosme e Damião. Ao mesmo tempo, esse contexto forma um espaço sincrético, este poroso (Sanchis, 2001; Lopes, 2003 e 2006b), mas que traz consigo, aparentemente, sínteses das contradições dos processos de sua formação. Portanto, esse caso particular, o da santa Daniela, quando relacionado ao sincretismo e à porosidade, explicita as determinações históricas presentes em sua constituição, por exemplo, as mudanças do catolicismo popular, a santificação de crianças, as diversas narrativas, etc.

O caso Daniela traz consigo buscas por resoluções imediatas dos problemas cotidianos⁹, nas palavras de Bingemer (1998) uma busca pela 'sedução do sagrado'

⁹ Como apresentado no início deste capítulo, outro fator que nos chamou a atenção durante a elaboração desta tese foi que em nossa experiência cotidiana, como professor de Psicologia Social na Universidade de Taubaté, nossos alunos apresentavam buscas semelhantes na resolução dos problemas cotidianos, não na perspectiva do campo religioso do catolicismo popular, mas na forma em que os alunos apreendem e exteriorizam os conteúdos discutidos na disciplina. Por exemplo, quando apresentamos as categorias da psicologia social os problemas são os seguintes: 1º - o entendimento da constituição histórica do conhecimento, e nele, a psicologia; 2º - a psicologia social é entendida por boa parte dos alunos como totalmente distante da realidade, e 3º - para nós, o mais importante, refere-se ao conceito de identidade e o entendimento dele como essência, ou natural. Nos deteremos no terceiro problema. Este ao nosso ver, por parte dos alunos, ocorre tanto no transcorrer do curso, quanto depois de formados. Isso explicita um posicionamento marcado, muitas vezes, pela redução instrumental do conceito. Este passa a ser meramente aplicado para uma realidade fixa e a-histórica, o que leva à redução da realidade e do conceito. Estes se constituem

em resposta à secularização que aparentemente se apresenta limitada. Portanto, as reflexões apresentadas neste capítulo demarcam o nosso problema à medida que sugerem a busca de soluções imediatas, como uma síntese à apropriação da realidade. É esse o contexto em que está Daniela que, assim como os santos populares do passado, é “recriada” no campo religioso brasileiro. Ao mesmo tempo a busca de nossos alunos por um conhecimento racional torna-se meramente instrumental, o que não lhes permite reconhecerem-se no próprio processo de constituição do conhecimento. É uma busca por respostas imediatas à realidade que aqui chamamos de sínteses, estas mediadoras da constituição dos indivíduos e de si própria, portanto contraditória já na gênese de sua constituição, visto que traz consigo os determinantes históricos e sociais.

Nesse momento cabe questionarmos como o caso de uma santa popular pode ser analisado e inserido no debate sobre identidade, em especial pela ausência da auto narrativa e pela presença de um conjunto de narrativas na formação da santidade de Daniela. Vejamos como isso fica ao problematizarmos as discussões deste capítulo.

numa espécie de síntese sem produzir contradição, ora um, ora outro, e quando isso não é possível, há a tentativa de adaptação a outro conceito. É nesta tendência que entendemos existir mecanismos semelhantes aos da porosidade apresentada por Sanchis (2001) e Lopes (2003 e 2006b), quando da constituição do catolicismo, visto que, se no catolicismo esse processo aponta para apropriação e recriação do e no universo devocional, na prática dos alunos há algo semelhante, só que a diferença está na tentativa de justificar processos sociais e psíquicos, muitas vezes contraditórios e complexos mediados pelo limite da racionalidade e pelo injustificável. Identificamos outra situação que se diferencia da apresentada anteriormente, justamente naquilo que as aproxima - a porosidade. Isso, objetiva-se no fato de que no catolicismo popular há o reconhecimento da tradição na constituição do universo devocional, pelo menos enquanto prática dos devotos. Já nos alunos, a leitura da realidade, assim como dos conceitos, torna-se imediata, no sentido do não reconhecimento dos determinantes históricos e sociais. O que resta nesta negação é a busca por um futuro, com isso a síntese só comportará a experiência do próprio presente.

III -

PROBLEMATIZAÇÃO

Nas reflexões anteriores buscamos contextualizar alguns elementos da realidade que formam o nosso problema. Delineamos questões que envolvem nosso foco de análise. Para isso, partimos da apresentação de um caso específico – a santa Daniela – e discutimos questões que a inserem em um campo religioso sincrético e poroso. Ao mesmo tempo, apresentamos o quanto as observações iniciais sobre esse caso sugerem aproximações com outras práticas cotidianas – as dificuldades de nossos alunos. Esse caminho nos sugeriu que os devotos podem estar a buscar por resoluções imediatas para problemas do cotidiano, tais buscas objetivam-se de diferentes formas, pois dependem das necessidades de cada devoto.

No caso de Daniela, dada a ausência de uma auto narrativa há: a presença da constituição de uma santa a partir do reconhecimento do outro; e o deslocamento para ela de tragédias da vida cotidiana. Pretendemos agora problematizar o caso da santa Daniela, e inseri-lo em um contexto social mais amplo demarcado por alguns traços da realidade brasileira.

A constituição do campo religioso brasileiro tem se mostrado historicamente contraditória¹⁰, em função das relações sociais, econômicas e políticas presentes em

¹⁰Estudos como os de Azzi (1976) e Hoornaert (1978), explicitam alguns elementos dessas

sua constituição, e pela não linearidade desse processo. Tal discussão poderia nos levar a equívocos no entendimento da sua própria formação, como por exemplo, afirmarmos acerca do fim ou retorno do sagrado¹¹. Para que isso não aconteça, faz-se necessário entendermos que

as transformações não acontecem na mesma intensidade, mas que no processo histórico podem refletir na estrutura social, o que impede de pensar em um determinismo analítico, visto que, aqueles que pensavam que os processos de urbanização e industrialização – com a conseqüente secularização – acabariam com as religiões, na perspectiva da produção de sentido, hoje vêem o ressurgimento de formas diferenciadas de religiosidade. Com isso, “podemos afirmar que, mais do que falar em decadência, ter-se-ia que redefinir o processo de secularização como um processo de transformação da consciência e do sentido religioso, transformação que se dá em vários níveis e em diversos planos do código simbólico (Parker, 1995, 103)” (SOUZA, 2001, p. 58).

O debate sobre o fim e/ou retorno do sagrado para nós, traz consigo a seguinte pergunta: só pode retornar algo que existiu, e se existia, como, ou a partir de que referências afirma-se o seu retorno? Tal questionamento nos permite inferir que o retorno nunca é o mesmo para as formações sociais, ainda mais se considerarmos as reflexões de Sanchis (2001) e Lopes (2003 e 2006b) sobre a formação do campo religioso a partir da idéia de porosidade. O que está implícito nessa afirmação é o fato de que em determinados momentos históricos definem-se algumas posições, mas o processo de transformações no interior da sociedade acaba evidenciando contradições. Se este debate está correto, podemos supor a

contradições. Tais elementos podem ser: internos à Igreja, como apresentam os autores, quando da expulsão dos jesuítas do Brasil Colônia, por terem criticado a forma de relação entre Estado e Igreja e a criação de comunidades com autonomia econômica e até religiosa; ou externos pela presença de novos personagens no campo devocional, como ao final dos anos 30 do séc. passado, quando da presença de outras denominações religiosas no Brasil e a conseqüente mudança de posição da Igreja católica que passou pela renovação dos estudos bíblicos com a criação de novos espaços de discussão do novo contexto religioso (SOUZA, 2001). “Fator importante a ser assinalado nessa época é a criação da Revista Eclesiástica Brasileira em 1941 (desde 1939 com o nome Cor), que se torna o ponto de encontro das diversas correntes de pensamento nas diversas áreas da teologia católica” (AZZI, 1976, p. 128).

¹¹ Bingemer (1998) afirma que “o reaparecimento, o reemergir – mais do que volta – do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em distintas formas aparecendo após o ‘banimento’ ensaiado pela secularização denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa, o aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade, o desejo, o sentimento e a re-

constituição de um campo religioso, no sentido das várias formas em que este se formou no Brasil, via o surgimento de um conjunto de denominações religiosas e a conseqüente produção de várias formas de apropriação da realidade, assim como da própria religiosidade, tanto no interior do catolicismo, quanto na relação do mesmo com as denominações religiosas que se apresentam (AZZI, 1976; CESAR, 1976; ELIOZONDO, 1986; BRANDÃO, 1986; SANCHIS, 1994).

As discussões até agora sobre o retorno ou não do sagrado, assim como a formação desse campo religioso, nos leva a busca do entendimento da especificidade brasileira. Por exemplo, a decretação do fim do sagrado dá-se, em especial no Brasil, em um momento histórico em que a produção de sentidos para a vida cotidiana era definida a partir do processo de secularização¹² que se objetiva na urbanização e na industrialização, mas que se dá de diferentes formas no contexto. Este processo se caracteriza pela substituição do sagrado, como uma das possibilidades de produção de sentido à vida cotidiana, e até sobre-humana, para a construção de novas formas de produção de sentido, em especial as associadas aos meios de produção capitalista que passam a produzir explicações a partir das mudanças da base material. Ao mesmo tempo acompanha um conjunto de transformações no mundo. Em especial, as demarcadas pela racionalização presente na sociedade moderna (TOURRAINE, 2006) que visava ao rompimento efetivo com um mundo encantado. Racionalização que traz consigo um modelo de ciência que busca justificar tanto as relações cotidianas quanto as políticas e as econômicas.

Uma pretensa substituição do sagrado pelo secular carrega em seu interior, marcas profundas nas transformações da sociedade e da cultura. No caso brasileiro, por exemplo, há uma determinação de base formal na relação entre Igreja e Estado, que se dá na esteira da Proclamação da República. “Esta, ‘em 1889, e o decreto de

descoberta, em nova dimensão, da natureza e da relação do homem com o planeta” (p. 80).

¹² A preocupação com o processo de secularização, nos meios religiosos, em especial do catolicismo popular, já é apresentada por Bolon (1972) no início da década de 70 do séc. passado. Segundo este autor “em relação à religiosidade popular no Catolicismo o antrope-sociólogo Thales de Azevedo, tipifica o Catolicismo Brasileiro em social, formal, nominal e popular, e ao mesmo tempo afirma ser a religiosidade popular uma estrutura de apoio ao ‘status quo’ admite que esta tende a se transformar e a secularizar-se: as cerimônias e as festas religiosas...vêm sendo rapidamente secularizadas por festejos de índole comercial” (THALES DE AZEVEDO, apud, BOLON, 1972, p. 142). O interessante é que esse processo não se constituiu radicalmente como apresentado pelo autor, mesmo a considerar a presença de elementos comerciais em festas populares. Nos trabalhos de campo que realizamos junto à Festa do Divino Espírito Santo em São Luiz do Paraitinga/SP, identificamos tensões entre o secular e o sagrado, que explicitam espaços bem definidos no interior dos festejos. Cabe acrescentar os estudos de Lopes (2006c) sobre uma festa popular em um bairro de São Luiz do Paraitinga, e o quanto neste espaço o autor também identifica essas tensões, em especial por acompanhar a

separação entre Igreja e Estado em janeiro de 1890, com a abolição do padroado, constituem um novo marco na vida religiosa do Brasil' (AZZI, 1976, p. 121)" (SOUZA, 2001, p.28).

Portanto, as transformações da dinâmica religiosa brasileira com a perda da hegemonia da Igreja Católica, e as mudanças causadas pelas alterações no cotidiano com a rápida urbanização articulada ao processo de industrialização, constituem uma dinâmica que poderia apontar para cortes radicais, não das relações sociais, mas como discutiremos a seguir, das contribuições aparentemente silenciadas que voltam a se explicitar¹³.

Debate profícuo, dada a busca em identificar, interpretar e conceituar os movimentos históricos da realidade que, no caso do catolicismo popular, este sai de uma condição hegemônica para a necessidade de diálogo, ou tolerância (SANCHIS, 2001) entre os vários sujeitos do campo religioso. O interessante é a relação entre a busca de sentidos da realidade e a forma em que a mesma foi e é apreendida cientificamente. Tal discussão nos sugere um retorno ao debate inicial deste capítulo.

Se compararmos a idéia de “fim do sagrado” com a de “retorno do sagrado”, teremos no primeiro caso a ascensão de uma produção de sentido e a conseqüente decadência de outra, porém no segundo caso, um retorno ou até mesmo a ascensão de outra. Só que agora a outra produção de sentidos a partir da base material está solidificada, não como explicação da realidade, mas sim como definidora das relações sociais, por exemplo na constituição de uma racionalidade social, com a conseqüente apropriação das diferentes esferas – sociedade/cultura/indivíduo).

Está comparação quando analisada teoricamente sugere a busca em explicar os processos a partir, no primeiro momento, de definições apriorísticas dos fenômenos sociais, o que levaria a um determinismo na análise das transformações sociais, o que, com certeza, no segundo momento aponta a necessidade de se repensar estas posições deterministas dadas às contradições que se apresentam na constituição do processo sócio-histórico.

formação dessa festa desde o final da década de 80 do séc. passado.

¹³ Sarlo (2005) apresenta uma reflexão semelhante ao analisar a sociedade argentina na atualidade a partir de transformações ocorridas em seu interior. Estas estão presentes na memória, nas cidades, na perspectiva política, por exemplo. Ao mesmo tempo descarta o quanto as marcas do passado, apesar de transformadas ainda estão presentes. Esta discussão se articula às reflexões elaboradas por Bingemer (1998) sobre a 'sedução do sagrado' na atualidade. O registro apresentados pelas duas autoras são importantes ao nosso debate por sugerirem o quando os santo populares podem ser fornecedores de sentido em uma sociedade aparentemente secularizada.

Se as afirmações, presentes nos dois parágrafos anteriores, têm sentido, podemos supor que as contradições sociais e teóricas podem gerar na contemporaneidade incertezas nas relações historicamente constituídas, que se refletem ou produzem atualmente expressões coletivas ou singulares de produção de sentido à vida cotidiana e sugerem: de um lado a intensidade e a volatilidade das novas relações sociais (presentificação do real); de outro uma fragmentação de identidades difusas, reconhecidas por traços que se reconstituem reciprocamente; ou ainda, de outro pela produção de simulacros identitários, geralmente virtuais, que se proliferam como imagética social. Cada uma dessas questões pode trazer consigo o debate sobre a constituição identitária, seja do ponto de vista da formação do indivíduo e da sociedade, seja da relação entre ambos. Portanto, cabe o seguinte questionamento: como refletir sobre o conceito de identidade na contemporaneidade seja do ponto de vista do indivíduo, do campo religioso, ou no caso aqui em questão do santo popular? À medida que, como discutimos neste capítulo, a formação do campo religioso se apresenta contraditória.

Ciampa (1994b) apresenta contribuições importantes a esse debate. Estas contribuições estruturam-se no reconhecimento da importância de se construir um projeto político como denúncia e/ou superação do problema, seja da elaboração conceitual acerca da identidade, seja dos limites objetivos da realidade.

a formulação de tal política, de uma política de identidade do Homem da nossa sociedade, a realização de tais projetos, para ser coerente com seu projeto há de ser feita seletivamente e de forma democrática (entendida aqui como forma racional). A questão se coloca como uma questão prática e como tal deve ser enfrentada, conscientemente, por nós – cada um de nós – todos nós (CIAMPA, 1994b, p. 74).

Acrescenta que, além de outros, dois fatores podem impedir um projeto político.

O primeiro é ter uma atitude, de um lado intelectual, frente à questão da relação indivíduo e sociedade, semelhante àquela que nos leva a discutir quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha: o que prevalece,

primeiro a sociedade ou o indivíduo? De outro lado, uma atitude prática, semelhante a do asno indeciso entre dois montes de feno, permanecendo no imobilismo: o que atacar primeiro, o indivíduo ou a sociedade?

O segundo fator é uma concepção de identidade como permanência, como estabilidade: mais que uma simples concepção abstrata, é vivermos privilegiando a permanência e a estabilidade, e patologizando a crise e a contradição, a mudança e a transformação. Assim, como que estancamos o movimento, escamoteamos a contradição, impedimos a superação dialética (CIAMPA, 1994b, p. 74).

Ciampa (1994b) explicita a dimensão política do entendimento da identidade que, segundo ele, para ser superada traz consigo a necessidade da participação coletiva. Esta construída em um plano democrático. Ao mesmo tempo, destaca a necessidade do entendimento de forma racional, e apresenta dois fatores que inibem a superação da ação política à construção da identidade. O primeiro, associado a atitudes que inibem a superação do problema, dado o imobilismo que causam; o segundo, vincula-se à idéia de uma concepção de identidade que cristaliza a possibilidade de qualquer contradição. Foi o que constatamos anteriormente quando das transformações do campo religioso e a forma em que seus vários personagens se apropriam da realidade produzindo-a e reproduzindo-a, o que quando analisada em sua perspectiva diacrônica e articulada à idéia de porosidade, explicita as dificuldades na apreensão da identidade, seja de grupos, países, sociedades, culturas ou indivíduos, ou até mesmo como nos alerta Ciampa (1994b) das mediações presentes em ambos.

Seus conceitos nos induzem a entender a identidade como movimento, pois como o próprio autor apresenta, “identidade é movimento, é desenvolvimento do concreto. Identidade é metamorfose. É sermos o Um e um Outro, para chegarmos a ser Um, numa infundável transformação” (CIAMPA, 1994b, 74)¹⁴.

Se fizermos uma analogia a essa definição de identidade, posta para o entendimento da formação do indivíduo, poderemos vê-la no início de nossa análise à medida que constatamos as transformações históricas e sociais, assim como, a própria forma de apreendê-las. Isto nos remete a outro problema, que é

¹⁴ Essa questão será recolocada no momento da análise das formulações acerca do conceito de

indeterminação e, conseqüentemente, a incerteza das transformações desse processo, se assim podemos afirmar. E mais, se há a necessidade da racionalidade nesse processo, como estudar a construção de identidades individuais e coletivas em contextos religiosos na contemporaneidade, visto que, como afirmamos no início, atualmente há o retorno do sagrado nas relações cotidianas?

Para início de discussão destacamos que o sagrado ao voltar produz um campo religioso, que ao mesmo tempo em que é sagrado, cresce nas relações com a base econômica, por exemplo. O que há nesse processo é a presença, via porosidade, de elementos reconhecidamente e/ou definidos como profanos na organização da vida religiosa, ou mesmo da secularização. A esse respeito cabem as reflexões de Sung (1998), sobre as relações entre desejo, mercado e religião, com ênfase, em nosso caso, nas relações entre religião e mercado. Em especial, pelas promessas de salvação apresentadas na contemporaneidade, segundo Sung (1998, p. 23), “na modernidade esta utopia (paraíso) foi deslocada da transcendência pós-morte para o futuro, no interior da história humana”.

Deslocamento que se efetiva enquanto progresso tecnológico, nas palavras do próprio Sung (1998), e como vimos na apresentação do caso da santa Daniela, também na realização dos pedidos e graças alcançadas. É a transcendência de Daniela que objetiva uma proposta de salvação do medo da morte, ou até mesmo das dificuldades da vida cotidiana. São ações que sugerem uma problematização do cotidiano, pela religiosidade dada a atribuição de sentido à realidade. Isto pode levar a experiências constantes de sacrifícios para se chegar à salvação, que é entendida como realizações materiais ou não. Sacrifício posto no plano religioso, no caso de Daniela, que atrai para si a condição do martírio como possibilidade de purificação. O que nos chama a atenção é que esse discurso justifica a necessidade do sofrimento em nome de algo que aparentemente não sabemos, mas que para Sung (1998) está articulado às transformações sociais e econômicas, por exemplo,

os sofrimentos e as mortes dos pobres, na medida em que são considerados como o outro lado da moeda do ‘progresso redentor’, são interpretados como ‘sacrifícios necessários’ para esse mesmo progresso. A miséria e a morte são fatos que, como todos os fatos, permitem diversas interpretações. Alguns as interpretam como ‘assassinatos’, outros como ‘sacrifícios necessários’ (SUNG, 1998,

p.30-31).

O que o autor nos permite afirmar é que este aparente retorno está presente, não apenas nas práticas religiosas, mas na própria constituição de algumas características da modernidade, o mercado, por exemplo¹⁵. Com isso, a miséria passa, portanto, a justificar a necessidade de sobrevivência de um sistema, ou quem sabe de alguns que conseguem nele se fixar. Nesse sentido, compartilhamos com o autor que:

para captarmos a profundidade desta lógica do sacrifício -necessário para se maximizar o progresso, e por conseguinte, alcançar o paraíso e, ao mesmo tempo, necessário para manter a estabilidade da ordem social, precisamos superar a visão ingênua de que com a secularização das sociedades modernas não temos mais a presença do sagrado no âmbito público, político e econômico (SUNG,1998, p. 63).

Nosso objetivo não é aprofundarmos a discussão sobre a idéia do sacrifício presente na sociedade contemporânea, como apresenta Sung (1998), mas de reforçarmos que o discurso acerca do retorno do sagrado pode acobertar a presença do mesmo no próprio processo de secularização, só que agora em uma perspectiva bem diferente de sua constituição antes da modernidade. É como se houvesse um corte radical entre períodos aparentemente distintos da história, com a conseqüente produção de diferentes discursos, pelo menos enquanto forma. É o que Lopes (2006b) discute ao analisar as aproximações e distanciamento entre os discursos político e religioso, com destaque à dimensão ética.

As discussões deste capítulo foram demarcadas a partir de um problema; o retorno ou não do sagrado. Tal debate possibilitou-nos refletir sobre processos sociais e algumas de suas relações com a constituição do campo religioso. Na seqüência mostraremos que este debate estava presente em outros momentos de nossas reflexões e com certas especificidades, estas constituídas por uma reflexão metodológica na constituição de nossa dissertação (Souza, 2001). Nesta, seguimos por dois caminhos que constantemente se entrecortavam, mas ao mesmo tempo,

¹⁵ Quanto a isso, não podemos negar as especificidades nacionais quanto ao desenvolvimento social e econômico.

aparentemente, se distanciavam. O primeiro, definido pela história da constituição do campo religioso brasileiro e as formas de entendimento científico dele, com ênfase nos cientistas da religião. O segundo, pela narrativa da trajetória de vida de alguns devotos¹⁶ católicos que compõem este campo. Paralelamente a esses caminhos, realizamos inserções nesse campo de estudo em busca de expressões contemporâneas do catolicismo popular.

Esta trajetória possibilitou-nos a construção de uma metodologia que se pautou em dois movimentos: o primeiro de base histórico/antropológica que nos permitiu o entendimento das formas de construção cultural brasileira, em especial do catolicismo, a partir de suas relações com as transformações sócio-históricas de nossa sociedade, como apresentado anteriormente, e o conseqüente surgimento de uma prática religiosa definida como catolicismo popular. Para o entendimento dessas construções nos pautamos em estudos sobre a religiosidade brasileira e suas várias expressões, demarcadas historicamente.

O segundo movimento se pautou na identificação, dentro desse campo de estudo, de devotos que trazem em suas narrativas uma descrição da história de suas vidas, e suas possíveis relações com a constituição do campo de estudo, assim como a relação deste na construção de suas histórias.

A reflexão sobre esses movimentos nos possibilitou a identificação de tensões dentro do catolicismo, especialmente as geradas entre um catolicismo institucional e o catolicismo popular, mas também, entre essas duas expressões e outras denominações religiosas. O que nos chamou a atenção nessa análise foi à contradição na construção da identidade de uma forma de expressão religiosa e, ao mesmo tempo, como essa se objetivava em seus participantes. Ao mesmo tempo identificamos indeterminações nos resultados dessas transformações culturais, o que nos fez considerar a possibilidade da produção de contradições na sociedade e no campo religioso.

A discussão sobre a constituição identitária, presente em nossa dissertação, remete-nos ao problema inicial deste capítulo sobre o fim e/ou retorno do sagrado à medida que tanto em um quanto em outro identificamos processos de transformações sociais e individuais. Ao mesmo tempo nos permite sugerir o quanto a santa Daniela apresenta-se como: objetivadora das contradições históricas na constituição desse campo religioso, como nos debates sobre sincretismo,

¹⁶ Durante o processo de investigação foram entrevistados 27 devotos. Desses, dois tiveram as suas histórias aprofundadas, dada à importância dos mesmos no campo de estudo.

porosidade e secularização; e explicitam o quanto os indivíduos atualmente buscam soluções religiosas para problemas cotidianos.

As reflexões apresentadas até o momento trazem consigo um debate sobre a formação de um campo religioso e a presença de alguns de seus sujeitos – devotos e a santa Daniela.

Entendemos que é no contexto demarcado pelos processos de constituição devocional do catolicismo popular e pelas reflexões apresentadas por Ciampa (1994a e 1994b), que emerge o objeto de nossa tese. Visto que, se de um lado a identidade apresenta para Ciampa a necessidade da racionalidade enquanto mediadora à constituição de um projeto emancipatório, este também se forma a partir de relações democráticas. De outro, há a presença de elementos religiosos em um projeto de sociedade que pretende ser racional, mas que apresenta consigo aquilo que nega, não se trata aqui de dicotomizarmos racionalidade e democracia com a religiosidade, mas de identificarmos a presença deles em nossa sociedade.

É via esse conjunto de fatores que emerge o foco principal do que temos chamado de síntese¹⁷ identitária dos santos de devoção popular¹⁸. Tal definição se deu por dois motivos distantes e complementares. Aqui apresentaremos um deles e descreveremos o outro, à medida que este está inserido em nosso campo de estudo nesta tese.

O primeiro motivo se deu pela busca de conceituarmos processos contemporâneos dos indivíduos que a nosso ver têm, por exemplo, como objetivos: resolver imediatamente seus problemas cotidianos; almejar resoluções finais na busca de quem eles são. Estes objetivos sugerem buscas que vão além de uma

¹⁷ Abbagnano (1982, p. 872) (Ref. Bibliográfica – ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 2. ed. Trad. Coordenada e rev. por Alfredo Bosi, com a colaboração de Maurice Currio. et al. São Paulo: Mestre Jou, 1982) descreve que, “Este termo, além do significado comum de unificação, coordenação, ou composição, tem os seguintes significados específicos: 1º o de *método* cognitivo, oposto à *análise*; 2º o de *atividade* intelectual; 3º o de *unidade* dialética dos opostos; 4º o de *unificação* dos resultados das ciências da filosofia”. O conceito que mais se aproxima de nossas reflexões é o de unidade dialética dos opostos, em especial as reflexões apresentadas por Hegel que “preferiu ao termo S. os termos ‘identidade’ ou ‘unidade’, ainda que lamentando que a palavra unidade indicasse, bem mais que ‘identidade’ ‘uma reflexão subjetiva’. A identidade ou a unidade que fecha uma tríade dialética melhor seria chamada ‘inseparabilidade’ desse nome, não fosse chamada ‘inseparabilidade’ se desse nome, não fosse excluída a natureza positiva da S. (Wissenschaft der Logik, I, Livro I séc. I cap,c nota 2; trad. Ital., pág. 85)” (p., 874). Tal importância se dá tanto pelo fato da aproximação conceitual dos termos síntese e identidade quanto no que os mesmos possuem de diferença. Ao mesmo tempo, e em consonância com o debate, a relação entre positividade e negatividade conceitual que pretendemos aqui explorar.

¹⁸ Os santos de devoção popular são uma das principais produções dessa expressão religiosa. No

redução da racionalidade à sua face instrumental, à medida que para nós, intuitivamente, tais buscas estão mais próximas de uma justificativa para o sentido da vida.

O segundo motivo, e neste nos deteremos, refere-se a um conjunto de observações e reflexões dos trabalhos de campo realizados durante o mestrado, assim como no doutorado. A produção de santos populares nos chamou a atenção por permitir que pessoas comuns, como prostitutas e crianças com mortes fatais, escravos, pessoas que morreram por um grande amor, etc., tenham se tornado santos (as).

Ao mesmo tempo, nos questionávamos sobre as dificuldades de entendermos a constituição identitária desses santos. Visto que, as narrativas sobre a forma em que eles se tornaram santos, eram apresentadas por outras pessoas, e nem sempre coincidiam entre si. Portanto, o estudo sobre identidade, a partir da perspectiva apresentada por Ciampa (1994a e 1994b), não poderia ser realizado, pois as narrativas sobre a história de vida desses santos se referiam ao reconhecimento e atribuição de outros sujeitos do campo religioso para a constituição identitária dos santos, e por não haver uma auto narrativa. Com isso, passamos a trabalhar com um conceito, a síntese identitária, que possibilitasse o entendimento desse caso específico, mas que também pudesse ser desenvolvido em situações semelhantes.

A hipótese a que isto nos remeteu foi que a santificação de pessoas que morreram, por questões, aparentemente comuns, se dava por atribuições que sintetizam processos sociais e individuais.

Essa hipótese é central ao nosso debate, visto que partimos da premissa de que a síntese identitária possibilita o entendimento de questões inerentes ao cotidiano dos indivíduos nas seguintes questões: interpretação da realidade, a constituição identitária, a formação conceitual, reconciliação, redenção e relações entre identidade e memória. Estas questões orbitam um núcleo temporal,¹⁹ que visto à luz da perspectiva da imanência,²⁰ possibilitaram a apreensão de nosso objeto de estudo, pois ao formarem esse núcleo são passíveis de objetivar os determinantes históricos presentes na síntese identitária, que podem indicar para as dificuldades na

Brasil não há registros de que nenhum desses santos tenha sido reconhecido pelo Vaticano.

¹⁹ Termo apresentado por Horkheimer e Adorno (1985) e que será definido e analisado quando do debate metodológico.

²⁰ Este conceito será elaborado na seqüência de nosso trabalho.

apreensão de nosso objeto de pesquisa. Ao mesmo tempo estes determinantes definem e são definidos pelo movimento histórico da aparência e essência e por aproximações e distanciamentos do núcleo temporal, e ao fazê-lo podem tanto escondê-lo, quanto significarem o próprio núcleo em processos distintos e complementares. Talvez, aqui esteja o maior desafio em atribuir à idéia de identidade a sua condição de síntese, visto que as contradições apresentadas sobre o campo religioso, e descritas neste capítulo apontam para um processo. Está questão será desenvolvida na seqüência de nossa tese.

IV – UMA PROPOSTA METODOLÓGICA

As reflexões anteriores demarcam um foco específico de análise, a santa Daniela, e suas relações com um contexto mais amplo, o campo religioso e as contradições presentes em sua constituição. Ao descrevermos o caso Daniela, contextualizá-lo, e apresentarmos a ausência de auto narrativa e as várias narrativas, como os motivos que nos levaram à elaboração do conceito da síntese identitária, demarcamos um processo. Este, entendemos materializar o nosso objeto de pesquisa, seu universo e o método para sua apreensão.

Nesse momento apresentaremos a forma pela qual desenvolveremos o entendimento de nosso objeto, ou seja, os caminhos que percorremos para nos aproximar da síntese identitária. Para isso estabelecemos duas analogias. A primeira terá como base as reflexões de Marx (sd) presentes no posfácio e no prefácio de “O Capital”. Neste o autor apresenta as aproximações e os distanciamentos com as lógicas do físico e do biologista, assim como seus métodos de pesquisa e exposição (Carone,1994). Já a segunda analogia terá como referência os “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento” de Horkheimer e Adorno (1985) que apresentam um modelo de análise que, mesmo não sendo explícito, e partindo de

um único objeto (anti-semitismo), refletem sobre um conjunto de elementos possíveis de análise. Ressaltamos que não pretendemos desenvolver e analisar os elementos do anti-semitismo, mas nos apropriar do raciocínio desenvolvido pelos autores.

Na primeira analogia nos apropriamos da referência feita por Marx à lógica do biologista. Nesta o autor identifica a menor parte do sistema de produção capitalista e nela apreende as forças que o regem; na seqüência explicita seus métodos de exposição e pesquisa e define seu universo de pesquisa.

Quanto ao método de pesquisa, entendemos que a apresentação de um caso particular de um santo de devoção popular, forma um foco específico à apreensão do objeto. Mesmo considerando os limites da exposição do caso da santa Daniela, acreditamos que o conceito de síntese identitária possa contribuir justamente para as reflexões sobre a identidade em situações semelhantes à dessa santa.

Já o método de exposição se constitui no desenvolvimento da idéia do núcleo temporal e a sua relação com a lógica de análise presente nos elementos do anti-semitismo. Nossa exposição se constitui de conjunto de autores que dialogaremos para a análise dos elementos presentes na síntese identitária. Tal debate permitirá, em nosso entendimento, a apreensão dos determinantes objetivados no objeto de estudo.

Uma questão, apresentada à síntese e talvez a mais contundente, refere-se à impossibilidade metodológica de apreensão da formação identitária dos santos populares à medida que: **a)** não há uma auto narrativa na constituição da santidade e **b)** suas histórias são contadas e recontadas após sua morte. Isso nos leva para duas questões que se articulam e se complementam. Na primeira, o que há de falso e de verdadeiro ao contarmos e recontarmos uma história e na segunda, o que se refere à materialidade psíquica, pois na constituição dos santos de devoção popular não podemos analisar as categorias da Psicologia Social - identidade, atividade e consciência, visto que é na atividade humana, objetivada na linguagem que podemos apreender essa materialidade (Lane e Codo, 1994).

Na busca de superarmos essa questão entendemos que a resposta pode estar na própria síntese. Este conceito resulta de um processo que na origem é material, a materialidade histórica e psíquica; e move-se criando órbitas que formam

histórias da mesma história, ou seja, a partir dessa síntese podemos apreender os elementos presentes na sua constituição. Tal movimento é central para nossa reflexão à medida que nos permitirá apreender a constituição do objeto à luz de um núcleo temporal. Com isso, o objeto de estudo é entendido na perspectiva da formação e/ou deformação da e na sua constituição, portanto, é apreendido na mediação presente tanto no devoto quanto no santo.

Para explicitarmos e apreendermos a síntese identitária, discutiremos a idéia de núcleo temporal na relação do mesmo com forma e conteúdo e homem e natureza. Acreditamos que na constituição dessa reflexão nosso objeto explicita-se na relação que entendemos que o mesmo tenha com a formação histórica da sociedade e do indivíduo.

IV- I - Sobre o núcleo temporal e a constituição do objeto: uma proposta analítica.

A obra, “Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos”, de Horkheimer e Adorno (1985), pode ser considerada uma importante referência quando nos propomos analisar as relações entre forma e conteúdo na elaboração conceitual, pois a preocupação dos autores passa pela denúncia da dicotomização de ambos, visto que se tornaram expressões em si mesmas. O que há é a denúncia do esquecimento da relação homem-natureza na constituição do esclarecimento, que se torna um ser-em-si, dada a positividade histórica na elaboração conceitual, muitas vezes mediada pelo desespero humano em responder ao imediato, ao medo original – nossa condição natural.

Por essas e outras questões essa obra apresenta uma abrangência singular que, ao partir de duas teses “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por retornar à mitologia” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.15), mergulha na história do próprio conhecimento humano, portanto, da sociedade, com o objetivo de identificar, criticar, denunciar e superar o emaranhado e o entrelaçamento ao qual o esclarecimento foi lançado, como dizem os próprios autores. Ao apresentar e desenvolverem essas teses, dão luz à fundamentação teórica dos outros temas analisados, como eles apresentam na introdução do livro, e, ao mesmo tempo, universalizam o debate acerca do conhecimento com o objetivo de superar particularismos analíticos, que não consideram a totalidade social como mediadora

nas elaborações históricas do homem na constituição do conhecimento, portanto, de si.

Dado esse movimento analítico apresentado por Horkheimer e Adorno (1985), e tomados os cuidados necessários para não distorcemos suas reflexões, analisaremos um fragmento da obra que nos permita entender como se constitui o método de exposição dos autores, assim como a idéia de núcleo temporal nesse processo.

...o primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende à dominação cega (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.15-16).

A exposição de Horkheimer e Adorno (1985) é mediada por duas teses, o que deve chamar a atenção, pois eles não trabalham com a idéia de pressuposto, visto que o mesmo poderia, por antecipação, coisificar aquilo que pretendem libertar. Nesse sentido, as teses aproximam-se mais da idéia de hipóteses em função da busca pela libertação de ambas. Ao mesmo tempo, no fragmento destacado, há a proposta de um “fundamento teórico” que se articula nas ou em teses na busca pela explicação da contradição nelas objetivada. Com essa proposta, os autores mantêm a tensão interna das teses e, ao mesmo tempo, não as distanciam da realidade analisada, muito menos as separam, o que permite inferir que a totalidade histórico-social é mantida na análise de um objeto particular podendo, como o fazem no transcorrer da obra, deslocar esse modelo de análise para outros momentos históricos sem perderem de vista as particularidades analíticas na relação com os objetos. Observação apresentada pelos autores ao destacarem que

... não nos agarramos sem modificações a tudo que está dito no livro. Isso seria incompatível com uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal em vez de opô-la ao movimento histórico como algo imutável. O livro foi redigido num momento em que já se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista. Mas não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade

atual (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p.09).

Entendemos que o “núcleo temporal” possa ser considerado, metaforicamente, como um caroço de fruta²¹, sua semente, ou até mesmo um germe que só pode ser apreendido na relação que se efetiva com o movimento histórico, ou seja, com a totalidade social. Aqui, a nosso ver cabe uma referência à síntese identitária, pois opô-la à história, significa apreender as contradições do próprio conceito, assim como entender o contexto no qual foi criada para a partir daí identificar os determinantes que nela estão, portanto, apreender as contradições da mesma.

O que nos chama a atenção nesse “fundamento teórico” é que este poderia ter outro sentido, dependendo de como for analisada a expressão; “tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social”. Isto nos permite identificar e separar o que está entrelaçado, na constituição, no caso aqui em análise, da síntese identitária.

Assim, como as teses mantêm uma relação e a conseqüente tensão, a racionalidade e a realidade social também. O entrelaçamento, que à primeira vista pode dar a impressão de indefinição, ora a racionalidade ora a realidade social, ora ambos, permite entender o objeto e identificar como esse entrelaçamento se constituiu e se constitui e, com isso, não separar, mas apreender no processo histórico a (de)formação da conceitual. Por conseguinte, “tornar inteligível” é iluminar a origem desse entrelaçamento e lá constatar a tensão que emergiu entre a natureza e o homem. Tal fato evidencia-se na tentativa de definição e conceituação dos determinantes na constituição do catolicismo no Brasil, assim como a posterior definição do campo religioso. À medida que inicialmente a Igreja e o Estado estavam extremamente próximos, mas no transcorrer da história são separados, isto causa a necessidade de reorganização da Igreja e do Estado. Mais recentemente, pudemos constatar em Sanchis (2001), a identificação de processos semelhantes quanto ao conceito de sincretismo e suas relações com as idéias de diacronia e porosidade.

Para Horkheimer e Adorno (1985), a tensão deve ser mantida, no sentido do reconhecimento da razão enquanto libertadora do homem na relação com a natureza e sua própria natureza, para que se possa estabelecer a crítica à própria

²¹ Observação realizada pela Profa. Dra. Jeanne-Marie Gagnebin no curso História da Filosofia I, PUC/SP.

razão e, por conseqüência, ao homem, ou seja, iluminar as outras possibilidades que não se tornaram realidade, o que nos levaria à identificação, na racionalidade, do próprio sujeito, do seu discurso, de seus condicionamentos históricos, do “núcleo temporal” experienciado pelo homem. Em contrapartida, na realidade social poderíamos encontrar características que ainda estão presentes no objeto para libertá-lo, visto que nessa realidade há algo que diz respeito ao próprio sujeito.

No caso da religiosidade, reconhecer a sua presença enquanto produtora de sentido à vida cotidiana, é permitir que identifiquemos que a religiosidade deve ser entendida a partir da tensão gerada historicamente em sua negação e em seu reconhecimento. Ou seja, identificarmos o que nela está presente para que o próprio conceito possa se libertar dos determinantes históricos que insistem em aprisioná-lo, o pode dificultar a identificação das transformações históricas de produção de sentido da realidade.

Mas os autores não se limitam à realidade social e ao seu entrelaçamento com a racionalidade. Como há a proposta de um fundamento teórico, e a exposição não se separa do conteúdo, os autores identificam um processo semelhante na relação da racionalidade com a natureza e a dominação da mesma. À primeira vista esse processo poderia ser entendido como um equívoco, mas considerando que se trata de uma relação que constitui o esclarecimento, a afirmação torna-se diferente, podemos identificar outras características no e do objeto, pois “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 15). É nesse momento que os autores explicitam a base para a constituição de sua teoria, assim como a forma para uma elaboração conceitual, visto que o esclarecimento já está presente na própria formação do mito, o problema foi que ao negar o mito enquanto uma forma de esclarecer a realidade o homem acabou trazendo elemento do próprio mito para outra forma de esclarecimento, o que acarretou o aprisionamento de ambos.

Nesta discussão se impõe a atribuição de relação conceitual da racionalidade com a natureza e a dominação desta como sendo inseparável, o que estabelece e denuncia a dependência humana da natureza, que de fato existe, mas essa é muito mais de ordem orgânica. O fato é que essa relação de total dependência e indiferença transformou-se historicamente, mas algumas características da origem ainda estão presentes, por exemplo, o medo da própria natureza e o desespero de retornarmos à condição da mesma. Aqui está contida a reflexão sobre as relações primárias e primitivas entre sujeito e objeto, que têm base

em uma total indiferenciação, mas que mediada no e pelo processo histórico leva à possibilidade de diferenciação. O problema é quando a relação transforma-se em dominação da natureza e de si própria.

Esse debate objetiva-se em outros momentos históricos e traz à luz o deslocamento analítico proposto pelos autores do entrelaçamento “original” (racionalismo–natureza) para o entrelaçamento racionalidade e realidade social. Isso sugere a presença de condicionantes histórico–sociais na constituição da racionalidade, fato que pode ser observado, por exemplo, na preocupação de Descartes em organizar um mundo que, aparentemente, se desestruturava, é o método tentando dar um outro sentido à relação sujeito–objeto, ou Kant que busca a purificação racional via os imperativos categóricos que pudessem transcender no tempo as relações imediatas, ou mesmo Hegel que, ao presenciar a barbárie no processo revolucionário francês, desespera-se e busca no Estado a organização das relações mais elementares na e da sociedade. Ou quem sabe os próprios autores ao experienciar a total regressão humana objetivada nos campos de concentração.

Contudo, o que nos chama a atenção é que a elaboração teórica proposta por Horkheimer e Adorno (1985) permite, e permitiu a eles, uma forma de exposição que não separa sujeito e objeto, entretanto mantém a todo o momento a tensão entre ambos, o que leva a nos identificarmos no próprio processo de elaboração do conhecimento como potenciais sujeitos e objetos, mesmo considerando a necessidade dessa separação para a formação do conhecimento e do próprio homem.

As reflexões apresentada até aqui, a partir de Horkheimer e Adorno (1985), enquanto modelo analítico, nos remete à reflexão da constituição do indivíduo e da sociedade à medida que pensarmos a relação sujeito–objeto, é pensarmos a constituição do conhecimento humano e, ao mesmo tempo, reconhecemos a necessidade de denunciarmos a fragmentação das relações sociais, individuais, identitárias e, portanto, do próprio conhecimento.

Como hipótese à superação dessa fragmentação e redução tanto do conhecimento quanto do indivíduo, compartilhamos com Adorno (1995) que:

Somente a tomada da consciência proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vive-versa (ADORNO, 1995, p. 189).

Entendemos que a “tomada de consciência” no contexto aqui analisado, deva ser considerada a partir da fragmentação do conhecimento e a cegueira causada na busca imediata de suas partes e, no mesmo caminho, considerarmos que a crítica se refere ao próprio projeto de indivíduo. Portanto, falar de uma síntese identitária pode parecer num primeiro momento um grande equívoco conceitual, visto que a própria idéia de síntese por si só pode dificultar o entendimento do movimento da realidade, ainda mais se considerarmos que a santificação se dá após a morte. O que iria na contramão de um projeto que vise manter a tensão entre indivíduo e sociedade, assim como entre conhecimento e realidade social. Mas buscar apreender a síntese identitária naquilo que ela não é, ou seja, a própria síntese, pode gerar, pelo menos enquanto hipótese, condições necessárias à apreensão de seus determinantes, visto que nos referimos à síntese identitária enquanto um conceito específico para a análise dos santos de devoção popular, que são constituídos no interior de um campo devocional e trazem consigo a formação do próprio campo no qual foram criados. Debate profícuo, ainda mais quando inserido no contexto das reflexões sobre o núcleo temporal, visto que explicita o quanto esse modelo de análise possibilita a reflexão sobre diferentes elementos de pesquisa, presentes na síntese identitária, à apreensão da totalidade.

Nesse momento da discussão metodológica, dois conceitos se fazem necessários ao entendimento da idéia do núcleo temporal, das reflexões, a nosso ver, implícitas na obra de Adorno e ao entendimento de como a síntese identitária possa ser elaborada conceitualmente.

O primeiro deles se refere à idéia da interpretação.

Para Adorno, o procedimento que caracteriza a “Deutung”, em contraposição ao resto da filosofia e à ciência, é o fato de que para ele não há um “por trás dos fenômenos”, um sentido pronto a ser descoberto. Os próprios fenômenos são a verdade (TIBURI, 1995, p. 176)²².

²² Quanto à idéia de “fenômenos” presente nas reflexões de Tiburi (1995), cabe ressaltar que esse conceito não se refere efetivamente aos debates de Adorno, por exemplo. Adorno critica o fenomenalismo como marca da constituição do subjetivismo que acoberta, na sua formação o próprio objeto. Com isso, o autor afirma que a marca da filosofia transcendental, que ao buscar a libertação do homem em relação ao objeto, causa o seu próprio aprisionamento. Por isso, “o fato de que, enquanto sujeitos cognoscentes, dependam de espaço, tempo e formas de pensamento, marcam a sua dependência em relação à espécie. Esta se sedimentou em tais constituintes; não por isso estes

Verdade que quando pensada à luz do “núcleo temporal” e da “Deutung” (interpretação exegese)²³ explicita o quanto a apreensão do objeto traz consigo a necessidade da oposição na relação com o sujeito.

Ao mesmo tempo, para tal apreensão, outro conceito emerge como necessário à interpretação desse movimento. A mimese que “é o momento em que o saber surge do assimilar-se à natureza organicamente, sem entrar em conflito ao enrigecer-se contra ela, sem usar a armadura conceitual” (TIBURI, 1995, p.176). Não que os conceitos sejam aqui desqualificados, mas que eles, como discutido anteriormente, não se apresentam enquanto pressuposto o que poderia aprisionar tanto o sujeito quanto o objeto, portanto conceitual não é fixar o que se pretende entender, mas identificar as tensões presentes no interior do próprio conceito.

Tiburi (1995) se refere à mimese como mediadora no processo de interpretação. Essa que segundo ele

em Adorno não é *imitatio*, e sim processo de manifestação de uma verdade a ser extraída da coisa pelo concurso de um agente interessado em abrir-lhe possibilidades, em fazer surgir a possibilidade presente no material (TIBURI, 1995, p.175).

Portanto, “mimesis que se coloca na filosofia de Adorno como o próprio filosofar” (TIBURI, 1995, p.173). Refletimos aqui sobre o movimento do objeto, suas verdades, o que nele se repete à nossa interpretação, o que nele objetiva a totalidade social, portanto, o que está imanente.

O caminho formado até o momento buscou esclarecer algumas questões presentes quando da reflexão acerca da constituição do núcleo temporal, como um “dado” central à apreensão de nosso objeto de pesquisa, assim como esse debate apresenta-se implicitamente nas reflexões da Teoria Crítica, com voz especial às reflexões de Adorno. Com isso, acreditamos que aos poucos a síntese identitária, objetivada nos santos populares, possa ser um objeto passível de análise. Em especial por ela se presentificar no âmbito da cultura enquanto um dos elementos mediadores à constituição dos santos, o que sugere que para apreendermos a

valem menos” (ADORNO, 1995, p 193). Tal ressalva se dá por deixarmos claro que não trabalharemos com a idéia de fenômeno, mesmo por que estaríamos negando as discussões anteriores.

²³ Longenscheidts Taschenwörterbuch der Portugiesischen und deutschen sprache. 1ed.

síntese se faz necessário discutirmos o que está presente na sua constituição.

Para tanto, acreditamos ser importante a retomada da reflexão sobre a imanência enquanto apreensão da realidade, em especial a reflexão apresentada por Adorno (1998) sobre a crítica cultural. Dada a formação dos santos populares e a negação dos indivíduos inerentes à sua formação, ou seja, tornar-se santo não significa uma autodefinição, no caso aqui analisado isso fica evidente, mas ao mesmo tempo isso abre espaço para identificarmos as mediações presentes nesse processo. É por isso que para Adorno o procedimento imanente

leva a sério o princípio de que o não-verdadeiro não é ideologia em si, mas a sua pretensão de coincidir com a realidade. Crítica imanente de formações espirituais significa entender, na análise de sua conformação e de seu sentido, a contradição entre a idéia objetiva dessas formações, em face da constituição da existência (ADORNO, 1998, p.23).

Procedimento que, quando visto a partir da crítica, objetiva entender a formação do objeto na sua negação e contradição gerada na relação com a totalidade, o que acaba por problematizar a idéia da reconciliação na relação com e na apropriação do objeto.

Como o autor nos explica

para a crítica imanente na formação bem sucedida não é, porém, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a idéia da harmonia, ao imprimir na sua estrutura mais íntima, de maneira pura e firme, as contradições (ADORNO, 1998, p.23).

É a partir desse diálogo que as reflexões sobre a constituição do núcleo temporal ficam mais consistentes, pois dele, enquanto perspectiva analítica, emerge a reflexão sobre o procedimento imanente que traz consigo as relações entre cultura, sociedade e, no caso aqui estudado a síntese identitária, visto que nosso objetivo não é apreender a síntese identitária naquilo que pretensamente possa apresentar-se como harmonia, pelo contrário, fazer emergir o que está imanente na própria síntese. Seus limites, suas contradições e aquilo que nela se apresenta

enquanto potencial de emancipação e que foi negado ou transformado em outra coisa. Isto porque a constituição do objeto apresenta, para Adorno (1995), a necessidade da separação, pois se não, não haveria conhecimento, mas ao mesmo tempo essa separação é falsa e verdadeira.

Acreditamos que as discussões apresentadas neste capítulo contribuam ao nosso debate, dada a forma em que elas colocam nosso objeto no seu reconhecimento histórico. Em especial na relação com uma sociedade que discute processos como globalização e internacionalização da economia como expressões de uma totalidade contemporânea e que, ao fazê-lo, atribui à formação dos indivíduos outra condição. Esta que não contrapõe a síntese identitária à sociedade, assim como à cultura, mas que por isso mesmo traz essa contradição em seu interior. Portanto, a síntese será entendida à luz desse contexto, de um “quem sou eu?”, que se constitui independentemente de seus desejos, ou da própria história, mas que apresenta consigo o desejo e a história da própria sociedade e cultura.

O debate sobre o núcleo temporal articulado às reflexões sobre imanência apresenta um elemento crítico do próprio conceito, aqui posto na condição de objeto de pesquisa: a síntese identitária. Isto, porque o conceito de síntese, ao apresentar determinações em sua constituição, torna-se um objeto de estudo. Portanto, o conceito já é objeto. Ao mesmo tempo entendemos que no próprio conceito já há história, objeto, sujeito, ruptura e continuidade.

À luz das reflexões apresentadas neste capítulo se faz necessária a retomada de algumas questões apresentadas no início deste trabalho, pois essas questões constituem o que aqui pretendemos analisar.

A primeira delas refere-se aos determinantes históricos que apresentam na contemporaneidade processos coletivos e/ou singulares de produção de sentido para a vida cotidiana gerando de um lado, a intensidade e a volatilidade das novas relações sociais; de outro uma fragmentação social que se objetiva nos indivíduos, ou ainda, e de outro pela produção de simulacros identitários, geralmente virtuais, que proliferam como uma imagética social. Tais processos trazem à síntese identitária elementos importantes à medida que ela apresenta consigo dados referentes tanto à sociedade (por ex. relações sociais), quanto à cultura (na relação das experiências cotidianas) e ao próprio indivíduo (na mediação desses processos). O que há de importante nesse movimento da realidade é que o mesmo apresenta nos santos populares determinações, tais como: a morte e suas simplificações, o cotidiano e as identidades ou experiências encarceradas e a santificação como

metamorfose última.

Daqui para a frente apresentaremos elementos importantes à apreensão da síntese identitária; cabe ressaltar que a lógica que trabalharemos assemelha-se à lógica apresentada por Horkheimer e Adorno (1985), já apresentada anteriormente, quando da análise dos “elementos do anti-semitismo”. Ressaltamos, mais uma vez, trata-se de uma analogia à medida que o debate teórico que realizamos ora se aproxima ao debate dos autores ora se distancia, em especial por não analisarmos o mesmo objeto de estudo. Não queremos, com isso, efetivar uma redução teórica, muito menos realizar uma bricolagem de conceitos, mas estabelecer um diálogo com autores que a nosso ver contribuem para as nossas reflexões.

Na seqüência de nosso trabalho, desenvolveremos o segundo bloco de nossa tese. Este, composto por cinco elementos que visarão à apreensão da síntese identitária. Para tanto, partiremos das reflexões de Habermas (1996) sobre a idéia do incondicionado em Horkheimer. Este que ao nosso ver explicita a tentativa de demarcação de um espaço que traz consigo a tensão necessária à constituição do indivíduo na relação do mesmo com a sociedade, e com os processos de transformação do universo devocional. A nosso ver, essa discussão estruturará as demais que se iniciam na problematização do sintagma – identidade, metamorfose e emancipação – suas relações internas à formação identitária, que na seqüência serão colocadas nos debates internos da e na Psicologia Social. Neste momento apresentaremos diferentes contextos e preocupações acerca da identidade enquanto categoria da Psicologia Social, ora como negação do conceito de identidade ora como um possível paradigma, ou até mesmo na relação com outras áreas do conhecimento das ciências humanas.

Tal debate justificará as relações entre síntese identitária e os conceitos de reconciliação e redenção que serão abordadas como um outro elemento. Acreditamos que nesse instante as questões relacionadas à religiosidade e racionalidade tornem-se mais explícitas, pois discutiremos que estes processos, que são base do pensamento religioso ocidental – nas relações entre judaísmo e cristianismo – presentificam-se na busca da formação identitária, naquilo que ela nega e afirma como busca de superação aos determinantes históricos que a condicionam.

Finalizaremos debatendo esses processos na formação da memória que aqui

será posta não como uma categoria meramente psicológica, mas nas suas relações com a tradição, assim como nos processos de formação da sociedade, o que justifica a idéia de porosidade nas análises acerca da constituição do universo devocional.

V - Síntese

Identitária: mimese, interpretação e imanência

Nossas reflexões até o momento demarcam um objeto, a síntese identitária, num contexto histórico de aparente desencanto. A condição do “aparente” está posta na própria síntese que quando negada explicita a sua formação em uma prática devocional religiosa específica. Esta que, constituída historicamente é vista como progressista ou não, ou quem sabe apresenta-se como formas de resistência a processos de dominação²⁴. É o campo religioso que demarca o catolicismo popular e seus santos.

Nossa proposta nesse momento é inserir a síntese identitária na mediação, que a nosso ver, atribui a ela uma consistência enquanto objeto de análise, à

²⁴ Quanto ao debate sobre possíveis formas de resistência ou não no campo da religiosidade, cabe ressaltar algumas reflexões. Dussel (1986) e Otten (1999) discutem esse tema a partir da experiência devocional do catolicismo popular e suas formas de apropriação e transformação de práticas religiosas oficiais. Em Parker (1995), o debate é ampliado para o entendimento dessas práticas na América Latina, com o foco nas relações entre religiosidade popular e modernização capitalista; já Lanternari (1974) discute esse processo a partir da dominação imposta a regiões da África e a conseqüente constituição de uma religião dos oprimidos. Em Certeau (1994), há a ampliação desse debate para o que o autor define como a invenção do cotidiano, que se objetiva na produção de consumo, que segundo ele, “a uma produção racionalizada, expansionista, além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção qualificada de ‘consumo’: esta astuciosa, e dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem

medida que para nós a síntese não se apresenta apenas no campo religioso. Para isso, partimos da hipótese de que a síntese é um incondicionado que pede passagem para se firmar em oposição ao condicionado, institucionalizado religioso, enquanto um conhecimento popular que se afirma como possibilidade mítica na constituição de uma forma específica de conhecimento.

Com isso, as teses de Horkheimer e Adorno (1985) “O mito já é esclarecimento e o esclarecimento retorna ao mito” serão postas aqui no esclarecimento imanente ao senso comum da religiosidade popular, na perspectiva de apreendermos o que ali se repete como emancipatório e questiona a própria razão que o reduz e ao fazê-lo explicita os próprios limites.

Nossa reflexão partirá das questões apresentadas por Habermas (1996), sobre a constituição do sentido incondicionado sem Deus. Nesta, refletiremos acerca do desencanto contemporâneo e a situação contraditória imposta ao pensamento científico; esse debate se articulará às digressões de Habermas (apud Freitag e Rouanet, 2001) acerca da concorrência apresentada por Scholem entre o místico, enquanto possuidor de um pensamento pautado na tradição e o administrador (sacerdote) enquanto racionalização do sagrado. Para finalizar discutiremos, a partir de Habermas (1990), o movimento de redução do pensamento filosófico à especialidade. Movimento que também apresenta uma crítica à racionalidade, base do pensamento da teoria crítica, mas que, via a mediação da linguagem, recoloca o debate no reconhecimento da necessidade do diálogo com e no mundo da vida.

Antes de apresentarmos a análise de Habermas (1996) sobre a expressão de Horkheimer – “É inútil pretender salvar um sentido incondicionado sem Deus” – algumas questões devem ser postas, em especial as apresentadas por ele sobre a história do desenvolvimento da obra de Horkheimer. Desta análise nos apropriamos de três momentos que se articulam e se complementam à compreensão da expressão.

O primeiro momento, refere-se aos motivos que levaram Horkheimer à elaboração da obra “Dialética do Esclarecimento” junto com Adorno, dentre tais motivos os modelos totalitários e totalizantes de Estado, que se objetivavam inclusive nos Estados de base socialista. Aqui se entende a ocorrência da perda da tensão no interior do processo histórico, como consequência a necessidade da desconstrução da razão. Há de se destacar os determinantes históricos, assim como

as experiências particulares dos autores, na elaboração de sua obra. Damos destaque a esses fatos à medida que eles desdobram-se nas contradições posteriores vividas por Horkheimer, em especial a insegurança em reeditar a “Dialética do Esclarecimento” em função da necessidade do reconhecimento da produção da civilização ocidental.

Esta dúvida, que em nosso caso se refere ao segundo momento, leva Horkheimer a repensar o papel da filosofia no ocidente, em especial o papel da razão como último elemento à análise da realidade (Habermas, 1996). Portanto, qual deveria ser o objeto de estudo da filosofia, assim como a existência de uma vida sem Deus. Isso nos faz inferir sobre os limites da crítica à razão não como necessidade, mas como uma totalização que se estenderia às várias instâncias da sociedade.

É aqui que surge outra dúvida, que se constitui como terceiro momento, este composto pelos limites da razão enquanto última possibilidade de reconciliação, ou seja, a idéia de uma incondicionalidade sem a presença de Deus.

Segundo Habermas (1996), as preocupações de Horkheimer estão no fato da identificação da busca da emancipação humana à medida que *“Horkheimer se interesa por las doctrinas del judaísmo y el cristianismo no tanto a causa de Dios, como a causa de la capacidad de reparación, reconciliación, expiación, que Dios tiene”* (p. 133). Neste momento, cabe ressaltar a existência de um espaço que não deve ser ocupado, o espaço de Deus, este presente nas grandes tradições religiosas, pois as mesmas apresentaram e apresentam-se enquanto transcendência à condição humana. Daí a afirmação de Habermas que para Horkheimer *“no puede haber verdad sin Absoluto, sin un poder que trascienda el mundo en conjunto, ‘y en el que la verdad quede suprimida y superada’”* (Habermas, p.141). Tal visão para Habermas impossibilita Horkheimer de identificar alternativas pragmáticas à constituição de ações cotidianas, visto que o incondicionado se apresenta como negação das condições objetivas. Portanto, uma metafísica que ao negar a Deus torna-se religiosa. É neste contexto que Habermas (1996) recoloca a questão na perspectiva do pensamento pós-metafísico.

El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no puede salvarse un sentido incondicionado sin Dios si con la

expresión 'sentido incondicionado' se estuviese señalando a algo distinto que a ese sentido de incondicionalidad que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. Em una situación de pensamiento postmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta (Habermas, 1996, p.147).

Os momentos apresentados explicitam a tensão objetivada na busca de Horkheimer em apontar para uma ação, que posta na perspectiva da filosofia, constitua uma referência do incondicionado que parta, ou tenha como âncora, a incondicionalidade de Deus. Um distanciamento, que segundo Habermas, acaba por aproximar em demasia, ambos. Esse problema para Habermas não está presente apenas na filosofia²⁵, mas também na constituição do pensamento religioso, só que de forma contrária.

Para entendermos esse problema recorreremos às aproximações e distanciamentos entre Habermas e Scholem, discutidos por Freitag e Rouanet (2001), em especial as reflexões sobre a hermenêutica. Esta tem como base a forma em que Scholem busca a verdade. Mesmo reconhecendo os distanciamentos das duas perspectivas de pensar (interpretar) (FREITAG e ROUANET, 2001), a busca de Habermas está na identificação das distorções lingüísticas do processo de interpretação da realidade.

É nesse momento que os problemas apresentados em Horkheimer se aproximam das questões de Scholem. Para este, a tradição é um importante elemento para a revelação da verdade, mesmo que permanecendo oculta, estando aqui o grande problema quando buscamos entender uma forma imediata e intuitiva de acesso ao sagrado, no caso aqui, o catolicismo popular, e a busca por suas restrições. Nesse sentido, místico e religioso se aproximam e se distanciam. A aproximação está presente no incondicionado, comum a ambos, o distanciamento está na interpretação desse incondicionado. Como exemplo, ao analisar a produção dos cabalistas, apresenta a contradição entre estes e os administradores do

²⁵ Essa questão será retomada a seguir no momento das reflexões sobre o pensamento pós-

pensamento:

O místico que recorre a iluminações, ou seja, um acesso imediato e intuitivo ao divino, é o concorrente natural do administrador da palavra autêntica de Deus, do sacerdote-ainda que o misticismo judaico até o séc. XVII tenha se apresentado como amante da ordem e atuado predominantemente com uma força conservadora. Os cabalistas têm um interesse natural em valorizar a Tora oral com relação à Bíblia; atribuem aos comentários, graças aos quais cada geração se reapropria da revelação, uma alta importância (HABERMAS apud FREITAG e ROUANET, 2001, p.125).

Esta citação acrescenta um elemento importante às nossas reflexões; a idéia do místico enquanto causador da revelação. Esta não necessariamente controlada, mas que conserva consigo elementos da tradição, que quando relacionados à idéia de um administrador da palavra presentifica a possibilidade do controle, redução, formalização da própria palavra, da revelação e do sagrado. São as duas teses centrais da “Dialética do Esclarecimento” – o mito já é esclarecimento e o esclarecimento retorna ao mito – que postas nesse momento indicam de um lado a presença da formalização do pensamento religioso, mas também de outro, a identificação da necessidade do incondicionado presente em Deus e objetivado na razão.

Nesse momento se faz necessária a aproximação às reflexões de Habermas sobre o pensamento pós-metafísico. Tal aproximação se dá por uma idéia apresentada no início de nosso trabalho; o retorno ou não do sagrado.

Um olhar descuidado à realidade contemporânea pode nos fornecer alguns indícios para o entendimento dessa afirmação. De um lado temas como violência, a virtualidade das relações e o individualismo exacerbado nos levam ao descrédito das e nas relações contemporâneas. A isso, junta-se a racionalidade cada vez mais instrumentalizada, que dependendo de como critica estes temas, acaba reduzindo-se a eles.

Para refletirmos sobre a discussão acerca do pensamento pós-metafísico e colocá-lo no debate sobre a síntese identitária, trabalharemos com uma extensa referência de Habermas (1990), dividida em três partes, que se encontra no último

parágrafo do capítulo I – “Retorno à metafísica” – do Livro *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos, e sintetiza as reflexões anteriores por nós elaboradas, assim como nos permite explorar a desconstrução apresentada por ele.

Habermas inicia o parágrafo da seguinte forma:

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários (Habermas, 1990, p.61).

Essa crítica recai sobre o discurso antimetafísico que ao negar elementos emancipatórios, possivelmente existentes na metafísica, perde a condição de refletir sobre a constituição do extraordinário na própria filosofia. Tal discurso ao deslocar-se para outros campos da ciência, produziu a deflação do sagrado. Ao mesmo tempo a ciência moderna, que no século XIX constituiu-se enquanto potencializadora do desencanto, cria novos campos particulares de atuação, que de um lado, via as especialidades, propiciou a formação de um particular em oposição à totalidade, de outro deflacionou também o próprio saber, seja ele pelo reconhecimento presente na tradição filosófica, seja pela utilização meramente instrumental desse saber por outros campos das ciências humanas²⁶.

A filosofia também, segundo Habermas, cria seus especialistas. Essas contradições geradas na negação da metafísica e ao mesmo tempo do pensamento religioso, não inibem a presença dessas totalizações, à medida que

a religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normatizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo (HABERMAS,

²⁶ A esse respeito Habermas (1990, p. 46) afirma que “ofereceu-se então como alternativa uma divisão de trabalho capaz de assegurar à filosofia um campo de objetos *próprio* e um método *próprio*. É sabido que a fenomenologia e a filosofia analítica, cada uma à sua maneira, tomaram esse rumo. Entretanto, a antropologia, a psicologia e a sociologia não tiveram muito respeito por estas reservas; as ciências humanas transgrediram as linhas de demarcação da abstração e da análise ‘idealizadora’,

1990, p. 61).

A deflação do extraordinário impõe respostas racionais sobre o entendimento da realidade e, ao fazê-lo, pode negar as mediações presentes na realidade. Por isso, a antimetáfísica é colocada por Habermas na condição de um pensamento pós-metafísico. O simultâneo não é simultâneo à medida que a hermenêutica presente em seu pensamento impõe a presença do mundo da vida, negado tanto pela razão instrumental, presente nas ciências humanas e na própria filosofia, quanto pela formalização do pensamento religioso. Quanto à relação da filosofia com a metafísica Habermas (1990) aponta que

quando a filosofia se aninha de tal modo no sistema das ciências, não precisa renunciar inteiramente à relação com o todo, que tinha caracterizado a metafísica. Só não é razoável que ela defenda esta relação com o todo sem possuir uma pretensão de conhecimento que seja definível. Ora, o mundo da vida é algo que todos nós temos sempre presente, de modo intuitivo e não-problemático, como sendo uma totalidade pré-teórica, não objetiva – como esfera das auto-evidências cotidianas, do *common-sense*. Este, como sabemos, sempre foi, de maneira intrincada, meio irmão da filosofia. Como ele, a filosofia move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber cotidiano (p. 48).

Nesse contexto Habermas busca apresentar os limites postos pela filosofia quando de sua aproximação à lógica instrumental. O pré-teórico, assim como a intuição, devem ser representados ou pelo menos reconhecidos como precursores originais na busca pela verdade. Mas também como aqueles, que distantes de uma racionalidade filosófica com acesso de poucos, possam denunciar seus próprios limites.

A nosso ver a síntese identitária, presente nos santos de devoção popular, apresenta tanto o extraordinário, enquanto justificativa mítica, quanto o pré-teórico para o entendimento das soluções cotidianas, no caso aqui estudado, as tragédias que não necessariamente aconteceram. Isto se dá pelo movimento histórico do próprio catolicismo popular, que de um lado buscou justificar as condições da

realidade, dado o distanciamento de representantes institucionais, o que o tornou rejeitado, de outro se posicionou frente à formalização do próprio pensamento religioso²⁷. O que produziu em seu interior especialistas²⁸, que reconhecidamente passaram a ocupar os espaços deixados pela instituição, ao mesmo tempo produziram seus próprios santos. Com isso entendemos que:

Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião (HABERMAS, 1990, p. 61).

Problema posto à filosofia, mas que também a nosso ver apresenta-se à psicologia. No caso desta, primeiro, na forma de crítica a ela e à invasão do lugar do extraordinário, e ao fazê-la, universalizar a constituição do psiquismo, ou reduzi-lo aos estímulos condicionados. Segundo, por querer se aproximar da própria religião e de seus especialistas na justificativa racional às curas mágicas, presentes, por exemplo, nas práticas alternativas. Ao mesmo tempo podemos identificar que os conteúdos inspiradores da religiosidade popular estão presentes, seja na prática de seus devotos historicamente constituída, seja nos santos populares. Estes constituintes da síntese identitária, como crítica dos próprios limites objetivados nela,

²⁷ Quanto ao debate sobre a formação histórica do catolicismo popular no Brasil e suas formas de autoprodução, temos em Azzi (1978), um discussão sobre o produção de espaços de devoção, por exemplo, cruzeiros e cruzeiros, ermidas, capelinhas e santuários, construídos na maioria das vezes por leigos, como forma de demarcação de sua religiosidade. Segundo Azzi, “há um elemento comum no início do culto de todas essas devoções: sua origem secular. Exceção feita dos santuários franciscanos do norte; são pessoas leigas que iniciam o culto, e posteriormente se nota a presença clerical” (Azzi, 1978, p. 52). Acrescenta ainda que: “Desde o início da colonização até meados do séc. XVII o culto religioso no Brasil foi celebrado principalmente em oratórios ou ermidas, com um cunho acentuadamente familiar. Era nesses pequenos templos, construídos pela devoção particular que o povo expressava a sua fé” (Azzi, 1978, p. 51). Urge destacar outro exemplo de devoção popular e posicionamento institucional. Do final da Proclamação da República até aproximadamente 1939 temos uma reestruturação institucional da Igreja no Brasil. “Nesta reestrutura, outras formas de expressão popular de religiosidade passam a serem reprimidas, assim como outras denominações religiosas. Canudos pode ser considerado como uma expressão popular reprimida pela Igreja nesse período, dado o teor religioso que envolve a sua criação. Aqui, a repressão não é só religiosa, mas também política, dadas as críticas de Antônio Conselheiro frente à ordem republicana (Azzi, 1976). Outros exemplos de repressão são as críticas contra denominações religiosas pentecostais. As primeiras a chegarem no Brasil foram a Congregação Cristã em 1910, e a Assembléia de Deus em 1911 (ROLIM, 1987)” (SOUZA, 2001, p. 28-29).

²⁸ Souza (2001) analisa o papel desses especialistas no interior do catolicismo popular a partir da constituição identitária relacionada à produção de consumo dos mesmos.

e objetivador de elementos de devoção que já deveriam ser superados, mas como pudemos constatar, ainda estão presentes, não como formas irracionais de entender a realidade, mas como em religiosidade como modo de falar de uma experiência.

É a luz de todas essas questões que esta tese se insere na

necessidade de buscar uma psicologia que seja efetivamente social e que estude o *desenvolvimento* do ser humano (em toda sua complexidade: desenvolvimento lingüístico, cognitivo, afetivo, estético, moral, sexual, corpóreo, motor, etc.) [...] uma identidade entendida como metamorfose, que resulta tanto do processo de socialização como do processo de individuação. Nessa perspectiva, a *subjetividade do indivíduo* é vista sempre articulada com a *objetividade da natureza*, a *normatividade da sociedade* e a *intersubjetividade da linguagem* (CIAMPA, 2005, p. 07).

Portanto, o núcleo temporal nos permite a apreensão de diferentes formas de nosso objeto, a síntese identitária, e ao fazê-la pode contribuir para o entendimento dos limites postos à constituição da emancipação enquanto projeto que reconheça os limites históricos do próprio emancipar. Nesse sentido, o incondicionado se apresenta como central por estabelecer de um lado a necessidade de reconhecimento dos limites da racionalidade, à medida que esta pode tentar ocupar o lugar por ela criticado, e de outro lado como crítica a si próprio, aos limites históricos presentes na forma em que este incondicionado, objetivado em Deus é apropriado pela racionalidade religiosa.

Nesse sentido os especialistas da filosofia e da religiosidade popular se diferenciam naquilo que os aproxima – a especialidade. Os primeiros, como porta-vozes de um conhecimento que pode tornar-se algo em si mesmo, dada a perda da capacidade de crítica ao próprio conhecimento, ou a perda do reconhecimento de um incondicionado que possa manter a tensão entre o conhecimento e a realidade social. Já os segundos, como tradutores de uma realidade mítica, ou até mesmo irracional, mas que se apresentam em oposição a um saber religioso pretensamente racional, no sentido da institucionalização. É aqui que a síntese identitária ocupa um espaço singular, pois sugere um lugar que de um lado sintetiza a experiência devocional popular como expressão máxima de práticas e símbolos religiosos que se produzem e reproduzem historicamente no cotidiano popular, como objetivadora

de porosidades religiosas. E de outro lado este lugar apresenta-se crítica a institucional à medida que denuncia uma racionalidade religiosa pretensamente hegemônica que rompe com a própria tradição religiosa.

É à luz desse debate que daremos seqüência às nossas reflexões, pois entendemos que esses processos trazem consigo a necessidade de debatermos a dinâmica presente em sua constituição. Esta, que ao nosso ver está presente na idéia de identidade e seus desdobramentos, seja ela na elaboração conceitual, sejam eles na forma e no conteúdo em que o conceito é apresentado como categoria analítica da psicologia. Em ambos os casos, entendemos que a presença da síntese identitária se faz necessária por um duplo registro: o esclarecimento conceitual da síntese e a possibilidade desta contribuir para a apreensão de situações semelhantes às dos santos populares.

VI -Uma breve análise das expressões identidade, metamorfose e emancipação

Neste capítulo refletiremos sobre a mediação teórica na constituição dos objetos de pesquisa e, conseqüentemente, sobre a relação pesquisador–pesquisa mediada pela relação sujeito–objeto, e a possibilidade de elaboração teórica que, a partir de um objeto, possa trabalhar com os limites na formação empírica, dadas as especificidades de nosso objeto de análise. Para tanto, problematizaremos as expressões identidade – metamorfose – emancipação, a partir dos elementos que o compõem com o objetivo de identificar possíveis limites na constituição da síntese identitária, à medida que a síntese sugere processos de identificação, transformação e emancipação, sendo que esta pode objetivar-se naquilo que há de possibilidade de resistência no campo religioso. Tais expressões foram apropriadas do sintagma identidade, metamorfose e emancipação elaborado por Ciampa (1999).

A palavra identidade sugere questões como igualdade e diferença na constituição dos seres humanos. Entretanto, quando refletimos sobre os santos populares, podemos ter alguns problemas, pois estes não se igualam nem se diferenciam no processo de suas constituições, mas são formados em campo devocional a partir de atribuições externas. Dada esta situação, entendemos que a igualdade e a diferença podem ser substituídas por idêntico e não idêntico o que, aparentemente, amplia a relação dos santos com a formação do campo devocional, portanto com os indivíduos nele presentes, pois podemos perguntar: idêntico e não idêntico no que? Por exemplo, na história, no desejo, ou seja, nas relações objetivas presentes na própria realidade que os forma.

Com isso, identidade torna-se a possibilidade histórica da constituição tanto dos indivíduos quanto dos santos, mas com diferenças, à medida que a formação da destes passa por outros processos. Como vimos anteriormente a formação dos santos populares se dá pela atribuição e reconhecimento dos indivíduos de um campo de devoção religioso específico. O que de imediato explicita que ser santo independe da própria história. Nesse sentido, somos levados a afirmar que identidade se refere às questões humanas, visto que a capacidade de se identificar ou não com algo está mediada pela história e pela sociedade. Quanto a isto Horkheimer e Adorno nos sugerem questões importantes, para eles

no seu mais importante sentido, entendemos por 'sociedade' uma espécie de contextura formada entre todos os homens e na qual uns dependem dos outros, sem exceção; na qual o todo só pode subsistir em virtude da unidade das funções assumidas pelos co-participantes, a cada um dos quais se atribui, em princípio, uma tarefa funcional; onde todos os indivíduos, por seu turno, estão condicionados, em grande parte, pela sua participação no contexto geral (HORKHEIMER e ADORNO, [s.d], p.25).²⁹

²⁹ Necessário se faz destacar que o contexto desta definição está demarcado por um amplo debate acerca tanto do conceito de sociedade quanto o de socialização. Nesse sentido os autores demarcam historicamente o surgimento dos conceitos, assim como os mesmos são apropriados. Nessa perspectiva, sociedade e socialização devem ser entendidas a partir da tensão gerada na própria busca de conceituação, assim como as relações entre sociologia e a sociedade. Por exemplo: "A sociologia converte-se em crítica da sociedade a partir do instante em que não se limita a descrever e examinar as instituições e os processos sociais, mas trata, além disso, de confrontá-los com esse substrato, a vida daqueles a quem essas instituições estão sobrepostas e dos quais elas próprias se compõem, nas diversas formas" (HORKHEIMER e ADORNO, [s.d], p. 32). Esta citação reforça a crítica necessária ao conhecimento e a relação do mesmo com a sociedade.

Os autores nos sugerem que conceituar sociedade é entendê-la em um processo histórico no qual todos os seres humanos são e estão condicionados. Entretanto, tal condicionamento não significa a definição de quem somos, mas a identificação dos determinantes históricos presentes nesses condicionamentos. Com isso, a identidade só pode ser apreendida na mediação desses processos.

A articulação entre sociedade e história explicita a mediação destes na constituição do indivíduo, pois em seu processo de constituição o idêntico e o não idêntico apresentam-se como forma de atribuição de sentido de quem são e da própria realidade. Uma relação entre sujeito e objeto que, concebida historicamente, ilumina as formas e os conteúdos explicativos desta relação. Nessa perspectiva a identidade, enquanto conceito, também se modifica, por exemplo, identidade cultural, identidade social, identidade humana, identidade política, etc. O que nos chama a atenção é o deslocamento do conceito às dimensões sócio-cultural. Talvez aqui esteja uma questão central à medida que a separação entre cultura e sociedade também se deu no entendimento do indivíduo, ou seja, o mesmo passou a ser compreendido de forma a não considerar as mediações nele presentes.

Com isso, a discussão que na sua origem referia-se ao indivíduo ou, quem sabe, ao projeto inicial do mesmo, toma outro rumo como nos apresenta Miranda.

Claro que se poderia desde logo argumentar que toda a discussão, desde os primórdios, sobre o Ser e o Conhecer, visava em última análise, o animal humano, que à retaguarda dos debates se indignava sobre 'Quem sou?', a questão ontológica, e 'Como me conheço', ou 'como me reconheço?', o problema identitário (MIRANDA, [s.d], p. 17).³⁰

Portanto, nesse breve itinerário problematizador sobre identidade o que, enquanto hipótese, nos faz refletir é o fato de que o conceito, dependendo da forma em que é elaborado pode camuflar as transformações do mesmo, ou seja, as mudanças históricas na elaboração conceitual, aqui entendida como objeto de

³⁰ Quanto ao debate entre Se e Conhecer cabe ressaltar o debate apresentado por Ciampa (2005). Segundo ele "pode-se entender que qualquer pensamento filosófico é uma proposta de solução de um problema filosófico (da mesma maneira como ocorre na ciência, sem ainda discutir a relação entre filosofia e ciência). Assim, para termos uma visão panorâmica dos problemas filosóficos vale um rápido exame da história da filosofia. Nessa perspectiva, pode-se identificar, em linhas gerais, três grandes períodos históricos: o metafísico (ou ontológico), o epistemológico (ou transcendental) e o

análise. E ao desconsiderar uma análise demarcada por um “núcleo temporal” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985) e mediada pela totalidade, pode perder o indivíduo enquanto objetivador e criador do próprio conceito, levando-o a uma dimensão que transcenda a ele. No caso da síntese identitária, explicita-se o quanto a mesma deve ser apreendida na constituição de uma cultura, no caso, a religiosidade popular, que se apresenta em oposição a uma totalidade, objetivada na instituição religiosa, que ao apresentar a sua formalização como hegemônica, e por que não civilizatória, perde a tradição nela contida, assim como não reconhece o quanto a própria religiosidade popular denuncia processos sociais de dominação. São as fragilidades sociais que se objetivam na própria constituição do santo popular enquanto síntese daquilo que o nega.

VI - II - Metamorfose

No mesmo caminho analítico da expressão anterior podemos ter na palavra metamorfose as seguintes possibilidades: mudança que pode ser material ou simbólica, o que vai além pode transcender a própria matéria, o Ser, a psique – a alma. Em linhas gerais, a expressão sugere a mudança qualitativa de uma forma em outra, aquilo que não cabe em si torna-se outro de si mesmo. Esta afirmação aproxima e distancia as expressões de identidade e de metamorfose, visto que a identidade, como analisada no item anterior, “comporta diversidade e porosidade entre o uno e o diverso, em uma dialética tese/antítese”³¹. Fato que dá à identidade a condição de movimento, à medida que a porosidade permite que o uno seja ele mesmo, mas também diverso sem no mesmo se perder. Quanto a isto, acreditamos que há uma aproximação conceitual entre identidade e metamorfose, entretanto o distanciamento se dá ao considerarmos que a metamorfose, como suspensão de si em um outro de si mesmo, pode ser síntese. Quem sabe aqui estejam os santos de devoção popular, uma espécie de auto-suspensão, o elevar-se ou ser elevado a uma condição que confirme os processos de constituição histórica.

Entretanto, é nesse distanciamento que os conceitos se complementam e se constituem como crítica à síntese identitária e à idéia de naturalização, visto que na condição natural a mudança é mediada pela dupla apropriação da relação organismo-meio (CODD, 1994), porém cronológica – o tempo da idade adaptativa de

semântico-hermenêutico (ou filosofia da linguagem)” (Ciampa, 2005, p.01).

³¹ Lopes (2007), observações apresentadas no exame de qualificação.

partes do seres animados ou não a uma totalidade ambiental que determina, mas não define a mudança, visto que a própria idade da natureza é composta por uma totalidade que se movimenta e transforma-se, sendo os resultados previstos como possibilidades estatísticas de transição de forma e conteúdo, por exemplo, a madeira pode transcender a sua condição material ao ser transformada em energia. Já na condição humana a mudança da forma e do conteúdo também é adaptativa, porém como a idade é histórica e a organização é mediada socialmente, a mudança se dá com outras qualidades.

Aparentemente, o processo existente na constituição da identidade assemelha-se ao da metamorfose, pois em ambos há mudanças tanto naturais quanto humanas e sociais. O que nos chama a atenção é que nas expressões há a presença de algo (natureza e sociedade) que medeia a constituição do próprio indivíduo, isso nos faz inferir sobre a existência de uma tensão na relação indivíduo–natureza e indivíduo-sociedade que gera o seguinte problema: como separar? Talvez a alternativa esteja na necessidade de mantermos a tensão e realçarmos a diferença entre a identidade e a metamorfose. A síntese identitária é um exemplo de metamorfose, entretanto a dimensão identitária se compromete pela própria idéia de síntese, mas, se considerarmos a tensão, acreditamos que o conceito passe a ter um outro sentido – o de crítica ao próprio processo de sua formação, em especial pela possibilidade de apreendermos as formas em que os devotos atribuem sentido à realidade.

VI - III - Emancipação

A emancipação apresenta na sua conceituação idéias como se libertar, romper com algo ou alguém. Aqui o significado refere-se àquele que age e se movimenta para superar um obstáculo material ou moral. Mas também há o significado de atribuição externa, por exemplo, no plano jurídico.

A constituição da palavra emancipação sugere a tensão entre o emancipar-se e o ser emancipado, pois ora a emancipação pode relacionar-se a um movimento de dentro para fora, ora a definição dessa condição é atribuída externamente como reconhecimento da primeira condição. A tensão entre organismo meio, permanece. No que se refere à natureza a ação que leva um organismo a libertar-se dos limites orgânicos, na relação com os determinantes naturais, possibilita metamorfoses

adaptativas que libertam os organismos de uma condição, mas os aprisionam a outra. Já a emancipação humana é mais tensa e mesmo adaptativa, entretanto, é justamente essa tensão gerada na busca por superar a mera adaptação que pode levar o indivíduo para a adaptação. Isto pode ocorrer se o indivíduo não se reconhecer e nem se diferenciar da realidade na qual está inserido. Por isso, o emancipar-se pode gerar a própria adaptação modificada. Isso gera um questionamento: emancipar-se do que? Para que? Como?

Ao mesmo tempo o debate acerca do incondicionado discutido no capítulo anterior retorna, visto que, a emancipação sugere o rompimento com algo. Mas qual seria a referência à constituição do emancipar-se? Ao discutirmos sobre sociedade e cultura em Horkheimer e Adorno pudemos constatar que esse rompimento é falso e verdadeiro. Falso em função do esquecimento da tensão necessária à constituição do indivíduo, da sociedade e da cultura. Verdadeira na separação conceitual entre o movimento da realidade e do próprio objeto. Pensar em síntese identitária, portanto, pode também sugerir o falso e o verdadeiro, enquanto dois processos, justamente por ela apresentar-se como possível incondicionado na constituição do próprio objeto, e talvez aí esteja a sua negação.

VI - IV - As expressões identidade, metamorfose e emancipação

A discussão apresentada até agora indica que essas expressões, quando analisadas separadamente, explicitam tensões na relação que os seres vivos estabelecem com o meio ambiente, assim como o nosso próprio objeto de estudo na sua formação e apreensão. Tensões que ao serem analisadas a partir da relação organismo–meio objetivam uma totalidade/particularidade transformada cronologicamente, mas quando analisada a partir das relações homem/meio–homem/homem, apresentam outras tensões qualitativamente e quantitativamente diferentes, mas presentes. A nosso ver o problema é que essas tensões podem modificar-se historicamente à medida que em cada momento histórico a preocupação do “como me conheço?”, “como me reconheço?” também se modifica.

E quando articulamos as três expressões na síntese identitária? Aparentemente, corremos o risco de elaborarmos um conceito que desconsidere a formação particular das outras expressões, o que pode torná-la algo em si, apartado

do momento histórico no qual foi concebida. Entretanto, a síntese pode possibilitar a apreensão do processo histórico na constituição da relação organismo – meio, que se deslocou para a relação sujeito – objeto.

Para que as questões apresentadas anteriormente tenham sentido no debate sobre a síntese identitária, entendemos que seja necessário colocá-las em um contexto histórico à apreensão da cultura e da sociedade em que foram geradas³². Mesmo assim, cabe ressaltar que desde uma relação entre sujeito e objeto, que pretensamente pode originar-se da preocupação ou diferença entre os seres, exclusivamente, naturais e não naturais, desloca-se à condição de ascensão de um sobre o outro. Portanto, entendemos que seja necessário discutirmos agora o contexto histórico em que o conceito de identidade foi elaborado na Psicologia Social, com o objetivo de ampliarmos e aprofundarmos o debate sobre a síntese identitária, à medida que as reflexões apresentadas neste capítulo sugerem limites na constituição conceitual da síntese identitária.

³² Esse problema foi apresentado pelo Prof. Dr. José Leon Crochik quando do trabalho apresentado à conclusão da disciplina Pesquisa em Psicologia Social na Perspectiva da Teoria Crítica na PUC/SP. Segundo Crochik “essas questões são históricas o que nos leva a pensar em que cultura (e sociedade) foram geradas. A questão de Kant, por exemplo, “como conhecemos? não pode ser entendida sem pensarmos a queda do teocentrismo e a necessidade da indústria nascente. O “Quem sou eu?”, tal como Horkheimer e Adorno explicitam na análise da Odisséia, diz respeito a um “eu”, que para ser mantido e controlado pede por respostas.

VII - Quem sou eu?

Identidade e síntese identitária

Nos elementos apresentados até o momento discutimos a presença da síntese identitária nos processos de mimese e imanência que levam à apreensão e interpretação da realidade. Nestes processos a síntese apresenta-se como aquilo que se repete na realidade e, ao fazê-lo sugere possibilidade de interpretação. Analisamos as expressões identidade, metamorfose e emancipação e as possíveis aproximações destas com a síntese identitária, Tal análise teve como objetivo identificar movimentos distintos no interior da própria síntese, o que, ao nosso ver se articula às possibilidades de interpretação.

Agora refletiremos sobre a constituição do conceito de identidade na Psicologia Social e o quanto a idéia de síntese identitária está presente nesse debate, em especial pelo momento histórico no qual o conceito de identidade é apresentado. Para tanto, apresentaremos a constituição histórica do conceito de identidade na Psicologia Social e dialogaremos com o conceito de síntese identitária.

VII - I - A constituição histórica do conceito na Psicologia Social

A década de 80, do século passado, estabelece um panorama diferente na sociedade brasileira. Os anos de chumbo começam a ruir, o processo de democratização passa a ocupar novos ares e espaços. São vozes que preparam o movimento das “Diretas Já”. Este com expressões coletivas de um movimento popular, mas que colocam em cena indivíduos que retornaram ao país após a

anistia, assim como também deu voz, agora mais explicitamente àqueles que aqui ficaram. Vozes particulares que nesse momento representam uma coletividade.

No mesmo contexto a religiosidade apresenta transformações no e do universo devocional brasileiro, tanto das transformações no interior do catolicismo quanto da efetivação de outras denominações que passam a ocupar o mesmo espaço. Católicos, Pentecostais, Neopentecostais, Espíritas, apenas para citarmos alguns³³.

Movimentos históricos aparentemente diferentes, mas que apontam para a participação de novos personagens nas cenas do cotidiano brasileiro. O que deve ser destacado é a transformação, ou quem sabe, a efetivação da presença de novos sujeitos em um contexto histórico e social que apresentava uma denominação religiosa como hegemônica. Há de se destacar que essas transformações não ocorreram apenas no Brasil, mas aqui, como discutido anteriormente, apresenta especificidades.

Com isso, como afirmar a existência de uma identidade nacional, cultural ou até mesmo a formação dos indivíduos? Visto que é um contexto complexo e difuso que cada vez mais explicita as contradições históricas na constituição do indivíduo como meramente determinado pela sociedade. Esta que enquanto projeto apresenta claras evidências de transformação.

Ao mesmo tempo, como considerar nesse panorama a constituição de identidades nos sentidos individual e coletivo, à medida que os projetos racional, posto pela secularização, e religioso deslocam-se da condição hegemônica para dialogar com novas denominações religiosas?³⁴ Esta pergunta se apresenta em um contexto histórico em que a sociedade está fragmentada e difusa, e sugere que os indivíduos busquem o entendimento de uma realidade que, dispersa, também busca por ser definida.

Entretanto, o santo popular está ali a resistir, se não a se transformar, permanecer como receptáculo dos mesmos desejos e aflições anteriores, mas com novos pedidos. Que santo é esse que só resiste com a insistência de devotos que o prende, define, cristaliza? Que síntese identitária é essa? Como apreendê-la, pelo menos enquanto objeto de estudo para a psicologia?

³³ Essas questões foram exploradas quando do debate sobre a formação do campo religioso brasileiro.

³⁴ A esse respeito Brito (2000) nos apresenta um belo panorama acerca das relações entre uma possível identidade cultural e suas relações com a experiência religiosa. Um desafio apresentado pelo autor ao pensar a constituição identitária a partir de formações plurais da cultura nacional.

São contradições que ao nosso ver explicitam tanto as dificuldades de um sujeito que busca definições quanto de um objeto, ou ampliando o debate, objetos a se definirem. Essas mudanças da vida e na vida cotidiana determinam, e passam a ser determinadas, por uma sociedade que está em profundas transformações. E a síntese identitária que poderia se apresentar com uma identificação imediata entre o sujeito e o objeto, chama pela própria definição. Esta que, aos olhos de Adorno (1995), apresenta a necessidade de refletirmos sobre o sujeito e objeto, assim como sobre o conteúdo que a constitui. Nessa perspectiva para o autor

definir é o mesmo que capturar-objetividade, mediante o conceito fixado, algo objetivo, não importa o que isto seja em si. Daí a resistência de sujeito e objeto a se deixarem definir. Para determiná-los, requer-se refletir precisamente sobre a coisa mesma, a qual é recortada pela definição com vistas a facilitar seu manejo conceptual (Adorno, 1995, p.182).

A afirmação de Adorno (1995) nos faz inferir sobre as dificuldades da constituição, assim como do entendimento das determinações presentes, tanto naquele que busca definir quanto no que está por definir. Fato presente em um contexto histórico em que a racionalidade – pelo menos uma de suas expressões – apresenta-se como precursora de um modelo de sociedade, no caso brasileiro, fragmentado, mas não menos reconhecido a partir do conjunto de suas determinações objetivadas em suas práticas cotidianas.

É nesse clima que a Psicologia Social apreende as determinações na e para a constituição dos indivíduos. Na seqüência, apresentaremos questões referentes à constituição do conceito de identidade na psicologia social como aproximação ao conceito da síntese identitária.

O debate acerca da constituição do conceito de Identidade na Psicologia Social data do final dos anos 70 do século passado. Nesse debate, encontramos as reflexões iniciais de Ciampa (1977) sobre o conceito de identidade, e as questões que envolvem a crítica realizada à Psicologia, assim como à Psicologia Social, em especial as reflexões apresentadas em Lane e Codo (1994). No interior dessas discussões temos a necessidade da elaboração de categorias analíticas que dessem conta da apreensão de um homem escondido historicamente seja pelas perspectivas positivista/biologista, seja pelas concepções-históricas. Quanto às categorias, atividade e consciência, tornam-se consenso à medida que quando

articuladas e objetivadas na materialidade psíquica e apreendidas na linguagem, colocavam o homem frente à necessidade da reconciliação histórica-social perdida nos modelos anteriores. Ao mesmo tempo se critica os limites da personalidade enquanto categoria da psicologia e da psicologia social, seja pela tradição, aparentemente essencialista, seja pela redução conceitual às reflexões da psicologia russa, como destaca Gomes (1992):

As formulações de Rubinshtein orientavam a psicologia russa para uma posição 'aparentemente' identificada com a epistemologia marxista. Esta aparência acentua-se com a ênfase de Leontiev para as características histórico social da ontogênese da atividade humana (Leontiev, 1978). No entanto, tal ênfase foi tão equivocada quanto a orientação watsoniana para o comportamento. Ambas cometeram o mesmo erro de transposição paradigmática para atender demandas epistemológicas sintagmáticas, isto é, atender a um certo critério de ciência ou uma dada visão de organização econômico - social (p. 126).

Cabe ressaltar o quanto essa busca ao tentar superar definições essencialistas, que aqui podem ser entendidas por definições que libertariam o indivíduo, acabam por reforçar o seu aprisionamento, pelo menos conceitual. A personalidade pode, por aproximação analítica, ser entendida como uma síntese identitária, não como *persona*, máscara, mas algo que apresenta consigo características que antecedem à própria experiência, ou que no caso dos santos populares não antecede, visto que a história não ocorreu. Ao mesmo tempo, há a busca pela racionalização desse processo.

A busca pela superação desse debate conceitual objetiva-se nas elaborações de Ciampa (1977, 1994a, 1994b), que apresentam a identidade, ao lado de atividade e consciência, enquanto uma das categorias da Psicologia Social em substituição à personalidade. O que se deve chamar a atenção é que as reflexões acerca do conceito são do final da década de 70, do século passado, e demarcam três momentos importantes à nossa reflexão.

O primeiro deles está presente na Revista Semestral/Instituto de Psicologia-PUC/RS (1992), quando das reflexões sobre as relações entre Psicologia Social e Personalidade. Desse debate destacamos três textos que a nosso ver refletem o

problema naquele momento e preparam caminhos às reflexões posteriores. O primeiro, é elaborado por Bonfim (1992, p. 71) e diz respeito à aproximação subjetiva-participativa com o objeto nesses estudos. Em especial os trabalhos de Ecléa Bosi (1979, p. 71), sobre “a intersecção personalidade e social, através das memórias”, e Ciampa (1987) e Bader (1987) sobre a relação entre pensamento e trabalho. Segundo Bonfim esses trabalhos apresentam características básicas de produção como a diversidade metodológica, pluralidade temática e as reflexões sobre a Psicologia Social.³⁵

Em Gomes (1992, p.125), temos um debate sobre a integração personalidade e psicologia social e as contribuições da psicologia soviética e da psicanálise francesa. Para ele a personalidade é uma das “grandes sínteses psicológica”, mas que ao mesmo tempo naquele momento histórico apresentava-se como problema, segundo ele,

atualmente, as preocupações que caracterizam a área da psicologia da personalidade destacam-se pela estreita especificidade. São controvérsias clássicas como por exemplo, situação e indivíduo, ou questões de sexo e gênero, ou ainda relações entre personalidade e doença (GOMES, 1992, p.125).

Já Eizerik (1992) discute o problema tendo como pano de fundo a realidade brasileira, mediadora ao entendimento das disjunções na constituição do conhecimento psicológico. Para a autora, esse processo que marcadamente, segundo Morin, objetiva-se na relação entre natureza-religião e sujeito objeto pode estar a se objetivar nas disjunções entre personalidade e psicologia social.

A importância das reflexões apresentadas por Bonfim (1992), Gomes (1992) e Eizerik (1992), é que as mesmas demarcam ao mesmo tempo a transição conceitual à medida que as elaborações apresentadas indicam para possíveis relações entre o conceito de personalidade na psicologia com o social da psicologia. Aproximações que iluminam o quanto a psicologia, em especial, as psicologias da personalidade, apesar de refletirem sobre o mesmo objeto – personalidade – se diferenciam conceitualmente, assim como na forma de sua apreensão, seja do ponto de vista de definir a personalidade enquanto “grande síntese psicológica” Gomes

³⁵ Essa discussão é importante ao nosso debate, pois como veremos a seguir, Ciampa irá distanciar-se de questões apresentadas por esses autores à medida que identifica semelhanças conceituais, o

(1992), seja no reconhecimento das especificidades brasileiras na formação do conceito.

Debate fecundo, ainda mais se incluirmos a síntese identitária nesse processo que, como podemos observar, é mediado tanto pelos processos históricos dos anos 80, quanto das mudanças conceituais no campo da psicologia. Aqui a síntese se apresenta como um elemento crítico da constituição da realidade e do indivíduo, portanto, a si própria enquanto definição conceitual. Mas se olharmos as determinações desses processos, e da própria síntese possamos, quem sabe, apreender um outro movimento, visto que o debate conceitual sugere a presença de determinações históricas na elaboração do próprio conceito. É o que veremos a seguir com a mudança do panorama da realidade social brasileira e as transformações na elaboração do conceito de identidade.

Anos 90 - a participação democrática em nosso país toma novos ares e rumos. Os personagens do início dos anos 80 são agora reconhecidos e ativos na vida pública. Um presidente é deposto. O processo democrático aos poucos se efetiva. A religiosidade brasileira consolida novos personagens. Pentecostais, Neopentecostais, Carismáticos, apenas para citar alguns, efetivam a constituição do campo religioso brasileiro. O debate sobre a globalização se acirra. Globalização, Mundialização, Internacionalização da economia ocupam o nosso dia-a-dia (IANNI, 1995; ORTIZ, 1998). As discussões objetivam analisar processos aparentemente diferentes, mas que estabelecem uma proximidade. As trocas internacionais – econômicas, culturais, inter-individuais, etc. – e tentativas, ora de uma uniformização economia – política e social – ora pelas formas de resistência a tais transformações.

Quanto à psicologia, temos a efetivação da demarcação da psicologia social enquanto um campo de reflexão e de intervenção no Brasil. Isso se dá em muito pelo seguinte: processo de redemocratização no Brasil (SPOSATI, 1999 e VIEIRA, 1999), que traz consigo a necessidade de novos agentes sociais junto às instituições públicas de assistência social e/ou de saúde; da emergência do terceiro setor e posteriormente das ONG's (BAVA, 1999) e das reflexões dos limites da psicologia em articular suas bases teóricas tradicionais com o chamado social. Movimentos, portanto, sobredeterminados.

O debate se desloca para o final da década de 90. Em muito, motivado pela

constituição de modelos teóricos elaborados como forma de superação dos obstáculos formados na constituição da Psicologia Social. Como referência central a essa questão, temos em Faar (2002) o debate sobre a origem e desenvolvimento da Psicologia Social Moderna, com ênfase em sua origem eminentemente norte-americana, a negação de seu principal ancestral Wundt, e os desdobramentos e determinantes históricos na formação da mesma.

O importante em Farr (2002) é a visibilidade que o ele dá às relações entre a produção científica e os processos históricos. Mesmo não enfatizando ficam evidentes as mediações ideológicas, tanto na produção quanto na propagação do conhecimento científico. Esse debate se faz necessário como transição ao que se segue. Isto porque o contexto anterior objetiva, guardadas as devidas especificidades, as relações entre produção científica e movimento da realidade. Neste caso, temos a constituição da psicologia social no Brasil e uma elaboração conceitual, que articulada a identificação dos limites da psicologia na apreensão de uma realidade que se movimenta, ao mesmo tempo há a constituição de uma área que para tanto busca elaborar conceitos que libertem tanto a realidade, quanto a psicologia das definições reducionistas das mesmas.

Mas como pretendemos aqui discutir a constituição histórica de conceito sobre Identidade, dialogaremos com Montero (1996), Muné (1997), Ciampa (1999)³⁶, Lopes (1999), Scheibe (1999) e Tassara (1999). A ordem de apresentação não seguirá o exposto anteriormente, mas terá o texto de Ciampa (1999) como central à medida que esse texto: foi elaborado para o simpósio sobre “Identidade: um paradigma para a psicologia social?”, que ocorreu no 10º Encontro Nacional da Abrapso realizado na USP/SP em 1999; é um desdobramento das discussões realizadas no interior da ABRAPSO acerca das questões sobre os paradigmas da Psicologia Social, em especial o “Colóquio Internacional sobre Paradigmas da Psicologia Social para a América Latina (publicação ainda no prelo), que ocorreu em 1997, juntamente com o IX Encontro Nacional da ABRAPSO, em Belo Horizonte” (Ciampa, 1999). Portanto, o texto de Ciampa (1999) será o mediador entre os debates ocorridos na déc. de 80 e déc. de 90.

A reflexão apresentada por Ciampa (1999) é demarcada pelo seguinte movimento analítico: inicialmente o autor problematiza o tema a ele sugerido - Identidade: um paradigma para a Psicologia Social? – questão que já se apresentam

no título por ele proposto com o sinal de interrogação - para na seqüência contextualizar o conceito por ele elaborado, e propor uma outra constituição para o mesmo. Este movimento do autor tem como objetivo apontar para o fato da questão da identidade, enquanto metamorfose, apresentar-se em outros campos de estudo das ciências humanas, problema posto por Bonfim (1992), mas que agora, dadas as especificidades do debate, coloca-se enquanto um possível paradigma à Psicologia Social. Mesmo o autor considerando que o ponto de origem desse conceito tem como referência discussões acerca da constituição histórica da identidade objetivada no brasileiro, por exemplo, colonizado, endividado e, ao mesmo tempo presente em diferentes abordagens da psicologia social de base psicanalítica e/ou marxista. "Todos tentam explicar a metamorfose humana através de uma forma parcial" (CIAMPA, 1999, p. 2). Nesse sentido, Ciampa aproxima-se das questões discutidas por Muné (1997) sobre o Pluralismo Teórico e o Comportamento Social. Em especial a discussão acerca do nível meta paradigmático, pois para o autor

vários paradigmas podem coincidir e formalizar-se em um mesmo modelo de ciência. O produto teórico assim compartilhado demarca diferentes aspectos do mesmo, tratados desde uma concepção comum de ciência. É um metaparadigma (MUNÉ, 1997, p. 37).

Essa discussão se completa ao dialogarmos com Montero (1996), que ao refletir sobre os paradigmas, correntes e tendências presentes na psicologia social no final do século passado define paradigma como

um modelo constituído por um conjunto sistemático de idéias, que apresenta relações e interpretações acerca da atividade humana, de suas produções, de suas generalizações de seus efeitos sobre os humanos e sobre a sociedade (MONTERO, 1996, p. 107)³⁷.

³⁶ Texto provisório para divulgação interna.

³⁷ Ressaltamos que esse conceito apresentado por Montero (1996) está posto em um contexto específico. Entretanto, o mesmo apresenta no interior do campo científico um debate mais amplo. Por exemplo, as críticas apresentadas às reflexões de Kuhn (2006) levam-no a recolocar o problema no posfácio de sua obra, dessa forma segundo o autor: "O termo 'paradigma' aparece nas primeiras páginas do livro e a sua forma de aparecimento é intrinsecamente circular. Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma. Nem todas as circularidades são viciosas (ao final deste posfácio defenderei um argumento de estrutura similar), mas esta circularidade é uma fonte de dificuldades reais. As comunidades podem e devem ser isoladas sem recurso prévio aos paradigmas; em seguida esses podem ser descobertos através do escrutínio do comportamento dos membros de uma comunidade dada" (Kuhn, 2006, p. 221). Esse alerta apresentado pelo autor se deu pelo fato de

As questões apresentadas por Muné (1997) podem indicar para a presença da identidade em um conjunto de paradigmas que entendem a constituição da realidade a partir do movimento de transformação que indique, via metamorfose, a transformação a realidade social e do indivíduo, o que por aproximação se completa com as questões de Montero (1996) dada a busca da transformação de um conjunto sistematizado de idéias. Ao nosso ver essas questões se aproximam em muito daquelas sobre as relações entre sujeito e objeto à medida que definir um paradigma nos leva à definição de um conjunto sistematizado de conhecimento, e conseqüentemente para a relação deste com uma concepção de sociedade, portanto do próprio conceito.

Mas Ciampa (1999), na seqüência de seu texto parece se opor às reflexões que atribuem à identidade a condição de um paradigma da Psicologia Social³⁸. E isso parece ocorrer pelo entendimento do autor da necessidade de tanto se diferenciar no campo das ciências humanas quanto de entender o conceito a partir daquilo que o rege – a metamorfose. Ao mesmo tempo de atribuir a constituição conceito de identidade à formação do indivíduo. Nesse sentido o autor atribui ao conceito uma outra condição e

que talvez fosse mais correto é afirmar que é um sintagma e não um paradigma (algo como um 'macro - conceito', termo de Morin para se

que “logo após a primeira edição de seu livro, Kuhn foi criticado por ter defendido uma visão relativista da ciência, ao negar a existência de critérios objetivos para a avaliação de teorias e ao defender uma forte influência de fatores psicológicos nessa avaliação” (ALVES-MAZZOTTI & GEWANDSNAJDER, 1998, p.23). O debate não se encerra aí “do mesmo modo que Kuhn, Imre Lakatos (1922-1974) acha que é sempre possível evitar que uma teoria seja refutada fazendo-se modificações nas hipóteses auxiliares. A partir daí, Lakatos procura reformular a metodologia de Popper de forma a preservar a idéia de objetividade e racionalidade da ciência. Já Paul Feyerabend (1924-1994) segue a linha ainda mais radical do que a de Kuhn, ao afirmar que não existem normas que garantam o progresso da ciência ou que a diferenciem de outras formas de conhecimento. Finalmente, a sociologia do conhecimento procura demonstrar que a avaliação das teorias científicas é determinada por fatores sociais” (Alves-Mazzotti & Gewandsnajder, 1998, p.34-35).

³⁸ Aqui cabe ressaltar o debate apresentado por Lane (1995) acerca da importância da categoria identidade para a psicologia social, em especial pelo contexto de produção de seu texto, que se deu aproximadamente uma década após as primeiras discussões sobre as categorias da psicologia social. Neste texto a autora frisa que; “Se antes substituimos a categoria Personalidade por Identidade, constituída historicamente no conjunto das relações sociais do Indivíduo, agora tudo parece indicar que a Afetividade seja tão fundamental para o ser humano quanto a Consciência e a Atividade. Hoje temos como desafio para nossas pesquisas investigar e precisar ontologicamente a existência desta categoria que logicamente se apresenta com consistência, pois, como demonstrou Vigotski, a linguagem e o pensamento são predominantes na constituição da Consciência. Emoções não poderiam ser para a afetividade, e ambas as mediações constituiriam a Atividade? Nesta reformulação, a Identidade seria uma categoria síntese na qual a mediação das outras pessoas seria predominante. Não esquecendo jamais que estas categorias estão em mútua interdependência, umas

referir a conceitos encaixados, articulados uns nos outros quando fala de organização viva como 'auto-geno-feno-ego-eco-re-organização). Esse sintagma seria a 'identidade-metamorfose, emancipação', o que inclui discutir cosmologia, ontologia estética, ética, etc. As posições assumidas frente a esse sintagma é que se constituem como paradigmas possíveis (p. 04).

Sintagma que para Carone [200-] se apresenta como uma teoria sobre identidade. A autora acrescenta que para entender este conceito, temos que pensar com o autor, apreender o movimento que este busca entender da realidade, mesmo identificando os limites dessa apreensão. O que está implícita nesse processo é, como afirma Carone, a busca pelo autor da identificação dos determinantes que impossibilitam a apreensão do objeto.

As reflexões de Carone sugerem-nos a necessidade de entendermos o sintagma não como um paradigma, ou a sua presença em um conjunto de paradigmas, mas como os debates sobre porosidade (SANCHIS, 2001; LOPES, 2006b) sugerem, ou seja, como algo que para se diferenciar deve demarcar um outro movimento na constituição da realidade.

O interessante é que ao identificar as determinações e definir o sintagma Ciampa (1999) acaba trazendo para o debate o diálogo com Morin, e com este a idéia de conceitos articulados, encaixados, o que sugere a proximidade com a porosidade. Isso não é uma síntese à medida que se constitui no e com o próprio movimento da realidade, entretanto, nos faz interferir sobre as contradições presentes no interior da própria síntese identitária, em uma definição, ou para nós, na identificação das determinações à sua constituição. No caso da síntese identitária a porosidade está presente na formação do campo de estudo aqui definido à sua apreensão. Esta dificuldade presente se fixa no movimento das determinações racionais e sagradas presentes na busca por uma resposta às experiências da vida cotidiana.

Mas o debate não termina aqui, pois Tassara (1999), Lopes (1999) e Scheibe (1999) sugerem outras questões. Para nós, o que marca a reflexão desses autores é a preocupação em entender o conceito de identidade como paradigma ou não, a partir do movimento da realidade que se objetiva na produção acerca do conceito, assim como a apreensão empírica.

Lopes (1999, 2006a) coloca o debate sobre o conceito de identidade a partir das aproximações e distanciamentos entre Antropologia e Psicologia. Para o autor as preocupações acerca deste conceito, necessitam um repensar epistemológico, visto que ambas as áreas apresentam em sua origem questões semelhantes, entretanto, no desenvolvimento das mesmas houve um distanciamento teórico e empírico. O problema para ele é que na contemporaneidade os novos registros empíricos demandam aproximações, por exemplo, estudos sobre religiosidade, relações entre cultura e constituição do indivíduo. O que o autor evidencia é a necessidade de reconhecemos as fronteiras estabelecidas à apreensão da realidade nas ciências humanas e sociais como parâmetro central ao debate interno da psicologia social, e no caso de nossas reflexões sobre a síntese identitária como categoria para a análise da constituição de santos populares ou situações semelhantes.

Scheibe (1999) desloca o problema às especificidades da psicologia. Chama-nos a atenção para o fato de termos que reconhecer o quanto a constituição teórico metodológica da psicologia apresenta consigo bases essenciais à apreensão dos conceitos de *self* e identidade. Estes se formam, segundo o autor, em jogos dramáticos objetivados nas várias cenas que compomos na vida cotidiana. Portanto, o reconhecimento desses processos passa a ser central à constituição do conhecimento psicológico.

Tassara (1999) parte da idéia acerca da constituição histórica e dialética da subjetividade, para afirmar que a identidade deve ser inserida nesse processo como um paradigma, à medida que a mesma enquanto objeto potencial é constituidora e constituinte de um processo mais amplo, daí a identidade prestar-se à condição de paradigma.

As bases desses autores se diferenciam, entretanto ao proporem análises sobre o mesmo objeto, dão luz ao movimento da realidade que visa apreender um objeto nas suas contradições. Se definir um objeto pode hipostasiá-lo Adorno (1995), vemos na tentativa de libertá-lo a possibilidade de identificar os determinantes que o constituem. Entendemos que seja justamente isso que leva Ciampa à resistência de defini-lo como paradigma, seja na perspectiva de Montero (1996), seja na perspectiva de Kuhn (2006). Não se trata, aos nossos olhos, de um relativismo conceitual, mas de um processo que ao constituir-se, explicita mesmo que não intencionalmente aquilo que se busca definir, a própria identidade enquanto

categoria para a psicologia social.

A partir do contexto apresentado neste capítulo como afirmar um conceito como o da síntese identitária, visto que o próprio objeto pede para ser libertado e, ao fazê-lo, apresenta consigo o sujeito do pensar que racionalmente tenta apreendê-lo? Os autores sugerem, cada um de sua forma, a necessidade de repensar a base, ou bases à apreensão empírica do processo de constituição do objeto. Este continua sendo o mesmo, o problema é conseguir identificar as determinações quando à idéia de identidade articulamos a condição de síntese. A nosso ver a síntese pode ser vista tanto na constituição de um paradigma quanto na negação do mesmo, visto que a constituição da síntese pode hipostasiar o movimento da própria realidade, as chamadas revoluções científicas de Kuhn (2006), que ao definirem o período da transição demarcam conceitos, métodos, etc. Entretanto, ao ser negada a síntese identitária pede pela antítese. Clama pela denúncia de ser definida pelo que não é. É como se a santa popular Daniela pudesse falar aos vivos que a morte não é santificação.

Décadas difíceis as de 80 e 90 do século passado, personalidade, identidade, paradigma, psicologia e psicologia social. Ao fundo a racionalidade tentando eliminar o que aparentemente já estava presente na constituição da realidade cotidiana. À frente uma forma hegemônica de religiosidade escurecendo o que estava aparentemente iluminado – o campo religioso.

Sintagma, paradigma ou teoria? Nas palavras de Ciampa (1999), sintagma, que dada a afirmação do autor sobre as posições assumidas frente ao conceito, nos permite afirmar a constituição de uma proto³⁹ categoria para a Psicologia Social, tanto como crítica à mesma, à medida que a introdução da emancipação reforça o teor crítico e libertário do conceito, quanto a crítica⁴⁰ ao próprio conceito, que o autor explicita ao identificar lógica semelhante em outros conceitos que atribuem à identidade o sentido de transformação - metamorfose. Mas, ao mesmo tempo, podemos afirmar com Carone a constituição de uma teoria. No caso aqui estudado Ciampa nos permite sugerir um conceito como o da síntese identitária, à medida que o autor identifica um movimento histórico na própria constituição do conceito de identidade. O que a nosso ver permite discutir este conceito em situações diferentes das quais o mesmo foi elaborado.

³⁹ Exprime a idéia de primeiro principal.

⁴⁰ Entendida aqui como limite.

VIII - Quem sou eu?

Sobre a reconciliação e a redenção

O debate até este momento inseriu a santa Daniela no campo devocional brasileiro. Inserção que se deu na identificação desta santa em um universo sincrético – o cemitério. Ao mesmo tempo ela apresentou-se como objetivadora da síntese identitária. Essas discussões possibilitaram-nos inferir sobre a constituição de um núcleo temporal que se deslocou, à medida que o universo devocional brasileiro constitui o chamado campo religioso que se objetiva nos vários representantes religiosos presentes no cemitério.

Também analisamos a constituição histórica do conceito de identidade na Psicologia Social e seus registros; estes se explicitaram à medida que ao dialogarmos com Ciampa identificávamos, nas discussões do autor com outros autores, a presença em outras áreas das ciências humanas da lógica por ele elaborada para o conceito de identidade. Este, sendo, portanto, objeto de estudo da própria psicologia social ora como paradigma ora como teoria e, segundo o autor, como sintagma, portanto, o próprio conceito segue, enquanto constituição histórica,

caminho semelhante enquanto modelo de análise da lógica de um núcleo temporal.

Nosso objetivo agora é apreender a movimentação desse núcleo na relação do mesmo com os conceitos de reconciliação e de redenção. Para isso, discutiremos o conceito de reconciliação a nosso ver presente no conceito de identidade, dialogando com Horkheimer, Adorno e Habermas⁴¹ com o conceito de redenção presente no catolicismo, portanto nos santos populares e, como um dos elementos da à síntese identitária.

VIII - I - Reconciliação e redenção

A reconciliação e a redenção apresentam enquanto conceitos gerais uma diferença básica. A primeira, diz respeito a atos ou efeitos que praticados por alguém busca o restabelecimento consigo ou em outrem. Essa lógica está presente tanto na concepção secular quanto na concepção religiosa. O que há é o movimento do indivíduo para a superação de desavenças ou desuniões. Já o segundo diz respeito ao ato de remir, livrar, libertar de algo, mas no sentido de alguém que nos leva a tais situações, por exemplo, no sentido “Teológico o resgate do gênero humano por Jesus Cristo; através da sua crucificação,”⁴²o que nos leva a afirmar que o indivíduo é salvo, e que para a redenção há a necessidade de um elemento externo. A idéia presente tanto em um quanto em outro é a da salvação. Mas a pergunta que cabe é quem será o Messias⁴³ nos processos de salvação contemporâneos? Esse debate nos leva a outro problema, ou quem sabe, outro questionamento. Messias do que, por que, de quem?

Para aproximarmos estas questões da discussão sobre a síntese identitária trabalharemos com dois pontos centrais. O primeiro referente à reconciliação na tradição judaica e as possíveis relações com Horkheimer, Adorno e Habermas e o segundo, referente à redenção. Entendemos que este diálogo é importante para as nossas reflexões em função de dois registros que se aproximam e se distanciam: o primeiro, referente às tradições religiosas judaico-cristã no ocidente e o segundo referente às discussões apresentadas por estes autores sobre os processos de

⁴¹ Ressaltamos que ao dialogarmos com estes autores não pretendemos realizar redução dos conceitos elaborados por eles, mas sim identificarmos em suas obras, guardadas as devidas especificidades conceitos que possam contribuir para as reflexões sobre a síntese identitária.

⁴² Michaelis: moderno dicionário da língua portuguesa/SP: Companhia Melhoramentos, 1998 (Dicionários Michaelis) p. 1793.

⁴³ Messias no sentido daquele que trará as boas novas, a salvação.

formação dos indivíduos, assim como do próprio pensamento humano.

Na coletânea de textos organizados por Beuken, Freyne e Weiler (1993) é discutida a questão do Messianismo na história. Para tanto, o texto é dividido de forma a debater o tema em três seções; a Bíblica, a Histórica e algumas implicações contemporâneas. Dessas seções nos apropriaremos de um movimento que debaterá a presença da idéia do Messias no Judaísmo e no Cristianismo.

Beuken, Freyne e Weiler (1993) apresentam no início da obra, em especial na Introdução, um debate sobre a fecundidade da temática messiânica nas tradições Judaica e Cristã. O que nos chamou a atenção é a quase ausência deste conceito na seqüência do texto quando se refere à tradição judaica. Com exceção de alguns momentos. Por ex, “O Messias não é o agente que irá iniciar a transformação humana, mas o sábio que irá instruir Israel, permitindo assim que Deus realize o plano divino para Israel, a saber, a santificação e não a libertação” (BEUKEN, FREYNE e WEILER, 1993, p. 07).

A primeira questão, que ao nosso ver deve ser destacada, é o deslocamento da perspectiva do Messias com “um” e apenas “um”, elemento salvador para o sábio que deve, segundo o autor instruir Israel à salvação, portanto, aparentemente o processo de salvação se dá na relação entre sábios, enquanto indivíduos e Israel a totalidade em vida, para o encontro com Deus. Isto

porque, no final o Messias do judaísmo deveria ser um sábio, que promete não o perdão escatológico dos pecados, mas atual e definitiva santificação de Israel: eternidade agora, eternidade depois, com pequena mudança de um tempo ao outro (Neusner, 1993, p. 69).

Nessa situação a idéia de Messias se afirma na condição do próprio homem gerir a sua salvação, não no sentido das causas últimas da humanidade e do mundo com o perdão atribuído por alguém, mas sim pela condição do reconciliar-se tanto do indivíduo quanto de Israel. E como isso, se dá?

A resposta pode estar em algumas reflexões de Moises Maimônides⁴⁴ por exemplo:

⁴⁴ ... “também chamado de Rambam. Nascido na noite da Pessah (páscoa de 1135 em Córdoba, ele se formou médico, rabino e filósofo. As histórias pouco dizem, ainda que sua obra já durante sua vida, fosse objeto de controvérsias e tenha levado a debates calorosos durante séculos, após sua morte em 1204” (POORTHIS, 1993, p. 70).

Em determinada parábola, Maimônides traça o caminho para a fé verdadeira, racional: Na aprendizagem, uma criança precisa ser recompensada em forma de doces. Quando cresce, ele deseja roupas e, mais tarde ainda, dinheiro, homenagem e fama. Tudo isso é necessário à motivação, porém não constitui a motivação pura e final. Servir a Deus não se direciona em última instância ao bem próprio e não nasce da necessidade de recompensa. Servir a Deus e cumprir os mandamentos por amor a Deus é a forma mais pura da fé. Maimônides, pois, acentua o caráter pedagógico da Bíblia, o que ainda não significa que o crente simples se satisfaça com inverdades. A própria palavra 'Torá' significa 'instrução', oferecendo, pois, espaço a níveis diferentes de entendimento; ela não somente oferece o entendimento máximo, mas também o caminho que ele conduz! (POORTHIS, 1993, p. 73).

A reconciliação passa pelo entendimento das verdades contidas na Torá. É ela, que ao ser constituída pelo próprio homem torna-se, no sentido racional, a condição de instrução à libertação. Portanto, o sábio e a Tora são instrumentos que se completam à reconciliação, que não aguardará o juízo final, é a possibilidade de salvação "racional" que se apresenta. E, ao mesmo tempo, por destacar a importância da instrução nos faz inferir acerca da importância da própria tradição nesse processo. Mas como pensar em salvação e/ou emancipação quando tudo parece acabado? É o que Horkheimer e Adorno nos fazem refletir.

Freitag e Rouanet (2001) destacam a importância da experiência do exílio na constituição da teoria crítica. Experiência em muito vivida pela impossibilidade da reconciliação de um mundo que se apropria da racionalidade e a deixa sem a crítica que poderia libertá-la, ou a libertou na origem. Essa discussão será aqui elaborada com o diálogo presente em Horkheimer, Adorno e Habermas.

A crítica realizada por Habermas a Horkheimer e Adorno tem sua centralidade no entrelaçamento entre mito e esclarecimento. Em especial às obras *Dialética Negativa* e *Teoria Estética*, "a primeira, que desenvolve o conceito paradoxal da não identidade, remete à segunda que decifra o conteúdo mimético disfarçado nas obras de arte avançadas" (Habermas, 2000, p.184). A crítica é direcionada para o conceito de totalização contido na *Dialética do Esclarecimento*, ainda mais quando, considerada à luz de uma perspectiva cética, ou seja, a entender a realidade enquanto totalidade e totalizante, pouco sobra, segundo Habermas, à possibilidade

emancipatória. O próprio esclarecimento rende-se à crítica realizada sobre si. A esse argumento junta-se à crítica à fixação temporal (psico-sócio-histórica) que Horkheimer e Adorno podem, segundo Habermas, não terem superado. Debate semelhante temos em Freitag e Rouanet (2001), Para estes

o homem é um ser necessitado de salvação, mas tal salvação é impossível, ou pelo menos incapaz de ser conceptualizada: essa dupla tese contém o núcleo do pensamento de Adorno, nela entrelaçam-se uma filosofia da História e uma teoria do conhecimento (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 36).

Essa discussão remete estes autores a um segundo momento, “mas se o homem exilado da natureza e de si mesmo, necessita de salvação, tal salvação não pode ser pensada nas condições atuais: esta é a segunda parte da tese de Adorno” (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 37). Essas questões pairam sobre a idéia de que hoje

não é possível... imaginar um saber em que os conceitos sejam inteiramente adequados a seus objetos. A utopia não pode ser conceptualizada nem na perspectiva da filosofia da história, nem na perspectiva da teoria do conhecimento (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 37).

Portanto, a crítica está centrada sobre a não constituição da reconciliação, visto que o próprio conceito enquanto elemento da racionalidade distancia-se desta. Distanciamento necessário segundo Adorno (1995) para a constituição do conceito, mas que para ele tornou-se definidora da realidade, o que recoloca a própria idéia da possibilidade enquanto algo a se constituir.

Nessa perspectiva o problema proposto nesta tese, a síntese identitária, apresentar-se-ia como uma falsa questão à medida que a síntese por si só torna-se falsa enquanto apreensão do real. Fato que se confirma na seqüência das reflexões apresentadas por Freitag e Rouanet (2001) acerca de Adorno.

O conceito pelo qual representamos o real já constitui ele próprio, uma traição a esse real; é incapaz de apreender toda a riqueza das dimensões desse real, e precisa, por sua vez, ser negado. O

postulado da não-identidade impede um encontro entre a realidade e o conceito, entre o sujeito e o objeto do pensamento (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 38).

Com isso, a síntese identitária, que como discutida inicialmente desloca o morto para um não lugar, pelo menos enquanto história pessoal, inviabiliza um reconciliar-se, enquanto perspectiva do próprio indivíduo, dado que a sua realização está, pelo menos ao olhar cristão, em um Deus banido do cotidiano imediato. Cabendo, aqui uma pergunta. “Seriam os homens capazes de recompor os vasos? Estaria Deus disposto a abandonar seu autobanimento, regressando ao mundo? (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 40). Regresso que pode ser entendido como crítica à incapacidade humana de conceituar racionalmente a própria realidade, portanto, o retorno de Deus seria a crítica àqueles que um dia o criticaram, e ao fazê-lo o baniram. O destaque apresentado às reflexões de Habermas, sobre os limites da obra de Horkheimer e Adorno, pauta-se na impossibilidade do retorno do exílio que se explicita tanto no abandono a Deus quanto na impossibilidade da reconciliação do próprio conhecimento, mas ao mesmo tempo gera uma contradição, pois “a consciência negativa perpetua o exílio, mas imuniza contra a falsa superação” (FREITAG e ROUANET, 2001, p.40).

Quanto à superação dos limites postos, segundo Habermas, as reflexões de Horkheimer e Adorno, com atenção especial a Adorno, temos de um lado o reconhecimento do conhecimento interessado como forma de superação da necessidade de identificarmos que o maior interesse devia ser o interesse pela emancipação e de outro que isso deva se constituir a partir de um modelo de ação comunicativa pura enquanto “forma, de interação (e de reorganização social) caracterizada pela eliminação de todas as formas de coação externa e interna” (FREITAG e ROUANET, 2001, p. 19). Essa afirmação leva à consideração explicitada pelos autores sobre a constituição da dominação a partir da eliminação de temas importantes da esfera pública como caminho à emancipação. O que remete à importância da linguagem enquanto mediadora.

Esses temas censurados são retirados da linguagem pública e, literalmente, excomungados (excomunicados), e transferidos para o inconsciente, sob a forma de conteúdos alinguísticos, ou expressos numa linguagem privatizada, incompreensível para o próprio sujeito

(FREITAG e ROUANET, 2001, p. 21).

A preocupação de Habermas (1983), com a linguagem, permite-nos inferir sobre a busca da reconciliação expressa nos textos, em especial a sua obra “Para a reconstrução do materialismo histórico”, quando da justificativa da utilização da expressão reconstrução em vez de restauração e renascimento. Para o autor o conceito de reconstrução aproxima-se das idéias de desmontar para recompor. Esse processo possibilita a identificação daquilo que o próprio conceito intensionava propor. Como o próprio título indica o objeto de análise do autor que é a(s) relação(ões) entre o materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas, portanto, uma formulação teórica para a reconstrução que siga os caminhos da restauração, como retorno ao ponto corroído de uma teoria, no caso de Marx e Engels; renascimento de uma teoria e, como discutido acima, a reconstrução do que estava perdido. Para o aprofundamento da análise Habermas (1983) contextualiza suas reflexões no período do debate sobre o agir comunicativo, teoria que num primeiro momento pode estar ligada a resolver problemas de natureza, sobretudo, filosófica, mas também problemas relativos a uma teoria da evolução social. Daí a preocupação do autor de não tornar simplesmente paradigmas inspirados em modelos das ciências sociais, mas entender os diferentes caminhos tomados pelos autores, por exemplo, Freud, Mead, Piaget e Chomsky. A crítica, portanto, recai sobre a verdade contida na própria palavra, o que reforça a importância da análise do autor sobre o conhecimento interessado como forma de libertar a palavra nele contida. Portanto, na hermenêutica de Habermas, segundo Freitag e Rouanet (2001, p. 29) “cada texto é lido tão radicalmente, que ele acaba revelando o não dito e o não pensado; a interrogação hermenêutica leva cada autor a dizer o que não sabia que sabia”, que segundo os mesmos autores, apresenta-se nas reflexões de Scholem. Esse debate pode ser entendido na relação, segundo Freitag e Rouanet, de Habermas com a Torá, enquanto instrução e elemento reconciliador da verdade.

As questões apresentadas neste capítulo, com destaque às referentes a Habermas, nos lançam à constituição do indivíduo nesse universo lingüístico. Para esse diálogo constatamos a importância das reflexões do autor a partir de Mead, pois identificamos um deslocamento das preocupações da ação comunicativa à sua constituição. Para Habermas (1990, p. 187), “a individualidade se forma em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado

intersubjetivamente”. Nesse sentido a ação comunicativa só se constitui na e com a intersubjetividade enquanto identificação da coação contida na ação e porque não afirmarmos na linguagem. Isso permite o reconhecimento da insistência de Mead sobre o entrelaçamento entre socialização e individualização. Visto que:

A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à ‘subjetividade’: a consciência que parece estar centrada no Eu não é imediata ou simplesmente interior: Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro (HABERMAS, 1990, p. 212).

A discussão em Habermas que inicialmente está na identificação do próprio texto visa agora à explicitação compartilhada das formas de coação à medida que “a individuação crescente mede-se não somente pela ‘diferenciação de identidades singulares’, mas também pelo ‘crescimento da autonomia pessoal’” (HABERMAS, 1990, p. 219). Portanto,

no agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar o assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade (HABERMAS, 1990, p. 226).

Em Habermas, o agir comunicativo para existir demanda necessariamente a intersubjetividade que se constitui numa comunidade, que necessariamente, permita a comunicação do próprio agir.

Nesse foco a intersubjetividade demanda o reconhecimento da formação da própria subjetividade constituída na história de vida, entendemos que aqui cabem alguns registros sobre a história de vida e síntese identitária:

Para a psicologia, é o indivíduo como tal o centro de interesse; mesmo considerando que a personalidade resulta da interação indivíduo-grupo, toda ênfase é dada ao primeiro; através da história

de vida busca-se compreender como a personalidade se formou e as vicissitudes que atravessa devido ao contato com o grupo; como, a partir de um núcleo de qualidades inatas, se desenvolveu e absorveu os valores que o grupo ora lhe oferece, ora lhe impõe...é sempre o 'indivíduo' que interessa; a história de vida, nos dois casos, apresenta ótimas possibilidades de estudo (QUEIROZ, 1983, p.161)⁴⁵.

Destacamos, como complemento a essa referência, que a história de vida pode ser entendida como um dos gêneros da história oral que “é um método de pesquisa que utiliza a técnica da entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana” (FREITAS, 2002, p.18).

Essas definições de história de vida produzem uma contradição à síntese identitária, pois se a intersubjetividade subentende um processo na formação da própria subjetividade na síntese não se efetivaria, visto que ela se objetiva nos santos populares enquanto atribuição de outrem. Portanto, a história de vida, enquanto método a apreensão da realidade não se realiza à apreensão da síntese identitária.

Entretanto, cabe a afirmação de que a síntese identitária é mediadora desse processo, ainda mais se considerarmos que uma das possibilidades da formação da síntese identitária está na tradição oral que se apresenta como um dos gêneros distintos da história oral (FREITAS, 2002). É uma síntese identitária que é determinada enquanto objeto e por isso explicita os limites na formação da subjetividade e, porque não, da intersubjetividade.

Fato novo à história de vida, que apenas se constitui no reconhecimento daqueles que formam tanto a comunidade quanto a comunicação. Para nós, é nesse processo que podemos afirmar a existência da reconciliação do conhecimento interessado para um conhecimento interessado emancipatório que na origem estavam juntos, e aos poucos, via a constituição do agir comunicativo deslocam-se como forma de crítica à formação do indivíduo, a ele próprio e a própria comunidade comunicativa enquanto significado de autonomia e emancipação.

Ressaltamos que as críticas de Habermas, apresentadas acima, a não

⁴⁵ As nossas reflexões nesta referência à palavra personalidade, devem ser substituídas por identidade, permanecendo a idéia de processo presente na referência.

possibilidade da reconciliação em Adorno, objetivam-se na síntese identitária enquanto realização da não possibilidade. Nesta perde-se o possível caráter emancipatório presente nos santos populares enquanto possibilidade de resistência às determinações religiosas institucionais. A síntese apresenta-se como repetição de uma reconciliação que vem do plano ideal, haja visto a produção histórica dos santos populares e a variação das realizações a estes atribuídas. Aqui o conceito da síntese, enquanto identificação com a realidade pode se estabelecer, pelo menos no sujeito que a realiza. É a subordinação do objeto ao sujeito.

Portanto, é uma síntese que impossibilita que o objeto acoberte o que determina o objeto (ADORNO, 1995). O interessante é que ao fazê-lo identifica-se diretamente com as determinações que constituem o objeto, por isso nos santos populares há a presença de características das experiências humanas. Com isso, a síntese identitária aqui se realiza na identificação, o que causa o aprisionamento de ambas. Não podemos negar os determinantes históricos e culturais na formação dos santos populares, portanto, da própria síntese. Em especial as idéias de sincretismo e porosidade (SANCHIS, 2001; LOPES, 2006b) que explicitam a constituição histórica das determinantes, aquilo que na origem poderia apresentar-se como emancipatório e/ou resistência, pode tornar-se mera repetição de uma realidade transformada, mas ao mesmo tempo por simplesmente apresentar-se em um eterno⁴⁶ retorno mimético.

Mas como analisar o problema do reconhecimento dos santos populares e a síntese identitária, visto que a história de vida não apresenta em si a constituição intersubjetiva?

VIII - II - A redenção⁴⁷ de Daniela

⁴⁶ Parto da lógica do mito do retorno de Mircea Eliade (1999).

⁴⁷ “No mundo antigo o termo *apólytrosis* (redenção) era uma palavra secular do mercado. Referia-se, por exemplo, à ação de comprar de volta um escravo. O infeliz, que não podia salvar-se a si mesmo, era libertado por alguém que agia em seu nome. Era, portanto, uma rigorosa imagem quando aplicada, no Novo Testamento, à obra de Cristo. Assim, Paulo que ‘todos pecavam e todos foram privados da história de Deus, mas agora são objetivamente justificados pela graça da redenção em Jesus Cristo (RM 3,23s). ‘Nele temos a redenção pela virtude de seu sangue...’ (Ef 1,7). Em ambas estas passagens Lutero o traduziu *apólytrosis* com a palavra *Erlösung*. Marx não usa essa palavra. Ele usa *Wiedergewinnug*. É uma palavra secular, como eram originalmente *apolytrosis* e *Erfösung*. Significa ‘recuperação’ ou ‘reconquista’. Mas, como acabei de observar existem ocasiões em que dimensões profundas de um movimento secular exigem o uso de termos teológicos. Por isso dei a tradução indefesa fornecida pelo ilustre estudioso de Marx, Tom Bottonore. Ele enfrentou com coragem a tarefa e traduziu *Wiedergewinnug* por ‘redemption’ (redenção), que é exatamente o que Marx quis dizer” (Kee, 1993, p. 124) Esta definição será de extrema importância às relações que

Até o momento, neste capítulo, pautamo-nos na reflexão acerca da constituição da reconciliação a partir do diálogo entre Adorno, Horkheimer e Habermas. Quanto a Adorno o diálogo apresenta-se na crítica à modernidade a partir de seu maior triunfo – a racionalidade. Esta que em seu movimento emancipatório negou a própria emancipação, que dirá de autonomia. A nosso ver o que parece, em Adorno, a total impossibilidade de reconciliação é a própria reconciliação, não como possibilidade de reconhecimento do que já foi superado, mas pela possibilidade do não superado. A isso se articula uma reflexão que propõem uma análise do movimento da realidade no limite do não superado, com isso a síntese identitária apresenta-se como o retorno de algo que na origem poderia ser emancipatório, mas quando analisada nos dias atuais torna-se falsa emancipação, ou até mesmo como problematização de uma realidade aparentemente desencantada. Já, na aproximação às discussões de Habermas, temos um outro olhar, visto que, apesar das divergências, identificamos na reconciliação a busca da superação dos determinantes históricos que inibem a própria razão. O interessante é que tanto em Adorno quanto em Habermas a razão, com maior ou menor grau de radicalização em sua análise, é o tema central à constituição da reconciliação. Portanto,

a crítica adorniana do sujeito moderno se compreende como um questionamento, através da filosofia da história da forma de organização instrumental da subjetividade humana....É por isso que Adorno procurou constantemente ligar o critério, formado pelo conceito estético da identidade do eu ao sofrimento do doente mental, sofrimento no qual não se afirma de certo, intra-socialmente, um momento de reconciliação mas no qual, no entanto, se manifesta, a recordação do seu asfixiamento (HONNETH,1993, p. 178)⁴⁸.

O diálogo recai sobre a subjetividade perdida, uma não identidade, um indivíduo⁴⁹ jogado da bacia com água e tudo, mas que desesperadamente, pelo

faremos na seqüência do texto entre reconciliação e redenção à constituição da síntese identitária. Em especial à influência tanto de Hegel quando de Marx à constituição dos pensamentos de Adorno e Habermas.

⁴⁸ Honneth (1993) analisa as aproximações e os distanciamentos das perspectivas críticas de Foucault à modernidade.

⁴⁹ Horkheimer e Adorno (sd) afirmam que o indivíduo, enquanto projeto liberal, portanto burguês, foi

menos no que tange ao que lhe restou de saudável, clama por salvação, mesmo no que possa ser entendido por doença, portanto, uma subjetividade que não se constitui enquanto tal, um sujeito que aos poucos forma o não sujeito.

As aproximações e distanciamentos realizados a partir das reflexões de Adorno e Habermas apresentam-se a nós como provocações à idéia da síntese identitária, visto que tanto em um quanto em outro, conceitualmente, ela se distancia. Mas em Adorno, como destacado anteriormente, há a presença de uma perspectiva diferenciada à apreensão do objeto. A idéia de núcleo temporal permite-nos apreender o movimento da formação conceitual, assim como o próprio objeto. Nessa perspectiva cabe ressaltar que o conceito pode, ao ser constituído, apresentar características tanto verdadeiras quanto falsas. É, portanto, à luz desse debate que refletimos sobre o conceito de síntese identitária a partir da idéia de redenção.

Enquanto nas discussões sobre a reconciliação tínhamos a presença da razão, ora como crítica a si própria ora como elemento emancipatório, que para Adorno passa necessariamente pelo debate sobre a formação do indivíduo, debate esse que se aproxima do problema da época das luzes, para nós se faz necessária a introdução de outra questão – a revelação como elemento emancipatório e/ou autônomo e suas possíveis relações com a razão. A esse debate, entendemos ser necessárias algumas reflexões de Marx à medida que esse autor encontra-se nas reflexões de Adorno e Habermas. Para isso trabalharemos o texto de Kee (1993) como mediador.

O conceito de redenção, tal como apresentado anteriormente, exprime um movimento que parte de uma concepção secular para uma concepção religiosa, guardando em ambas a atribuição de redenção ao “redentor” e como destaca Kee (1993), a relação entre conceitos seculares e teológicos. Nosso objetivo não é o aprofundamento desta última questão, mesmo a considerar que a discussão apresentada por Habermas sobre a ação comunicativa possa nortear o entendimento do reconhecimento no plano lingüístico. A questão para nós é identificarmos uma possível reflexão marxista acerca da idéia de redenção para apreendermos a síntese identitária.

Isto porque entendemos que em Marx a síntese pode ser entendida como um ideal a ser alcançado no movimento da própria história. Com isso, o sujeito deve

identificar-se com a própria ação o que, enquanto hipótese, negaria possíveis contradições no processo. Por exemplo, a emergência de uma síntese singular – popular em oposição à classe social, não poderia se apresentar no interior da própria classe, pois, quem sabe, significaria um estado de “corrupção” da mesma. Uma falta na constituição da consciência de classe.

A nosso ver esse debate sugere problemas à própria idéia da consciência de si, enquanto algo que se efetiva no reconhecimento tanto do grupo, quanto do indivíduo em um processo de transformação recíproca. É uma síntese identitária que não se efetiva. Aqui cabe retomarmos o diálogo com Honneth (1993), sobre a crítica de Adorno ao sujeito moderno Adorno (Teoria Estática) e Horkheimer e Adorno (Dialética do Esclarecimento), pois se a classe social enquanto sujeito não se efetivou, quais as referências para a formação da consciência pelo menos enquanto uma possibilidade racional?

As questões descritas acima apresentam-se como interrogações à nossa própria reflexão sobre a síntese identitária, na seqüência discutiremos tais questões em Kee (1993) a partir da lógica da redenção.

Ao refletir sobre a presença do messianismo no pensamento marxista, Kee (1993) apresenta três características importantes: a redenção de nosso tempo e lugar, a meta moral da história e a justiça triunfam na história. Tais características visam “perguntar se o elemento messiânico do marxismo questiona e corrige as pressuposições acerca do Messias no pensamento religioso e na prática religiosa” (KEE, 1993, p. 120).

Quanto à primeira característica o autor contextualiza os escritos iniciais e a influência do judaísmo, do cristianismo e de Hegel nas elaborações de Marx. O destaque especial é dado à influência de Hegel no pensamento de Feuerbach, assim como a crítica de Marx a este, mas em contrapartida a presença da idéia de religião enquanto projeção no pensamento de Marx e a apropriação desse pensamento de Feuerbach. É nesse momento que o Kee (1993) apresenta o conceito de redenção e o seu movimento constitutivo nas concepções secular e teológica. Aqui cabe ressaltar que não se trata de uma mera transposição conceitual, mas de identificarmos, assim como Kee (1993), a presença da idéia de um sujeito histórico que leva para a condição da redenção, esta não mais presente em um indivíduo, como apresentado na formação de um Cristo Redentor, mas de um sujeito

indeterminado que timidamente começa a aparecer.

Portanto,

a libertação da humanidade só pode ser efetuada pelo aparecimento de alguém que é oprimido mas não irá se tornar opressor, alguém que sofre injustiça mas não irá usar o poder do mal para tentar superar essa injustiça. É isso que Marx entende por redenção (KEE, 1993, p. 124).

A segunda característica, a meta moral da história, versa sobre a relação do que pode ser o redentor no processo histórico tanto na sua constituição quanto na sua oposição. Neste contexto cabe refletir acerca do sujeito da história, e mais, como a mesma se movimenta e quais os modos de vida em seu processo de formação. Para tanto, cabe frisar as relações apresentadas por Kee (1993) sobre o agente da história, presente em Hegel e Marx.

A apropriação de que a história está caminhando inexoravelmente para uma meta moral não nasce da observação do mundo ao nosso redor. Hegel tomou a idéia da doutrina da providência, mas em seu sistema a dinâmica foi interiorizada. Já não é Deus transcendente manipulando a história para que sua vontade seja feita. Ao contrário, é a razão que agora age imanentemente dentro da história, é ela sua lógica interna, sua trama interior. O materialismo histórico de Marx não é senão o materialismo da história (KEE, 1993, p. 26).

Há de se destacar os diferentes contextos históricos das reflexões, visto que em Marx já existem condições objetivas que lhe possibilitaram analisar o movimento da realidade a partir de dados concretos⁵⁰, em contrapartida Hegel experiencia o processo revolucionário francês, o qual, no início, deu total apoio, mas no transcorrer a massa, que se apresentava como agente de transformação, passa a explicitar sua irracionalidade. Esse debate é retomado em Marx nas idéias do processo revolucionário que passa a representar a “boa nova”, a grande notícia de uma classe que agora na relação histórica da constituição do capitalismo poderá superar os determinantes nela presentes a partir do próprio movimento histórico. E isso se dará em oposição à burguesia e o seu projeto de salvação. Esse debate só pode ter

⁵⁰ Como apresentado no prefácio e posfácio do “O Capital” assim como quando da analogia com a

efeito sobre um mundo que se prepara para a constituição da modernidade e a conseqüente secularização das relações cotidianas⁵¹.

Já a terceira característica, a justiça triunfa na história, versa sobre as relações entre a moral e a formação de uma justiça nesse processo. Cabe aqui o questionamento acerca de quem, e como a justiça será conquistada. Kee (1993) apresenta a contradição gerada entre o processo de redenção do proletariado e o projeto de autonomia burguês. Segundo ele “o problema não está em Marx e sim em seus seguidores. A liberdade que eles buscam preservar com tanto afincio é de fato um conceito burguês, literalmente” (KEE, 1993, p. 129).

A contradição emerge na experiência libertária burguesa e o desdobramento à experiência de classe o que leva à afirmação de que

a revolução burguesa, em todas as suas ramificações, depende da afirmação da liberdade individual: *laissez faire, laissez aller, laissez passer*. Mas esta liberdade, saudada pela burguesia como uma virtude moral, foi experimentada pela classe trabalhadora como vício. Essa mesma liberdade de agir motivada pelo interesse próprio foi a fonte de opressão sofrida pelos que não podiam exercê-la eles próprios (KEE, 1993, p.129).

O argumento caminha para um conjunto de questionamentos acerca da redenção. Estes, a nosso ver, trazem, necessariamente, dada a compreensão materialista, a preocupação posta até o momento das relações entre indivíduo e sociedade num processo libertário, ao mesmo tempo, a afirmação sobre a consideração do contexto cultural social se faz necessária, mas entendemos ser necessário um aprofundamento das preocupações de Kee (1993).

De início alguns poderiam ter imaginado que isso levaria à idéia de que a filosofia de Marx não passa de uma visão distorcida e truncada da fé verdadeira e definitiva que se encontra na Igreja. Como se só se tratasse disso. Vimos, ao invés, repetidas vezes, que os elementos característicos centrais da fé messiânica de Marx apontam para lacunas embaraçantes na fé messiânica cristã. Está

física e a busca das leis naturais do capitalismo.

⁵¹Cabe ressaltar que esse processo foi entendido como a secularização das relações cotidianas e o conseqüente “fim” da religião (SOUZA, 2001).

esse mundo sendo redimido, ou é a redenção uma transação metafísica que deixa este mundo imutado – e incontrolado? Está a história caminhando para a uma meta moral, o estabelecimento da justiça e da paz sobre a terra, ou não há ninguém no leme? Não teria, afinal, nenhuma certeza de que Cristo é a razão de todas as coisas, a lógica interna que nos guia para o reino da justiça, qual a base para proclamar a boa-nova aos pobres? (KEE, 1993, p. 132).

As reflexões de Kee acerca das aproximações e distanciamentos do pensamento de Marx ao catolicismo, em especial, as idéias de messianismo e de redenção, trazem consigo, como o próprio autor aponta, a necessidade de alguns cuidados, visto que não podemos reduzi-las uma à outra, mas sim apreendermos que historicamente foram construídas em determinadas culturas e sociedades. Quanto a isto, nos parece necessário retomar o debate sobre o núcleo temporal à medida que o mesmo nos permite apreender o movimento da totalidade histórica – não totalizante – e suas contradições, assim como as particularidades objetivadas nesse processo. A nosso ver a idéia de redenção é a particularidade necessária a ser analisada, visto que entendemos que Marx não se apresenta como sujeito da mesma, mas desloca para o proletariado essa condição⁵². Esta que não se dará na reconciliação de um povo e nem na palavra, mas efetivamente na ação revolucionária de um coletivo, portanto, uma ação radical que nega, enquanto pressuposto qualquer possibilidade de crítica à própria ação. Acreditamos que isso seja uma questão central às críticas de Adorno e Habermas, pois tanto um quanto o outro apresentam alternativas a esse limite das reflexões de Marx, talvez pela identificação da perda desse indivíduo enquanto oposição à totalidade.

Quanto a essa perda, uma reflexão de extrema importância para nós é justamente a inversão analítica proposta por Horkheimer e Adorno (1985) quando da discussão sobre a totalidade, visto que tal debate possibilita a apreensão dos processos totalizantes da sociedade e suas contradições internas – o que de imediato nega e/ou denuncia qualquer possibilidade de idealismo, e recoloca o indivíduo, pelo menos o seu projeto, como denúncia à necessidade da própria totalidade, pelo menos enquanto ilusão. A análise dos autores sugere um processo

⁵²Cabe ressaltar a crítica realizada por Marx em *Ideologia Alemã* (1984) ao papel dos filósofos nesse processo, o que aponta para a necessidade do engajamento político dos mesmos. A crítica aqui se refere à importância do distanciamento para não se perder a própria crítica, portanto, não se confundir com o objeto estudado.

que gera uma grande contradição à medida que ao manter essa necessidade pode provocar um processo de identificação, este não mais como o messias, um salvador, ou quem o represente, mas com processos identificatórios com o que está disperso (BERTRAND, 1989)⁵³, mesmo com a redenção. Ao mesmo tempo, como já destacado em Horkheimer e Adorno (1985), o projeto de indivíduo deve ser recolocado naquilo que dele foi negado, ou esquecido, pelo menos como apresentado por Kee (1993) quando da apropriação da lógica burguesa por parte de setores do marxismo.

Apropriação que ao negar o salvador burguês, enquanto projeto emancipatório do indivíduo, reforça ou repete a própria ação burguesa ao enfraquecer o indivíduo enquanto projeto (ADORNO e HORKHEIMER, [sd]). Mas desloca a mesma idéia ao sentido da classe enquanto projeto também emancipatório. Com isso, a idéia da redenção pode ser entendida como a produção de um vácuo entre um projeto coletivo e um projeto individual, ambos reforçados em suas origens enquanto sujeito da ação, ou extrapolando do próprio conhecer. Sujeito e objeto, na constituição identitária de personagens históricos. Acreditamos, mais uma vez, que a própria razão, enquanto mediadora desses dois processos seja negada enquanto tal a formação dos mesmos. O Messias, nesse sentido, não é mais uma projeção de um ideal a ser realizado, mesmo porque se apresenta enquanto ilusão de uma eterna salvação, ou a busca da mesma. É com isso que reafirmamos a produção de um vácuo que de repente não está mais entre, mas sim nos próprios.

Após esse encadeamento de idéias cabe a pergunta. E a síntese identitária? Ao nosso ver a mesma aproxima-se das reflexões sobre a redenção, assim como da reconciliação, não uma aproximação imediata, mas na mediação que a mesma nos faz inferir.

Entendemos que isto se dá no momento em que atribuímos à santa Daniela a

⁵³ Bertrand (1989) discute sobre a necessidade de recolocarmos o problema da constituição da subjetividade em Marx. Com destaque especial a opção do autor por discutir a estrutura social em detrimento das mediações presentes na constituição do indivíduo. Segundo a autora “o itinerário intelectual de Marx realizou-se num período da história da Alemanha em que muitas esperanças haviam sido perdidas, onde era preciso ao mesmo tempo compreender, apreender a razão ou a necessidade histórica deste estado de coisas, e construir novas bases de luta e de ação” (p. 16) Esta discussão é importante neste contexto de nosso trabalho, à medida que traz consigo a necessidade do reconhecimento dos limites da constituição do indivíduo, assim como a necessidade da identificação dos mediadores em sua formação. E como afirma a autora “falta a consideração desta raiz subjetiva e imaginária na emancipação, que consegue se articular no real precisamente através do simbólico, ou seja, aquilo que não é apenas um *dizer*, uma elaboração do mundo em que se vive para conhecê-lo e dominá-lo, mas um *fazer que antecipa o gozo no plano imaginário* aquilo que pode ser esperado como uma *realidade* vindoura” (p. 29).

condição de uma santa popular para a análise da síntese identitária. Com esse movimento a idéia de identidade é recolocada na confluência das condições contemporâneas, visto que a própria idéia de síntese, como apresentada no início do texto, conduz consigo um equívoco, mas quando articulada ao núcleo temporal propicia ao objeto um movimento necessário à sua apreensão. Isto sugere, dada a ausência de uma auto narrativa inferirmos que as idéias sobre o “como me conheço?” e do “como me reconheço?” podem ser colocadas na condição de categorias psicológicas, quando entendidos na contemporaneidade, à medida que ambas propiciam a idéia de quem é (o conhecer) e ao mesmo tempo a visão do externo como a própria imagem em um espelho e ou fotografia (o reconhecer). O contraditório é que na própria psicologia cabe a discussão do quem sou eu, enquanto um debate da metafísica à constituição do Ser.⁵⁴

O interessante é que a santa Daniela não está presente em nenhuma dessas condições à medida que as atribuições são externas e pós-morte o que inviabiliza tanto o conhecer quanto o reconhecer, ao mesmo tempo o debate ontológico aproxima-se de uma posição anterior à experiência, mas abre espaços à categoria psicológica. A nosso ver é justamente por esses motivos que a síntese identitária constitui-se em um objeto, em especial à redenção.

Tal fato se dá por entendermos que as transformações sociais e culturais não são, como já discutido em outros momentos, lineares, e a morte, no caso da santa, um “estágio último” da condição humana, mas de lançar para as respostas limites à própria condição da constituição conceitual. Isto ocorre na contradição interna da síntese que apresenta a necessidade da antítese, mas que ao mesmo tempo resiste a ela. Ainda mais se considerarmos a cultura enquanto forma de explicação da organização social, reguladora de hábitos e não dependente da sociedade, o que a torna dinâmica, dadas as transformações sociais, mas não menos autônoma, e relacioná-la à constituição da memória. Ainda mais em espaços contraditórios e sincréticos como o cemitério.

⁵⁴ Abbagnano, Nicola. Dicionário da Filosofia. (trad. Coord. e rev. Por Alfredo Bosi, com a colaboração de Maurice Cunio... et al.) 2ªed, SP. Mestre Jou, 1982. Destaca que “A Metafísica se apresentou em sua história sob três formas fundamentais diferentes, isto é: 1ª como teologia; 2ª como ontologia; 3ª como gnosiologia. A característica hoje corrente da M. como ‘ciência daquilo que está além da experiência’ somente se pode referir à primeira destas formas históricas, isto é, à M. teológica e trata-se também de uma caracterização imperfeita enquanto colhe um traço subordinado, portanto, não constante, desta metafísica” (p. 633) Com isso tanto a forma ontológica quanto a gnosiológica podem estar presentes em teorias psicológicas que buscam as causas últimas à constituição do ser, ainda mais se considerarmos as matrizes filosóficas na formação da psicologia.

E aqui aproveitando a deixa, gostaria de ressaltar que metamorfose não significa necessariamente um processo de fragmentação e re-totalização como nova orientação, mas sim, mudança substancial de um estado do ser, compreendida nas suas relações estruturais consigo mesma, com a sociedade, com a comunidade ou com o ambiente (LOPES, 2006a, p.49).

A esta afirmação do autor segue um questionamento sobre como poderíamos aprender a constituição identitária em situações ditas limites. É o nosso caso. Entretanto, como apresentado em outros momentos, à síntese identitária apresenta-se como uma “mudança substancial do ser”, mas as relações estruturais destacadas por Lopes (2006a) não se efetivam à medida que o ser recebe um conjunto de projeções acerca de necessidades partilhadas coletivamente (Bertrand, 1989), não como mera ilusão, mas sim como objetivação de algo que um dia pode ser pensado como resistência e/ou emancipação.

Quanto a isso, nos referimos à história da constituição da devoção popular no catolicismo brasileiro e algumas de suas características dentre elas, como já destacado, a devoção popular enquanto possibilidade de resistência, portanto, práticas que se opõe a posições hegemônicas. Estas que se apresentam enquanto definidoras das relações cotidianas, mas que dado o seu distanciamento do controle devocional cotidiano contribuem para produções particulares e coletivas do universo material e devocional. Não se trata aqui de discutirmos valorativamente esse processo, mas de reconhecermos o seu conteúdo enquanto processo de superação dos limites postos pela realidade. Assim, a síntese identitária na sua gênese, se dessa forma pudermos afirmar, consolida-se muito mais no plano religioso na busca de uma constituição identitária, assim como de respostas à realidade contemporânea. Chamamos a atenção ao fato de que a lógica messiânica presente no cotidiano (KEE,1993), articulada a idéia da revelação, medeiam a formação de um cotidiano em busca da salvação. Mediação que retira dos indivíduos a possibilidade deles próprios superarem as determinantes do cotidiano, mas em contrapartida sugerem a necessidade, mesmo emocional, aos olhos contemporâneos, de buscar a salvação. Portanto, é uma síntese que só se realiza no e com o messias, e que busca respostas em alguém, dada a impossibilidade humana de se efetivar.

O interessante é que as práticas religiosas – santos populares no caso aqui em questão – indicam as transformações da própria síntese identitária à medida que a mesma, enquanto elemento, ou um dos elementos centrais, dessa forma de devoção, passa a ser definida como ultrapassada, retrograda, ou até mesmo conservadora, quando das mudanças sociais, assim como do universo devocional.

Neste sentido, destacamos uma semelhança entre as questões apresentadas por Kee (1993), acerca das posições de alguns marxistas sobre a crítica ao projeto burguês e ações como o mesmo objetivo. A semelhança está no reconhecimento do quanto as práticas religiosas populares, e o projeto de homem burguês (HORKHEIMER e ADORNO, 1985) traziam consigo algo de resistência e emancipatório, entretanto ao negar essas características, provavelmente por entendê-las como um todo e não no que poderia apresentar-se como libertário, negam a condição do particular apresentar-se na condição de negação do universal como forma de superação de ambos. Ao mesmo tempo não reconhecem as mediações históricas presentes nos determinantes que compõem esses processos. É nisso que reafirmamos a aproximação entre Adorno e Habermas em um duplo registro, o da crítica à racionalidade e ao marxismo. Há de reconhecer diferenças fundamentais entre os autores, em especial à sistemática crítica de Habermas a Adorno quanto à forma em que o segundo constitui o seu pensamento sobre a forma da constituição da realidade e do próprio pensamento⁵⁵. Realçamos, mais uma vez, que nosso objetivo não é o de compararmos e/ou diferenciarmos as produções desses autores, mas estabelecermos um diálogo na conceituação da síntese identitária.

Para finalizar, frisamos que a síntese identitária possibilitou-nos a apreensão de movimentos libertários distintos presentes na tradição do pensamento religioso ocidental – judaísmo e cristianismo. Ambos demarcam campos de um saber religioso que, mediado historicamente, apresentaram-se naquilo que a

⁵⁵ A crítica de Habermas a Adorno toma uma posição mais incisiva quando do debate do primeiro acerca da constituição do pensamento pós-metafísico. Neste, o autor analisa os caminhos tomados para a superação do pensamento metafísico e os possíveis equívocos, em especial os da filosofia na concorrência com os modelos científicos. Habermas apresenta que “como derradeiro subterfúgio tentou-se então a guinada em direção ao irracional. Neste enfoque, a filosofia deveria garantir suas propriedades e sua referência à totalidade pagando o preço da renúncia a um conhecimento em condições de concorrer. Ela apresentou-se como fá filosófica e iluminação da existência (Jaspers), como mito complementar das ciências (Kolakowski), como pensamento místico do ser (Heidegger), como tratamento terapêutico da linguagem (Wittgenstein), como atividade desconstrutiva (Derrida) ou como dialética negativa (Adorno)” (HABERMAS, 1990, p.47).

racionalidade tentava e tentou negar, pelo menos em sua perspectiva moderna. E talvez aqui esteja um dos maiores desafios ao nosso pensamento, pois se de um lado a religião poderia ser a síntese à constituição identitária, e quando nos referimos à religião afirmamos suas várias expressões, de outro a própria racionalidade também o faz. Quanto a isso, quando nos referimos: de um lado à dupla tese presente na “Dialética do Esclarecimento” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985) identificamos, no diálogo com os autores, os limites presentes nas lógicas da reconciliação e da redenção e ao mesmo tempo os limites àqueles que realizaram as críticas a partir da racionalidade. A questão que nos parece necessária ao debate é justamente acerca dos processos históricos que objetivam, nas porosidades explícitas, tanto nos indivíduos quanto na própria sociedade. Queremos afirmar que não se trata de uma negação incondicional, pois entendemos que a mesma poderia afirmar aquilo que ela própria nega, mas ao mesmo tempo afirmamos que a negação incondicional pode também libertar o conceito, desde que reconheça a força da incondicionalidade no aprisionamento e na libertação do homem, visto que, o processo histórico tem mostrado os limites humanos para o entendimento de suas próprias produções. Não queremos e não é nosso objetivo discutir a validade desses processos, mas identificarmos na mediação da síntese como os mesmos se formam; no reconhecimento da reconciliação e da redenção enquanto formas irracionais, ou processos e situações ditas irracionais, mas que como discutimos acima, trazem consigo expressões cotidianas diferentes às apresentadas em outros momentos. Por isso talvez, ao analisá-las, possamos cometer o equívoco de reduzi-las ou, quem sabe, negar aquilo que pode apresentar-se como resquício de autonomia e/ou emancipação. Resquício que ao nosso ver pode estar presente nas formas as quais a memória acerca do conhecimento, assim como da tradição nos são apresentadas. Com destaque, no caso da síntese identitária, a ausência de auto narrativa, mas a presença de histórias que se referem a um passado, o da tradição popular, e a um presentes, a busca por atribuir sentidos a realidade.

IX – Sobre a Importância da Memória para a Constituição da Síntese Identitária

Nesse momento cabem algumas considerações sobre a constituição da memória, não enquanto categoria eminentemente psicológica, mas enquanto uma forma de apreensão da constituição da síntese identitária e as formas de narrar nela presentes. Narrativas⁵⁶ que como pudemos ver nas reflexões anteriores, formam-se a partir do núcleo temporal enquanto mediador para a apreensão da síntese identitária. Por isso, atribuímos às formas narrativas, em analogia com as reflexões de Benjamin (1987), a condição empírica para a compreensão da realidade. Para nós, tratam-se de textos e narrativas determinados historicamente que, dada à constituição racional destes, assim como o debate que estes suscitam ao

⁵⁶Nesse momento do texto a expressão narrativa se refere aos vários diálogos que estabelecemos com os autores. O termo será trabalhado de outra forma neste capítulo a partir da reflexão de Benjamin (1987).

pensamento humano, evidenciam o peso da experiência (BENJAMIN, 1987) humana na formação do pensamento.

Essa reflexão nos leva à afirmação que as narrativas transcendem ao tempo dos próprios autores. O mérito das mesmas está justamente em dizer o que os outros se negam, considerando para tanto o contexto das falas, a relação das mesmas com o movimento dos objetos analisados e as conseqüentes elaborações teóricas. Talvez aqui esteja uma das preocupações de Horkheimer e Adorno (1985), quando da crítica à “narrativa racional”, pelo menos enquanto esquecimento de sua gênese e a presença do que por ela foi negado – é o retorno do mito ao esclarecimento em narrativas que contam o próprio tempo sem dele se aperceber. É um retorno que reduz o passado e o presente, entretanto não como o mito de um eterno retorno (ELÍADE, 1999), mas de uma narrativa racional que volta e falseia o próprio mito. Ou em Adorno (1993), na repetitividade do sensível, do belo nas produções artísticas. Narrativas postas em imagens que repetem sucessivamente o cotidiano, apropriando-se imediatamente do mesmo. Aquilo que no passado poderia indicar uma projeção que causasse identificação e diferenciação não pode ser percebido. Portanto, um mundo que nega todo o seu patrimônio.

Entretanto, essas narrativas se fizeram e se fazem presentes em nosso cotidiano. Ao se apresentarem sugerem que a memória possa ser recolocada não apenas em sua dimensão psicológica, mas em um cotidiano que se reorganiza de várias formas. Estas que a nosso ver questionam a memória psicológica à medida que se apresentam como crítica à sua própria capacidade de registrar. Ao mesmo tempo apresentam várias formas de registro que agora não se tratam mais da experiência do narrado mediado pelo narrador, pelo menos em sua forma escrita, mas materialmente, por exemplo. São formas de registro contemporâneo que nos apresentam a contradição entre o narrar enquanto transmissão da tradição e o registrar tecnológico.

Para nós, são essas contradições explicitadas na constituição das narrativas e na capacidade humana de registrá-las, e ou produzi-las, que aproximam memória e narrativa em perspectivas temporais e atemporais, movimento que questiona a vivência imediata do sujeito e por isso, pode lançá-la em uma atemporalidade de e para seu próprio tempo. Portanto, é buscar a síntese identitária com a certeza de sua impossibilidade, mas com a estranheza da formação humana ao distanciar-se

da natureza, mesmo com o medo presente (HORKHEIMER e ADORNO, 1985).

A nosso ver as tensões entre o narrar e o registrar devem ser postas na memória como mediadora desses diferentes processos. Para tanto, dialogaremos com Halbwachs (1990), Benjamim (1987), Bernardo (200-), Pollak (1992) e Bosi (1992). Nesses autores a relação entre narrativa e memória apresenta-se na forma de diferentes registros.

Para Halbwachs, dada a influência de Durkheim, em especial o livro “Formas elementares da vida religiosa”, a memória é coletiva, portanto, um fenômeno social que não é necessariamente vivido pelas pessoas individualmente, mas pelo grupo. Com isso, a narrativa é viva por sair do presente, ir para o passado e voltar. Nunca há a presença do real, mas a sua reconstrução, o que nos leva a afirmar que há em suas análises a interpretação do significado das lembranças, portanto, a relação espaço-tempo é central à apreensão desse processo. Com isso, a memória torna-se linear, dada a presença de datas e fatos à constituição da mesma. Linearidade que também objetiva-se na narrativa.

O interessante em Halbwachs, apesar da linearidade, é a presença das datas e fatos na formação da memória. Como discutido até aqui, a síntese identitária, pensada a partir dos santos populares, não se forma a partir de datas e fatos. Mesmo que estes tenham ocorrido, aparentemente há elementos na memória do catolicismo popular que se apresentam, por exemplo, nos cemitérios. Aparentemente, a memória produzida e reproduzida na coletividade, nega o fato em si. É como se não houvesse mudanças históricas na formação do cotidiano, algo perene que tenta reconciliar aquilo que um dia foi possível.

A nosso ver, sujeito e objeto da devoção fixam-se no mesmo tempo e espaço à medida que o primeiro não reconhece as determinantes presentes em sua constituição, e por isso limita sua ação à síntese que não pede para sê-lo – como no caso da santa Daniela – mas que se fixa em uma memória presentificada nos cemitérios, nos túmulos, lápides, portanto, nas narrativas sobre a possível história dos santos. Não necessariamente sobre estes, mas sobre os fatos do passado, de uma classe explorada, de um Deus não presente, referências a constituição do catolicismo popular.

A linearidade articulada à reconstrução coletiva do real nega a

particularidade. A síntese só pode ocorrer enquanto uma produção, a partir dos fragmentos da memória. A lembrança do indivíduo só terá validade no e pelo reconhecimento do coletivo. Portanto, a definição da síntese se desloca do indivíduo.

Já em Benjamin (1987, p.201), a presença da técnica denuncia o fim da narrativa, portanto, do narrador. Para ele “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. Essa indicação refere-se à crítica do autor ao romance como um dos precursores da morte da narrativa. Esta que, como experiência individual e coletiva reduz-se a uma forma específica de contar. Daí o romance perder a relação com aquilo que ele deveria se reconhecer e se diferenciar, passando a ser a expressão de um único.

O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los. Escrever um romance significa, na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites (BENJAMIN, 1987, p.201).

Para o autor a tensão entre o narrador e o narrado se faz necessária, pois a experiência é central para ambos. Esta afirmação nos permite interferir sobre o quanto o narrador também é um tradutor da experiência que nesse caso se constitui enquanto universalidade humana. Mesmo em diferentes tempos históricos a tradução se refere à condição de podermos refletir os diferentes tempos da experiência, e como os indivíduos conseguiram traduzi-la. Portanto, não se trata de uma sobreposição, mas do reconhecimento da diferença entre o traduzir e a própria experiência, e desta com o traduzir. Com isso, ambos colocam-se na condição de suspeitos.

Este debate distancia em muito Benjamin de Halbwachs. A separação se dá na centralidade da obra do segundo no coletivo enquanto legitimador dos fatos, portanto, a memória é coletiva. Já no primeiro, o indivíduo apresenta-se como aquele que ao narrar sintetiza aquilo que é retirado da própria experiência e da experiência de outrem.

A experiência de Benjamin é marcada pela exacerbação da técnica e mediada pela reflexão acerca do fim da tradição. Esta é necessária à relação entre

experiência e narrativa. Talvez, por isso, o narrador seja tão importante para o autor, visto que o fim do daquele pode levar ao fim da tradição e, por consequência, romper com a tensão necessária entre o universal e o particular. O primeiro como constituidor de relações e experiências partilhadas coletivamente, e dada à tradição historicamente; o segundo como aquele que traduz as experiências individuais, coletivas e pessoais, em uma narrativa que transcende ao próprio tempo e por isso pode provocar as experiências em vários tempos históricos à medida que a mesma apresenta-se como um dado humano, uma experiência humana. Portanto, o narrador apresenta o indivíduo enquanto negação e afirmação da tradição.

A síntese identitária nesse momento pode ser potencializada enquanto experiência singular que só terá sentido na relação com aquilo que ela enquanto síntese sustenta negar – a tradição. Esta análise permite-nos refletir sobre a tradição presente no catolicismo popular e a negação do mesmo como tradição que traz consigo narrativas, a maioria, orais, de um tempo fantástico, ou não, que para sobreviver necessita de suas sínteses internas. O santo passa a ser um receptáculo devocional que se materializa, apenas para mencionar dois exemplos, nos cemitérios e nas cruzes de estradas. Os cemitérios como espaço santificado e reconhecido como sagrado, as cruzes como um lugar de trânsito, mas que se torna sagrado, ou como o cemitério, um lugar sincrético devocional.

Portanto, o santo popular, enquanto síntese identitária, traduz aquilo que na tradição popular é o reconhecimento de um particular no universo devocional oficial. Mesmo não sendo reconhecido pelo mesmo é um elemento central à devoção popular, e nisso reafirma o seu papel na tradição que só sobrevive quando narrado como expressão dessa tradição.

O interessante é que no passado histórico, a tradição devocional popular e seus componentes – os santos populares – são negados nas contradições produzidas no processo histórico, com isso a narrativa acerca desse processo também, mas como ele possui espaços físicos à sua materialidade, a memória torna-se material. O problema é que enquanto materialidade os santos permanecem os mesmos, mas as relações com essa materialidade não reconhecem as transformações no interior das expressões populares do catolicismo. O santo popular passa a ser o receptáculo de uma síntese identitária que aos poucos, pelo menos enquanto hipótese, se perde ou torna-se outra coisa, como a própria tradição.

Benjamin e Halbwachs contribuem de forma muito importante, apesar de diferentes, à constituição do entendimento da síntese identitária. Como vimos, também existem algumas diferenças entre ambos. Vejamos isso a partir de Bernardo (200-).

As breves observações acerca das considerações desses autores são exploradas em Bernardo (200-), de uma forma muito interessante. Primeiro, pelo fato da autora contextualizar o momento histórico de suas reflexões; segundo, por apresentar semelhanças e diferenças entre esses autores.

Para alcançar seus objetivos, a autora apresenta um problema central às pesquisas sobre memória – a presença cartesiana e, conseqüentemente, positivista no pensamento ocidental -, mas ao mesmo tempo destaca que nas ciências humanas a preocupação com as leis gerais há tempos foi recolocada. Destaca que

durante mais de um século os estudos científicos legitimaram-se pelos princípios positivistas, marxistas e seus derivados, esquecendo-se de outras dimensões do sapiens, tão importantes quanto o real, isto é, o imaginário e o simbólico. Mais precisamente o cotidiano, a vida dos grupos sociais nos seus múltiplos aspectos não foi levada em conta (BERNARDO, 200-, p. 02).

A autora se refere acima às narrativas científicas sobre o cotidiano. Enfatiza as características simbólicas e imaginárias à constituição do mesmo. Aspectos que, a nosso ver, além de se tornarem objetos de análise, podem compor determinantes à própria formação da narrativa. Mais uma vez ressaltamos: assim como apresentado no início deste capítulo sobre a memória, que esses aspectos não devem necessariamente ficar restritos a conceitos psicológicos. Tal fato se dá à própria relação sujeito-objeto e o quanto a mesma pode reduzir processos analíticos. Entendemos que este seja o objetivo da autora ao apresentar esses questionamentos logo no início de seu texto, ainda mais se considerarmos o quanto Benjamin e Halbwachs se diferenciam teoricamente, veremos a seguir o contexto histórico e os objetivos de suas obras os aproximam.

As semelhanças frisadas pela autora estão vinculadas a experiência e as preocupações comuns⁵⁷ sobre a 2ª Guerra Mundial⁵⁸. Tais preocupações estão presentes nas relações entre narrativa e memória, à medida que a narrativa é compreendida como expressão da memória, portanto, o comprometimento histórico da narrativa escrita e oral pode comprometer a experiência humana, enquanto constituída a partir da memória. É o que a autora faz sobressair.

Estas características encontradas tanto no pensamento de Halbwachs quanto no de Benjamim são idênticas: quando o primeiro refere-se à memória, o segundo à narração: seja no que diz respeito do foco de análise, a experiência vivida; seja no movimento que as duas realizam: saem do presente, vão ao passado, retornam ao presente, seja que ambas necessitam do seu grupo social para os seus respectivos desenvolvimentos seja que captam, além dos fatos objetivos, a maneira de ser e de pensar, e finalmente que há um embricamento entre a interpenetração das lembranças e as idéias de Benjamim a respeito das diferenças entre a narração e a informação mostram que os dois intelectuais, apesar de pertencerem a escolas diferentes, em certo sentido conflitantes, possuem o mesmo objetivo: a procura de suas raízes, a busca de sua cultura que encontrava-se ameaçada pelo nazismo. Na verdade, tanto Benjamim quanto Halbwachs, pressupunham que narrar é lembrar; que cultura é memória. É neste sentido que procuram reconstruir, ou formular, instrumental para reelaborar a vida de seu povo para que fosse transmitida para a geração futura a esperança que lhes restava (BERNARDO, 200-, p. 05).

Portanto, narrativa e memória, na perspectiva dos autores, guardam particularidades analíticas, e porque não epistemológicas, mas contribuem ao mesmo tempo à apreensão da realidade seja na exacerbação da técnica como mediadora à formação da realidade, seja na necessidade do reconhecimento coletivo de uma história comum não compartilhada individualmente.

Contudo, as preocupações de Benjamin e Halbwachs transcendem a isso,

⁵⁷ Há de se destacar que apesar das preocupações em comum os autores pertencem a escolas de pensamento bem diferente. Tal problema também é apresentado por Bernardo (200-).

⁵⁸ “Os dois intelectuais judeus foram vítimas do nazismo. Halbwachs morre no campo de concentração de Buchenwald. Benjamim comete suicídio em 1940, após ser preso na fronteira

visto que a destruição vivida pelos autores e suas elaborações teóricas, indicam que para eles tanto a narrativa quanto a memória estavam por ser derrotadas. Fato que pode estar determinado pela herança judaica dos mesmos, entretanto, a denúncia recai sobre a destruição simbólica, imaginária e material da tradição humana, é como se mais uma vez criássemos um vácuo na história. Aí, as preocupações, quanto ao que aproxima os autores se sobressaem, pois caso esse vácuo fosse criado não haveria mais como acessar o passado e voltar para o presente enquanto um movimento de extrema importância da experiência humana.

São preocupações que orbitam duas idéias centrais: “narrar é lembrar e cultura é memória” (BERNARDO, 200-). Na primeira, a narrativa apresenta-se como esforço coletivo (HALBWACHS, 1990) e ou individual (BENJAMIN, 1987) em lembrar aquilo que se constitui na história, o que formou a tradição. Lembrança que pode presentificar-se na capacidade de registros orais ou escritos de um povo, registros individuais e/ou coletivos. Lembranças que se fortalecem nesses registros de memória sejam eles materiais ou não, e que ao fazê-lo constituem a cultura, que passa a ser a negação e a afirmação dos registros materiais e humanos. Marcas que, em nossa análise, constituem sínteses identitárias que pedem pelo reconhecimento de quem está e não está, para que ao serem negados os determinantes que as compõem, libertem as narrativas e a memória de um tempo não muito distante, e ao fazê-lo possam recontar o tempo presente. Como Sarlo (2005), ao narrar aspectos da história cotidiana Argentina e a busca de sentidos, ou pelo menos a formação de outros. Ou mesmo (LOPES, 2006c), que ao analisar as transformações ocorridas em uma festa rural no interior do estado de São Paulo, identifica que o possível vácuo criado pela morte de sujeitos que, via oralidade, guardavam o registro das tradições dos moradores, pode ser preenchido ou dado novo significado a partir de registros feitos em fitas K7. Sarlo (2005) e Lopes (2006c) sugerem ao nosso debate leituras contemporâneas das questões apresentadas por Benjamin e Halbwachs, é o que podemos constatar a partir de Lopes (2006c), frente às questões atuais. Para o autor.

esses novos condicionamentos culturais explicitam um marco expressivo na transformação de uma festa ‘tradicional’ em uma festa ‘tradicionalista’ – Hobsbawn e Ranger (1984) já afirmaram que a tradição é uma questão de comunicação, enquanto o tradicionalismo

é uma questão de ideologia. Via de regra, os tradicionalismos são obras de populações urbanas (o que está sugerido no caso do ciclo festivo devocional do bairro da Santa Cruz), que acompanham alguma tradição rural morta ou moribunda (LOPES, 2006c, p.20).

As reflexões deste autor nos permitem inferir sobre a constituição de outras formas de registro, pois o uso de instrumentos para o registro da memória causou um deslocamento que antes trazia consigo “dois vetores tradicionais: a memória e o narrador” (LOPES, 2006c, p.21). Por mais contraditório que pareça o uso dessa tecnologia, dada a ausência da experiência, ou sua diminuição no próprio registro, permite uma forma de apropriação e recriação de processos passados. Nesse processo o entendimento da constituição da síntese identitária se desloca para outras formas de registro, um instrumento, que ao mesmo tempo em que, por analogia a Benjamin, denuncia a ausência do narrador, apresenta-se enquanto objeto de análise a elementos da sociedade contemporânea, dada a presença da tecnologia.

Quanto à síntese identitária, a narrativa não está no narrador propriamente dito, mas na experiência. Esta não pode ser reduzida à experiência de Halbwachs e Benjamim, dadas as diferenças históricas e culturais na formação dessas tradições, mas como elaborado por Souza (2001), o catolicismo popular (donde o santo popular e um dos seus componentes) se forma e é reconhecido como resistência, e/ou experiência particular de religiosidade, ou como mera reprodução. A questão é que o catolicismo popular se constituiu na experiência histórica de seus especialistas⁵⁹ e na capacidade destes em contar e recontar suas histórias, assim como as histórias dos santos oficiais, que distantes assim como os sacerdotes oficiais abriram espaços para que essa história fosse contada e recontada. Mesmo sem a sofisticação da chamada cultura clássica, as narrativas populares estão presentes em vários espaços, materiais ou não, da experiência brasileira. Daí entendermos que a análise proposta por Bernardo contribui para a composição de nossos argumentos, dada a possibilidade de refletirmos sobre o contexto histórico-cultural dos autores, mas ao mesmo tempo a universalidade de suas reflexões, seja no âmbito das preocupações aparentemente pessoais, mas que apontavam para a

⁵⁹ Essa questão foi abordada por Souza (2001) quando da análise da história de dois devotos do catolicismo popular. Com o objetivo de entender as transformações dessa forma de devoção.

universalidade do problema, seja na denúncia de um processo irreversível que poderia levar ao fim da narrativa, portanto da memória, enquanto aglutinadora e reconhedora de um grupo em oposição a uma totalidade que se constituía e se constituiu. As relações entre narrativa e narrador aproximam as preocupações de Horkheimer e Adorno (sd)⁶⁰ sobre as relações entre cultura e civilização. Em especial o destaque dado pelos autores ao fato de que o problema da cultura na contemporaneidade estaria relacionado à perda da capacidade humana de produzir seus instrumentos. Nestes, a oralidade, a escrita e o narrador são reduzidos a processos de repetição contínuos. O que pode reforçar a idéia da Indústria Cultural (HORKHEIMER e ADORNO, 1985).

Em continuidade a todo o debate deste capítulo, e dadas as especificidades de nosso trabalho, entendemos necessário inserir as considerações de Pollak (1992) e Nora (1993). O primeiro, pela crítica à memória coletiva de Halbwachs e a possibilidade da mesma tornar-se nacional, portanto, enquadrada, vinculada à ideologia, e que se torna opositora à memória subterrânea (POLLAK, 1992). Esta, proibida, visto que quebra a homogeneização e não pode aparecer no cenário público, e mediadora para o reconhecimento e fortalecimento de outros grupos. O segundo, por relacionar memória, história e lugar. A centralidade das reflexões desse autor está na aceleração do tempo, o que para ele se explicita na ruptura com o passado, mas que, também, contraditoriamente, objetiva-se em alguns lugares, por exemplo, nos monumentos. Há de se destacar que Pollak trabalha com o conceito da memória coletiva levada ao extremo, o que faz com que o autor perca a riqueza da e na totalidade da obra de Halbwachs. Mas ao mesmo tempo não podemos deixar de reconhecer suas contribuições às nossas reflexões em especial as referentes à identidade que serão retomadas a seguir.

Enquanto Pollak enfatiza a memória subterrânea como reconhecimento e fortalecimento de outros grupos via o estudo da memória, Nora (1993) relacionará memória, história e lugar.

Nessa perspectiva o debate anterior com Halbwachs e Benjamin, quando das relações entre a cultura-memória e narrativa-lembrança, incorpora novos ares em Pollak e Nora com a identidade, memória, história e lugar, idéias importantes à constituição da síntese identitária.

⁶⁰ Nosso objetivo não é uma apropriação linear dos conceitos cultura e civilização, apresentados pelos autores, mas de apreendermos a denúncia realizada pelos autores sobre a negação da cultura.

Nora (1993) aponta como problema central ao debate a aceleração do tempo, com o conseqüente fim da memória. Fenômeno que se explicita na ruptura do passado, mas ao mesmo tempo a sua objetivação nos lugares enquanto continuidade da memória. Portanto, “o movimento que nos transporta é da mesma natureza que aquele que o representa para nós” (NORA, 1993, p. 08). Ao mesmo tempo o autor relaciona a perda da memória com a história, afirmando que a primeira está aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, já a segunda colocou-se em oposição à primeira dada a reconstrução do que não existe mais associada à representação do passado, o que a leva a pertencer a todos e a ninguém⁶¹. Esse processo se efetiva, segundo o autor, no contexto de um Estado-Nação para o Estado Sociedade.

Com isso “a nação não é mais um combate, e sim um dado: a história tornou-se uma ciência social; e a memória um fenômeno puramente privado. A nação-memória terá sido a última encarnação da história-memória” (NORA, 1993, p. 12).

Neste processo a

memória transformada por sua passagem em história, que é quase o contrário: voluntária e deliberada, vivida como um dever e não mais espontânea; psicológica, individual e subjetiva e não mais social, coletiva, globalizante. Da primeira imediata a segunda indireta (NORA, 1993, p. 14).

O que há de se destacar nesse processo é o fim da história-memória e o conseqüente crescimento das histórias particulares, portanto a psicologização da memória⁶². Ao mesmo tempo há a produção dos grandes arquivos de memória (Igreja, Família e Estado por ex.), o que desloca a centralidade do cotidiano para espaços específicos, assim como para agentes que se tornam detentores da memória. Portanto, o passado torna-se um outro desconhecido.

Tais reflexões apresentadas por Nora o aproximam de Benjamin à medida

⁶¹ Quanto a esse debate o autor apresenta referências importantes, como por exemplo, o movimento da história da memória para a história da história, a preocupação historiográfica, e conseqüentemente da memória enquanto objeto da história.

⁶² Nosso objetivo não é discutir a memória enquanto categoria estritamente psicológica, mas de refletirmos o quanto essa categoria se transformou no processo histórico, e mais, o quanto a mesma está presente quando discutimos a constituição identitária. Ao mesmo tempo urge destacar que esse debate está também presente nas reflexões acerca da constituição do individualismo, visto que passado, tradição, cultura, narrativa, enquanto formadores da sociedade tornam-se a experiência do não espaço, do imediato, que acoberta as mediações nele contidas.

que no primeiro, há a cisão da memória, enquanto experiência individual e coletiva, para um conjunto de registros separados, experiências distintas. Já no segundo, o fim do narrador já apontava para esse processo. Entretanto, Nora identifica espaços no cotidiano em que há a presença de registros da memória, não mais necessariamente narrativas, mas marcas contemporâneas da cisão⁶³.

O fato é que esses novos agentes funcionam como arquivos de uma memória supostamente coletiva, mas que dada as especificidades de seus registros (família, igreja,...) particularizam o próprio coletivo. Isso pode levar ao fortalecimento da cisão à medida que podemos ter o reconhecimento dos indivíduos ao registro do seu particular – coletivo, mas não identificar relações entre os diferentes registros dessas coletividades. Nesse contexto, a síntese identitária, enquanto objetivadora de processos históricos e individuais, toma ares de um duplo registro: o primeiro enquanto categoria eminentemente psicológica, com o esvaziamento do social na sua constituição, ou seja, seres que só podem reconhecer-se a partir de si mesmo; o segundo, com o esvaziamento do espaço público à medida que os registros da memória são apropriados como espaços particulares ou de mera visitação.

Quanto a isso, cabe ressaltar que a síntese identitária, nesse momento, explicita a cisão da própria sociedade ao indicar por um lado o isolamento do indivíduo, e de outro o isolamento dos registros de memória. São processos aparentemente distintos, mas que evidenciam a complexidade à apreensão da realidade, nesse sentido compartilhamos com Lopes (2006a).

Tudo se passa como se o cenário construído pelas teorias clássicas, nascidas e desenvolvidas para pensar, criticar e explicar a gênese e os rumos da modernidade, estivesse ruindo no palco onde dramatiza a ‘teatralidade social’⁶⁴: agora não mais um drama coletivo, mas individual; não mais o drama do destino social, mas a dramática representação das carências individuais que se buscam tornar plenas, em detrimento do dever comunitário” (LOPES, 2006a, p.33).

O interessante é que o próprio autor identifica tentativas populares (LOPES, 2006c) de aproximação entre narradores, ou tradutores, e formas contemporâneas

⁶³Esta reflexão aproxima-se às apresentadas por Sarlo (2005) e Lopes (2006c).

⁶⁴O termo é emprestado de Michel Maffesoli, que o desenvolve no livro “*A conquista do presente*”, RJ, Rocco, 1984 (LOPES, 2006a, p.130).

de registro, para possíveis experiências, ou retomada de elementos da tradição à reorganização comunitária. Movimento que por si só pode indicar a necessidade de aprofundamento analítico desses novos determinantes às experiências cotidianas na contemporaneidade.

As questões apresentadas por Nora e o diálogo com os outros autores abrem espaço às apresentadas por Pollak (1992). O foco desse autor está na relação entre memória e identidade social, e sua base de análise é a história oral objetivadora tanto da memória individual quanto da coletiva, como expressão dos elementos constitutivos da memória, quais sejam, os acontecimentos vividos pessoalmente e os acontecimentos vividos por tabela. Essa análise leva o autor a afirmar que o indivíduo não necessita ter a experiência pessoal de fato à medida que a experiência cotidiana o leva a compartilhar as experiências vividas por outrem, portanto "é perfeitamente possível que, por meio da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase herdada" (POLLAK, 1992, p. 201).

Com isso, frisa três critérios – personagens, acontecimentos e lugares da memória – que não necessariamente podem ter ocorrido.

Podemos, portanto, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo e sua construção de si (POLLAK, 1992, p. 204).

Essa aproximação entre identidade seja ela individual e/ou coletiva, com a memória pode ser entendida na perspectiva sociológica no âmbito das representações sociais nelas contidas, mas também, como é o nosso caso, podemos inferir a relação no âmbito psicológico, visto que para Pollak (1992),

a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio de negociação direta com outros. Vale dizer que a memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essência de uma pessoa ou de um

grupo (POLLAK, 1992, p. 204).

O autor sintetiza a constituição dos processos de formação do indivíduo e suas relações com a cultura e a sociedade à medida que a constituição identitária se coloca como um processo narrativo que se forma do e no cotidiano. Este, objetivador tanto dessas relações quanto das marcas que se fazem presentes em ruas, calçadas, prédios, monumentos, mas que quando se refere aos cemitérios ganha outras conotações, pois as marcas são mais profundas e nos levam sistematicamente a um passado que quando presente nos lança a um futuro indesejado.

Pollak nos sugere um retorno aos autores discutidos nesse capítulo. Tal movimento se dá em função da forma em que o mesmo apresenta a relação entre identidade e memória, e o quanto isto apresenta consigo as relações sujeito – objeto. Vejamos:

Em Halbwachs e Benjamin pudemos identificar perspectivas teóricas diferentes, mas um núcleo que aproximava os autores. Tal núcleo se compunha da experiência histórica compartilhada pelos autores e suas propostas à superação de tal experiência. O foco dos autores não era diretamente o conceito de identidade, contudo ao se preocuparem com as diferentes formas de perda e ou esquecimento daquilo que a humanidade estava por perder, explicitam idéias como continuidade, aceitabilidade, credibilidade, negociação, etc. (POLLAK, 1992), à formação do indivíduo, visto que, seja em Benjamin que o narrador apresenta-se como negação necessária à constituição da sociedade, seja em Halbwachs que a memória coletiva é a negação do indivíduo, temos implícita a relação sujeito e objeto, mediada pela idéia de identidade, pois falamos de processos que se referem à constituição, tanto conceitual quanto daquele que conceitua. Entretanto, são processos que indicam para movimentos, tanto sociais quanto individuais.

Com isso, narrativa, memória, cultura e identidade, marcas materiais, podem ser entendidas, como afirma Bosi (1992, p. 19), referindo-se às datas como “pontas de icebergs”. Especialmente por trazerem consigo a questão temporal. Ao discutir esta questão, em analogia às marcas apresentadas acima, o autor afirma que a fixação numérica de uma produção humana cristaliza-se em si mesma fixando a história. Já os icebergs explicitam as limitações à medida que o aparente torna-se

real. Neste movimento de análise, a memória aproxima-se ao tempo à medida que está intimamente ligada à linguagem e explicita-se na reversibilidade do próprio pensamento, assim como da experiência. “A memória vive do tempo que passou e, dialeticamente, o supera” (BOSI, 1992, p. 27). O autor descreve um tempo reversível à experiência humana. Daí a importância da linguagem na constituição da memória, para ele “memória e palavra, no fundo inseparáveis, são a condição da possibilidade do tempo reversível” (BOSI, 1992, p. 28).

O tempo, implicitamente presente em todo o debate anterior, constitui-se em um ir e vir da experiência do ato de narrar e, conseqüentemente, traduzir. A flexibilidade temporal liberta o narrador para a experiência da narrativa que transcende qualquer fixação cronológica.

Entretanto, esse processo gera a sua contradição, pois a ponta do iceberg deve ser entendida, não necessariamente como a menor parte de algo que esteja submerso, mas também como a própria coisa. Essa afirmação coloca frente a frente teorias que de um lado demarcam a perda ou a redução da memória, do narrador, da narrativa e, portanto, do próprio homem.

Perdas importantes para a análise da constituição da síntese identitária, visto que sugerem que a narrativa presente na formação dos santos populares retrata um tempo aparentemente distante, em que os santos se referiam a determinantes históricos de uma época específica. Mas a permanência dessa forma de devoção popular explicita marcas da formação de uma tradição que pode ser entendida como permanência e transformação de práticas religiosas, assim como das contradições vividas pelos indivíduos na contemporaneidade. Nesse sentido, a síntese identitária apresenta consigo a memória desses tempos, seus narradores, a história narrada, e as marcas que permanecem tanto na memória dos indivíduos quanto no interior dos cemitérios. Estes, como registros permanentes dos santos de devoção popular. Ao mesmo tempo, há na narrativa dos devotos a busca por problematização do cotidiano pela religiosidade, mas uma religiosidade como fala de uma experiência presente que retrata limites a serem superados pela sociedade, ou que sabe colocados na forma de crítica a mesma.

X - CONCLUSÃO

A constituição histórica dos santos de devoção popular apresenta registros importantes acerca da formação da religiosidade popular brasileira, assim como de nossa própria história. Isso se evidencia no fato de sermos o país que, percentualmente, registra o maior número de católicos do mundo, mesmo com a ascensão de outras denominações religiosas, e com as particularidade do catolicismo popular.

Nesta tese apresentamos um conceito – a síntese identitária – como forma de entendermos a constituição desses santos populares no interior da psicologia social, pois como já apresentado anteriormente, o conceito discutido por Ciampa se refere à formação identitária a partir da narrativa de histórias de vida de indivíduos vivos ou que morreram e deixaram suas narrativas registradas, portanto, auto narrativas⁶⁵. Situações importantes para a apreensão da materialidade psíquica. Fatos que se apresentaram como obstáculos ao estudo da identidade dos santos de devoção popular.

Entretanto, esta limitação nos possibilitou a elaboração de alternativas para o estudo da identidade em situações como as dos santos. Por isto, optamos, mesmo com diferenças conceituais, como é o caso de Adorno e Habermas, por uma orientação teórica que nos desse, a partir de diferentes registros teóricos, subsídios à apreensão de nosso objeto de estudo. Tal escolha se deu por identificarmos nesses autores aproximações e distanciamentos conceituais, que articulados à idéia da síntese identitária abrissem espaços para o entendimento da própria síntese, seja em sua conceituação seja nos limites da formação do próprio conceito. É neste

⁶⁵ A rigor, a diferença entre o conceito de 'síntese identitária' aqui proposto e o conceito de 'identidade' proposto por Ciampa, no entender deste (comunicação oral) não deve ser considerada apenas como conseqüência da falta de registro de auto narrativas de histórias de vida. Entende Ciampa que, desta forma, a síntese identitária deixa de considerar a dimensão da subjetividade, que aparece quando alguém (como Ego) expressa, de alguma forma, a um outro (como Alter), que é e quem gostaria de ser. Mais ainda, na medida em que não se leva em conta a subjetividade, não há também como considerar a intersubjetividade, na interação em que Ego pode se tornar Alter e Alter tornar-se ego. Conseqüentemente, entende Ciampa que a síntese identitária fica restrita às dimensões da objetividade e da normatividade, enquanto a identidade, além destas duas, também considera a subjetividade e a intersubjetividade como dimensões constitutivas da identidade de qualquer ser humano.

momento que o conceito do núcleo temporal se fez necessário, à medida que a partir dele pudemos elaborar as relações entre a formação dos santos de devoção popular com algumas características que os cercam, por exemplo, as transformações do catolicismo e da religiosidade no Brasil, o cemitério como um espaço devocional sincrético e o próprio conceito de identidade na apreensão dessas formas devocionais.

Ao mesmo tempo, o núcleo temporal indicou para a necessidade de apreendemos os determinantes, ou pelo menos alguns determinantes, na formação de objetos de pesquisa. Neste momento, trabalhamos com a idéia de elementos, visto que entendemos que a leitura da síntese identitária trazia consigo várias possibilidades para o seu entendimento. Fato que se reforçava à medida que identificávamos as dificuldades na formação de uma auto narrativa que trouxesse a história de vida dos santos.

Estes elementos deram suporte à formação do conceito da síntese identitária, visto que indicaram três registros centrais. O primeiro sobre a idéia de síntese, pois esta por si só impossibilitaria a apreensão da realidade a partir de seu movimento, entretanto quando relacionamos a síntese identitária com movimento da realidade na qual ela está inserida, a síntese passou a ter outro sentido, o de um conceito que nos possibilitasse a apreensão no interior da psicologia social de situações limites para o entendimento da formação da identidade. Quanto a isto cabe ressaltar que corremos o risco de nos aproximarmos do conceito das representações sociais, e aqui está o segundo registro, visto que nos distanciamos da materialidade psíquica, o que poderia nos levar para uma psicologia social eminentemente sociológica.

Entretanto, entendemos que tal fato não se efetivou à medida que a constituição conceitual apontava para a particularidade da síntese identitária na sua relação com o próprio conceito de identidade elaborado por Ciampa, em especial naquilo que a síntese sugere refletir sobre a metamorfose e a emancipação, não mais como materialidade psíquica, mas com o limites impostos pela e na constituição desta materialidade que se objetiva na formação do santo como um ideal a ser alcançado e ao mesmo tempo negado nas experiências do cotidiano.

O segundo registro abriu espaços para o terceiro registro. Este composto pelos elementos que a partir das relações entre mimese, interpretação e imanência possibilitaram a apreensão da síntese naquilo que nela se repete, tanto na emancipação quando na dominação. Aqui a imanência, que articulada ao núcleo temporal, evidenciou os determinantes presentes na constituição do santo popular, o

que trouxe consigo situações de repetições históricas na formação do catolicismo popular, o que poderia ser entendido como mera repetição. Entretanto, quando interpretado a partir da tradição fez emergir o que na gênese indicava para formas de resistência no interior das práticas devocionais populares. Isto explicitou o quanto a síntese identitária objetivada nesses santos explicitava na contemporaneidade uma unidade de contrários, visto que ao mesmo tempo em que essa forma de devoção pode ser vista como conservadora na contemporaneidade apresenta em si a sua negação. Talvez aqui esteja mais evidente a presença da porosidade nessas formas de devoção.

A partir dos debates anteriores o conceito da síntese identitária pode ser analisado em relação ao conceito de identidade elaborado por Ciampa na psicologia social. Neste momento, o diálogo possibilitou-nos entender o processo de constituição histórica do conceito de identidade na relação com as transformações sociais e conceituais no interior da psicologia. Tais fatos indicavam para a preocupação deste autor em aprofundar o entendimento do conceito elaborado por ele e a necessidade de manter esse diálogo tanto no interior da psicologia quanto na relação com outras áreas de ciências humanas que discutem outras concepções de identidade. Neste momento, pudemos confirmar os limites postos à materialidade psíquica na constituição dos santos populares, e estabelecermos aproximações e distanciamentos entre o conceito de identidade e o conceito de síntese identitária, em especial naquilo que a síntese identitária poderia apresentar de contribuição para a psicologia social nos estudos de caso que se aproximavam da formação dos santos de devoção popular.

A nosso ver a discussão sobre as relações entre identidade e síntese identitária fizeram emergir dois outros elementos. O primeiro deles buscou articular as idéias de reconciliação e redenção. Articulação que apresentou o quanto a tradição judaico-cristã está presente na constituição do pensamento religioso e do pensamento filosófico. Tal fato se dá pela necessidade histórica de buscarmos respostas para as contradições vividas no cotidiano. O interessante é que a presença dessa tradição sugere que questões acerca da religiosidade, assim como da própria racionalidade, aproximem-se e se distanciem, enquanto determinantes do pensamento contemporâneo. Com isso, a síntese identitária reforça a presença da unidade de contrários na constituição tanto do pensamento racional quanto das práticas devocionais, o que sugere que mesmo considerando a síntese como uma idéia que impõem limites ao processo de transformação da realidade, seja do

indivíduo seja social, ela pode enquanto conceito denunciar o possível aprisionamento na e da apreensão de determinados objetos de pesquisa.

Para nós é na relação entre a reconciliação e a redenção que o elemento que discute a memória se apresenta. Memória que como vimos não se apresenta como um conceito eminentemente psicológico, mas na condição de identificarmos as formas históricas em que traços da nossa história são retirados ou postos no cotidiano de forma a mediar a constituição da memória individual e da memória coletiva. Contribuindo assim, para os processos emancipatórios e dominadores.

Portanto, concluímos que a síntese identitária apresenta-se como um conceito que pode contribuir para as pesquisas em psicologia social no âmbito da religiosidade, à medida que é um conceito que não se restringe à análise ideológica do problema, mas que poderemos entender outros determinantes presentes na constituição dessa religiosidade. Esta que historicamente foi e ainda é negada, mas que se apresenta como um problema de pesquisa dada a sua capacidade de se transformar e ou de se conservar enquanto mediadora na constituição dos indivíduos e como justificativa da realidade social. Entendemos, também, que esta síntese possa contribuir com o estudo de situações em que os dados empíricos não sejam de fácil acesso, o que, como discutimos, poderia se apresentar como um obstáculo à apreensão da realidade em uma determinada área do conhecimento, no caso aqui em questão, a psicologia social. Fato este que se impõem como um desafio, dadas às configurações contemporâneas que medeiam a constituição tanto dos indivíduos quanto da sociedade.

X - Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1992.

ADORNO, T. W. **Palavras e sinais: modelos críticos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

ADORNO, T. W. **Teoria Estética**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1993.

ALVES-MAZZOTTI, A.; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa**. São Paulo: Pioneira, 1998.

AZZI, R. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.

AZZI, R. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BAVA, S. C. Pensando novas esferas de cidadania: ONGs e Conselhos Municipais. In: **O processo de democratização na sociedade brasileira contemporânea: 20 anos de luta pela cidadania**. São Paulo: SESC/SP, 1999, p. 43-55.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3. ed. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, v. 1, 1987.

BERNARDO, T. **Em busca da memória**. Material preparado para as aulas da disciplina Memória e mito. [200-]. (mimeografado).

BERTRAND, M. O homem clivado – a crença e o imaginário. In: SILVEIRA, P. ;

DORAY, B. (orgs.) **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, Editora revista dos Tribunais, 1989, p. 15-40.

BEUKEN, W.; FREYNE, S. ; WEILER, A. **Messianismo na história**. Petrópolis: Vozes, Concilium/245, 1993/1. Exegese/história da Igreja.

BINGEMER, M. C. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, C. (org.) **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, Vozes, 1998, p. 79-115.

BOLON, V. **Sociologia da secularização**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

BONFIN, E. Psicologia Social e Personalidade: alguns dados da produção brasileira. **Psico**, v. 23, n, 1, p. 69-75, jan/jun. 1992.

BOSI, A. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (org.) **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 19-32.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRITO, E. **Anima brasilis**: identidade cultural e experiência religiosa. São Paulo: Olho d'água, 2000.

CAMARGO, C. P. (org.) **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

CARONE, I. **Análise epistemológica da tese de doutoramento de Antonio da Costa Ciampa** – “A estória do Severino e a história de Severina”. Palestra transcrita e não revisada pela autora, São Paulo, USP, [200-].

CARONE, I. A dialética marxista: uma leitura epistemológica. In LANE, S; CODO, W. **Psicologia Social**: o homem em movimento. 12ª ed. SP: Brasiliense, 1994, p. 20-30.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CESAR, W. O que é “popular” no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, Vozes, v. 36, n. 141, p. 5-18, mar. 1976.

CIAMPA, A. C. **A Identidade Social e suas Relações com a Ideologia**. 1977. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1977.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

CIAMPA, A. C. Identidade. In. LANE, S. T. M. ; CODO, W. (orgs) **Psicologia Social: o homem em movimento**. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 58-75.

CIAMPA, A. C. **Identidade**: um paradigma para a psicologia social? Apresentação feita oralmente em simpósio no 10º Encontro Nacional da Abrapso, 08 à 12 de out. de 1999. Texto provisório para divulgação interna.

CIAMPA, A. C. Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In. DUNKER, C.I. L. ; PASSOS, M. M. (eds). **Uma psicologia que se interroga: ensaios**. São Paulo: Edicon, 2002.

CIAMPA, A. C. **Identidade social como metamorfose humana**: anotações sobre “fundamentos filosóficos” da Linha de Pesquisa, para sistematizar a abordagem teórica adotada, 2005. Texto provisório para divulgação interna.

CODO, W. O fazer e a consciência. In. LANE, S. T. M. ; CODO, W. (orgs) **Psicologia Social: o homem em movimento**. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DUSSEL, E. Religiosidade popular como opressão e libertação: hipóteses para uma história e atualidade na América Latina. **Revista Concilium**, n. 206, p. 84-97, Petrópolis, 1986.

EIZERIK, M. Integrando personalidade e psicologia social. **Revista Semestral/Instituto de Psicologia**. PUC/RS, Porto Alegre, v. 23, n. 1, p. 131-133, jan/jun. 1992.

ELIOZONDO, V. Religião popular como esteio da identidade. **Revista Concilium**, Petrópolis, RJ, Vozes, n. 206, p. 40-47, 1986.

FAAR, R. M. **As raízes da psicologia social moderna**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREITAG, B.; Rouanet, S. P. (orgs.) **Habermas: sociologia**. 3. ed. São Paulo: Ed. Ática, 2001. (Col. Grandes Cientistas Sociais; 15)

FREITAS, S. M. **História oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GOMES, W. B. **Integrando personalidade e psicologia social: as contribuições da psicologia soviética e da psicanálise francesa**. **Psico**. PUC/RS, v. 23, n. 1, p. 123-129, jan/jun. 1992.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. **Textos e contextos**. Barcelona/Espanha: Editorial Ariel, S.A., 1996

HABERMAS, J. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In. _____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice e Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HONNETH, A. Foucault e Adorno: duas formas de crítica da modernidade. Lisboa: **Revista de comunicação e Linguagens**, n.19, p. 171-181, 1993.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOORNAERT, E. **A formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800**. Petrópolis:

Vozes, 1978.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. (orgs.) **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Ed. Cultrix / Universidade de São Paulo, [sd].

IANNI, O. **A sociedade global**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

KEE, A. A fé messiânica de Marx. In: BEUKEN, W. et al. **Messianismo na História**. Concilium/245 – 1993/1: Exgese/ História da Igreja, p. 118-132.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LANE, S. T. M.; CODO, W. (orgs) **Psicologia social**: o homem em movimento. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LANE, S. T. M. A mediação emocional na constituição do psiquismo humano. In: _____; SAWAIA, B. B. (orgs.) **Novas veredas da Psicologia Social**. São Paulo: Brasiliense/Educ, 1995, p. 55- 62.

LANTERNARI, V. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LOPES, J. R. **Identidade**: um paradigma da psicologia social. Apresentação feita oralmente em simpósio no 10º Encontro Nacional da Abrapso, 08 à 12 de out. de 1999.

LOPES, J. R. Imagens e Devoções no Catolicismo Brasileiro. Fundamentos metodológicos e perspectivas de investigação. **Revista de Estudos da Religião, Rever**, n. 3, p. 1-29, 2003.

LOPES, J. R. **Anthropsys**: relações teórico-práticas entre a psicologia e a antropologia. Porto Alegre: Armazém Digital, 2006a.

LOPES, J. R. As eleições e o discurso da ética-apontamentos sobre a “porosidade” entre as esferas política e religiosa. In: ORO, A. P. ; MEIRELLES, M. (orgs.)

Debates do NER-IFRGS. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Ano 7, n. 10, 2006b, p. 89-104.

LOPES, J. R. Deus salve casa santa, morada de foliões. Rito, memória e performance em uma festa rural no estado de São Paulo. In: **Reunião Brasileira de Antropologia, 25., 2006, Goiânia, GO. Saberes e práticas antropológicas: desafios para o século XXI.** Goiânia, GO : ABA/UCG/UFG, 2006c. v. 1.

MARX, K. **O capital:** crítica da economia política. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, [sd].

MIRANDA, O. P. **A trajetória do conceito de identidade.** São Paulo: Departamento de Sociologia/USP, [sd]. (mimeografado).

MIRCEA, E. **O mito do eterno retorno:** arquétipos e repetição. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1999.

MONTERO, M. Paradigmas, corrientes y tendencias de la psicología social finesecular. **Psicología e Sociedade**, v. 8, n. 1, p. 103-119, jan./jun. 1996.

MOSQUERA, J Reflexões sobre a psicologia soviética: a atividade no desenvolvimento humano segundo A. Leontiev. **Psico**, PUC/RS, v. 23, n, 1, p. 113-121, jan/jun.1992.

MUNÉ, F. Pluralismo teórico y comportamiento social. **Psicología e Sociedade**, v. 9, n. 1-2, p. 31-46, jan./dez. 1997.

NEUSNER, J. Quando o judaísmo se tornou religião messiânica? In: In:BEUKEN, W. et al. **Messianismo na história.** Concilium/245 – 1993/1: Exgese/ História da Igreja, p. 55-69. Síntese Nova Fase

NORA, P. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: **Projeto História.** São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

ORTIZ, R. Mundialização e cultura. São Paulo, Brasiliense, 1998.

OTTEN, A. Deus é brasileiro: um leitura teológica do catolicismo popular tradicional. In: **Revista Vida Pastoral**, ano XL, n. 209, nov.-dez.,p13-23, 1999.

PARKER, C. **Religião popular e modernização capitalista**.- outra lógica na América latina. Petrópolis: Vozes, 1995.

POLLAK, M. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

POORTHUIS, M. J. H. M. Messianismo entre razão e alucinação – Maimônides sobre o Messias. In: BEUKEN, W. et al. **Messianismo na História**. Concilium/245 – 1993/1: Exgese/ História da Igreja, p. 70 – 82.

QUEIROZ, M. I. P. Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva. São Paulo: CERU, FFLCH-USP, 1983.

RAMOS, J. M. O. Publicidade global e hábitos de consumo. In: Moreira, A. da S. (org.) **Sociedade global, cultura e religião**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: USC, 1998, p. 47-55.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A. O catolicismo do povo. Evangelização e comportamento religioso popular. In: cadernos de teologia pastoral, n.8, Petrópolis: Vozes, 1978.

RUGGIERI, G. A fé do povo entre estratégia eclesial e necessidade religiosa. **Revista Concilium**. Petrópolis, RJ, n. 206, p. 98-105, 1986.

SÁEZ, O. C. **Fantasmas falados**: mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996.

SANCHIS, P. Religiões, religião...alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____. (org.) **Fiéis & cidadãos**: percurso do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001, p. 09-57.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: **Revista de Antropologia USP**. SP: v.37, p. 145-181, 1994.

SARLO, B. **Tempo presente**: notas sobre a mudança de uma cultura. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

SCHEIBE, K. I. **Os estudos de identidade e a questão dos paradigmas na Psicologia Sócia**. Apresentação feita oralmente em simpósio no 10º Encontro

Nacional da Abrapso, 08 à 12 de out. de 1999.

SILVA, F. L. A história da filosofia na teoria crítica. In: CHAUI, M.; Évora, F. (eds.) **Figuras do racionalismo, conferências**. Campinas: ANPOF/CNPq, 1999, p. 83-105.

SOUZA, R. T. **Identidade de devotos católicos**: iconografia e instituição religiosa como elementos mediadores. 2001. 134 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

SPOSATI, A. constituição de 1988 e o percurso das políticas sociais públicas no Brasil. In: **O processo de democratização na Sociedade brasileira contemporânea**: 20 anos de luta pela cidadania, SESC/SP, 1999, p. 09-21.

SUNG, J. M. **Desejo, mercado e religião**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

TASSARA, E. T. de O. **Identidade**: um paradigma para a psicologia Social? Apresentação feita oralmente em simpósio no 10º Encontro Nacional da Abrapso, 08 à 12 de out. de 1999.

TIBURI, M. Adorno, práxis e filosofia. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 167- 178, 1995.

TOURAINÉ, A. **Um novo paradigma: para compreender o mundo hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

VIEIRA, E. A constituição de 1988 e o novo cenário político-social do Brasil. In: **O processo de democratização na sociedade brasileira contemporânea**: 20 anos de luta pela cidadania, SESC/SP, 1999, p. 22-29.