

Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião

anais.est.edu.br/genero

ECOLOGIA | ECONOMIA | ECUMENISMO

ECOLOGIA | ECONOMIA | ECUMENISMO



ESPAÇO SAGRADO E COMUNICAÇÃO: O BUEN VIVIR EM RESISTÊNCIA AO ORDENAMENTO SOCIAL

Sacred space and communication: the good life in resistance to social ordinance

André Kosloski

Henrique Arnold

Resumo

O modelo de desenvolvimento do sistema capitalista, machista e patriarcal cria na sociedade um "individualismo coletivo" que estabelece regras e normas que regulam as relações humanas com uma concepção de não lugar e transitoriedade, o que ocasiona um crescente aceleração do tempo na dinâmica da vida das pessoas. Em resposta a este modo opressor que a sociedade atual vem se constituindo, quer-se perceber como o "buen vivir" e sua concepção de coletividade pode ser um contraponto a este modelo de opressão. Da mesma forma, como as reflexões sobre o ordenamento social que tenha como princípio da reciprocidade e da solidariedade pode compor nossas lutas e leituras teológicas. De igual modo, pretende-se criar pontes com o "buen vivir" e as leituras de comunicação emancipatória e como o espaço/lugar sagrado, a partir de uma leitura inter-religiosa, dialoga com esta cosmovisão andina.

Palavras-chave: Pachosofia. Teologia. Espaço sagrado. Comunicação. Ecumenismo.

Abstract

The development model of the capitalist and patriarchal system creates in society a "collective individualism" that establishes rules and norms that regulate human relations with a conception of non-place and transience, which causes a growing acceleration of time in the dynamics of life of people. In response to this oppressive way that society is becoming, one wants to perceive how "buen vivir" and its conception of collectivity can be a counterpoint to this model of oppression. In the same way, as the reflections on the social order that has as principle of reciprocity and solidarity can compose our struggles and theological readings. Likewise, we intend to create bridges with the "buen vivir" and the readings of emancipatory communication and how the sacred space / place, starting with an interreligious reading, dialogues with this Andean worldview.

Keywords: Pachosofia. Theology. Sacred space. Communication. Ecumenism.

Considerações Iniciais

Este artigo nasceu em uma mesa de lanchonete - é ali, quem sabe, que resistem as mais diversas produções teológicas na América-Latina. O artigo se origina de uma discussão entre nós, os autores: Podemos pensar e construir uma reflexão libertadora latino-americana desde os intelectuais da filosofia europeia? É possível criar e construir outros modelos civilizatórios dentro dos intelectuais europeus? Dentro destas interrogações nasce o desafio do diálogo entre Marc Augé e Josef Estermann.

Nesta dinâmica, o presente artigo é dividido em duas partes. Na primeira, é refletido a respeito da supermodernidade e as perspectivas do eu e do lugar e não lugar segundo Augé. Nesta mesma parte é visto o espaço sagrado como o palco para as mais diversas interações antropológicas.

Na segunda parte, trata-se de refletir a respeito da cosmovisão andina e como ela busca outras perspectivas epistemológicas próprias para a sua leitura. Da mesma forma, é construída a reflexão da coletividade e do lugar de se pensar e de se viver, e é realizada uma breve ponte entre a pachosofia e a comunhão.

Supermodernidade

O final do século XX e início do século XXI vem propiciando ao ser humano a facilidade de se locomover rapidamente de um lugar a outro. De certo modo, isso tem também contribuído para a aceleração do tempo e modificações nas estruturas sociais e relacionais da humanidade ocidental. O antropólogo francês Marc Augé cunhou um termo próprio para caracterizar o atual momento que vivemos, o qual tem modificado importantes paradigmas da vida humana. Augé não utiliza o termo pós-modernidade, preferindo utilizar o termo supermodernidade. Para o antropólogo, a supermodernidade se caracteriza por ser uma sociedade individualista que cria pessoas solitárias¹. A configuração da sociedade supermoderna se caracteriza por aquilo que Augé define como figuras de excesso, as quais são, a superabundância factual, a superabundância espacial e a individualização, ou seja, a superabundância do tempo, espaço e individualidade.

Brevemente passemos a caracterização de cada figura de excesso:

¹ AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9 ed. Campinas: Papirus, 2012, p. 74.

1. Superabundância factual: diz respeito ao ritmo acelerado da história, gerando uma nova concepção de categoria do tempo². Acontecimentos na vida humana que antes levavam anos para se tornarem históricos, na supermodernidade passam a ser históricos de maneira muito mais rápida, pois, os acontecimentos históricos se reproduzem de maneira muito acelerada, nas palavras de Augé: “a ‘aceleração’ da história corresponde de fato a uma multiplicação de acontecimentos na maioria das vezes não previstos pelos economistas, historiadores ou sociólogos.”³

2. A superabundância espacial: Augé entende que o excesso de espaço tem encurtado as distâncias e com isso também o planeta está encolhendo; isso porque muitos meios de transportes estão facilitando a locomoção das pessoas de um lugar a outro com mais rapidez e a um custo menor. A agilidade em se locomover de um lugar para outro fez com que o número de pessoas em constante circulação/movimento cada vez mais acelerado no mundo aumentasse. Tal circulação acelerada tem modificado o cenário global, tornando-o cada vez menor, na medida em que as distâncias são encurtadas: “Estamos na era das mudanças de escala, no que diz respeito à conquista espacial, é claro, mas também em terra: os meios de transporte rápidos põem qualquer capital no máximo a algumas horas de qualquer outra.”⁴

3. A individualização: essa última figura de excesso “é a figura do ego, do indivíduo.”⁵ A supermodernidade tende a ser uma época que cria pessoas solitárias. A solidão da supermodernidade resulta da superabundância factual e espacial, pois esses excessos enfraquecem as referências coletivas, ocasionando um individualismo exasperado – “Nas sociedades ocidentais, pelo menos, o indivíduo quer um mundo para ser um mundo. Ele pretende interpretar por e para si mesmo as informações que lhe são entregues.”⁶

Não lugares

[...] a supermodernidade é produtora de não lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares⁷.

² AUGÉ, 2012, p. 29.

³ AUGÉ, 2012, p. 31.

⁴ AUGÉ, 2012, p. 34.

⁵ AUGÉ, 2012, p. 38.

⁶ AUGÉ, 2012, p. 38.

⁷ AUGÉ, 2012, p. 73.

Frente ao paradigma provocado pela supermodernidade surge aquilo que Augé define por “não lugares”. De acordo com o antropólogo: “A supermodernidade (que procede simultaneamente das três figuras de excesso que são a superabundância factual, a superabundância espacial e a individualização das referências) encontra naturalmente sua expressão completa nos não lugares.”⁸

Os não lugares resultam das recentes transformações que ocorreram no processo de globalização. Tais modificações influenciaram na relação do indivíduo (nós) com o espaço, o tempo e os outros⁹. Augé destaca que a supermodernidade vem transformando o cenário e as relações sociais – “Ela resulta, concretamente, em consideráveis modificações físicas: concentrações urbanas, transferências de população e multiplicação daquilo que chamaremos “não lugares”, por oposição à noção sociológica de lugar.”¹⁰ O antropólogo assim define sua concepção de não lugares:

Os não lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são alojados os refugiados do planeta¹¹.

Diferentemente do lugar, os não lugares são isentos de características que sejam históricas, relacionais e identitárias: “Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar.”¹² A supermodernidade vivenciada pelo ocidente permitiu o surgimento de espaços em que as relações humanas se concentram de maneira efêmera, ou seja, os não lugares são espaços que possibilitam interações de “solidão” entre as pessoas que ali estão. Somos rodeados de coisas e pessoas, mas ao mesmo tempo essa superabundância de coisas que nos cercam nos tornam pessoas solitárias, na medida em que vivemos apenas para nós mesmos e interagimos de maneira superficial com o meio que nos cerca:

[...] diálogo mais direto, porém, ainda silencioso: o que cada titular de um cartão de banco mantém com a máquina distribuidora na qual ele o insere e em cuja tela

⁸ AUGÉ, 2012, p. 100.

⁹ SÁ, Teresa. Lugares e não lugares em Marc Augé. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 26, n. 2, p. 209-229, 2014, p. 209. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 abr. 2017.

¹⁰ AUGÉ, 2012, p. 36.

¹¹ AUGÉ, 2012, p. 36.

¹² AUGÉ, 2012, p. 73.

são-lhe transmitidas instruções, geralmente estimulantes, mas que por vezes constituem verdadeiras invocações a ordem ('Cartão mal introduzido', 'Retire seu cartão', 'Leia atentamente as instruções'). Todas as interpelações que emanam de nossas estradas, centros comerciais ou vanguardas do sistema na esquina de nossas ruas visam simultânea e indiferentemente a cada um de nós ('Obrigado por sua visita', 'Boa viagem', 'Grato por sua confiança'), qualquer um de nós: elas fabricam o "homem médio", definido como usuário do sistema rodoviário, comercial ou bancário¹³.

O Espaço Sagrado como um contraponto na supermodernidade

Poderia na supermodernidade existirem espaços que rebusquem o sentido antropológico de lugar? Acreditamos que sim, e um desses espaços seria o Espaço Sagrado. O consagrado teólogo alemão Rudolf Otto em suas reflexões traz grandes contribuições para a noção do sagrado e do Espaço Sagrado. Para Otto, o sagrado não é algo metafísico, que pode ser conceituado, mas entende que o sagrado é algo existencial, se dá na vida e nos relacionamentos do ser humano. Sendo assim, as relações que acontecem entre o ser humano e com o sagrado se dão por meio dos sentimentos. O sentimento majoritário do ser humano em relação ao *numinoso* é o sentimento de "dependência absoluta"¹⁴. Estando o ser humano consciente de sua pequenez e incapacidade de "pegar" o sagrado, o ser humano se utiliza de símbolos e espaços. Nesses aspectos, podemos considerar que o Espaço Sagrado pode auxiliar o ser humano no encontro com o *numinoso* e, nesse encontro com *numinoso*, o ser humano também pode interagir com a/o sua/seu semelhante.

Mircea Eliade, um estudioso das religiões, se baseia no pensamento de Otto para fazer a sua abordagem quanto ao sagrado. Eliade entende que para o ser humano o sagrado se manifesta como algo totalmente diferente do profano, e isso se dá por meio daquilo que Eliade denomina de *hierofanias*. Deste modo, as *hierofanias* servem como um marco para diferenciar o (espaço) sagrado e é o oposto do (espaço) profano.

O espaço sagrado é palco para que aconteçam interações antropológicas entre o ser humano e a transcendência. Assim, o Espaço Sagrado é a consequência da articulação de distintas experiências religiosas. Portanto, o Espaço Sagrado não está destinado propriamente apenas nos objetos, ou nas coisas, mas sim nas experiências religiosas que o ser humano tem e no sentido que ele confere a elas.

¹³ AUGÉ, 2012, p. 92.

¹⁴ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST; Petrópolis: Vozes, 2011, p. 43.

Partimos da ideia de que o Espaço Sagrado é estrutural, ou seja, o Espaço Sagrado pode ser configurado em “um esquema no qual os diversos elementos religiosos podem ser postos em relações mútuas.”¹⁵ Nesse sentido, o Espaço Sagrado possui uma espacialização que define hierarquias da prática religiosa. O geógrafo da religião Sylvio Fausto Gil Filho trabalha com a ideia de três espacializações do espaço sagrado: 1- Espacialidade concreta de expressões religiosas (espaço sagrado materializado - igrejas, sinagogas, mesquitas, casas de religiões afro-brasileiras, tendas sagradas, etc.); 2- Espacialidade das representações simbólicas (a comunicação do sagrado através dos símbolos (*hierofanias*) religiosos, como por exemplo, o crucifixo, o candelabro judaico, o hamsá, os búzios e imagens de orixás); 3- Espacialidade do pensamento religioso (do conhecimento religioso, como por exemplo, as Escrituras Sagradas e as tradições orais sagradas). Esse conjunto de espacialidades sagradas contribuem para que na sociedade supermoderna haja lugares antropológicos, na medida em que o Espaço Sagrado possibilita condições de interações entre as pessoas que ali estão, de modo a permitir que as experiências religiosas dos seres humanos se estruturam e se concretizem na vida e no espaço que habitamos.

O Buen Vivir como contraponto a filosofia ocidental

Outra possibilidade para compreender a complexidade da pessoa – e suas distintas dinâmicas sociais, bem como a formulação das perspectivas de “lugares” e de “não lugares” – é a partir da sabedoria andina como possibilidade para a construção de novos paradigmas. A sabedoria andina pode ser dividida em três grandes correntes: a corrente socialista, a corrente pós-desenvolvimentista e a corrente indigenista.

De forma geral, “toda a estrutura de pensamento andino está baseada em um princípio fundante: a relacionalidade.”¹⁶ Este princípio é celebrado por um vínculo entre a natureza, a terra, os espíritos e o cosmos. Este vínculo é uma resposta “celebrativa” e simbólica que percebe a realidade como uma complexa complementariedade e

¹⁵ GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Editora IBPEX, 2008, p. 72.

¹⁶ DILLENBURG, Scheila. A religiosidade e a espiritualidade presente na cosmovisão andina – uma ponte necessária para compreender o bem viver. *Tear Online*, Faculdades EST, São Leopoldo, v. 4, n. 2, p. 90. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/download/2631/2533>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

correspondência entre os aspectos afetivos, éticos, ecológicos, produtivos e estéticos da realidade.

A *panchasofía* contrapõe a concepção ocidental de filosofia e, desta forma, carrega paradigmas e epistemologias específicas. Ou seja, é necessário pensar outras formas de ver o mundo para poder compreender esta concepção. Esta nova compreensão exige uma leitura através de dois aspectos específicos, o primeiro: a negação das dicotomias modernas que transformam as sociedades e as pessoas em códigos binários, e a segunda: a negação da racionalidade empirista presente nos centros universitários.

Para Josef Estermann, *panchasofía* significa a sabedoria do universo ordenado do tempo e do espaço e de tudo o que existe na terra¹⁷. Em outras palavras, é a reflexão integral da racionalidade cósmica, como manifestação da experiência coletiva andina da realidade.

Nesta dinâmica, *pancha* representa toda a realidade presente no universo, entretanto, esta interpretação não deve ser vista entre a dicotomia do visível e do invisível, ela é mais abrangente, e inclui a complexa relacionalidade do tempo e do espaço, uma relacionalidade que inclui todo o cosmos. O espaço para a *panchosofía* é todos os elementos, materiais e imateriais, que compõem o universo. Desta forma é negada a dicotomia entre espaço sagrado e espaço profano, ela vai além desta dinâmica e apresenta uma complexa interpretação da realidade que vê todo o universo como parte sagrada, que percebe em todas as relações e em todos os lugares o “espaço *sacramental*”.

Dentro desta caracterização torna-se possível ler e compreender a pessoa como sujeito coletivo e não como sujeito isolado; coletivo referindo-se a toda a realidade que cerca o ser humano. Logo a relação da pessoa com o cosmos deve ser constituída desde uma complexa noção de respeito e de cuidado, cuidar do cosmos é cuidar de si mesmo.

Em outro artigo, Josef pontua 13 pontos a fim de sistematizar a *panchosofía* e, desta forma, construir o debate a respeito da complexidade desta filosofia¹⁸. Pontuamos alguns que nos ajudam a analisar e a pensar mecanismos de resistência ao ordenamento social estabelecido na sociedade eurocêntrica capitalista:

¹⁷ ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, p. 158.

¹⁸ ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. *Revista Polis*, Universidad Bolivariana. Santiago, Chile. v. 11, n. 33, 2012, p. 7-9. Disponível em: <<https://epistemologiasdesdeelsur.files.wordpress.com/2014/04/crisis-civilizatoria-y-vivir-bien-una-crc3adtica-filos3b3fica-del-modelo-capitalista-desde-el-allin-kaws.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

1) A *pacha* é um ser vivo completamente relacional no qual todas as partes são interdependentes e estão em constante intercâmbio. Desta forma, o que chamamos de “recursos naturais” não são recursos, antes são seres vivos, partes do organismo cósmico e desta forma vida e fonte de vida. Desta maneira, assim como as outras sabedorias indígenas por toda a América Latina, a vida é o resultado do intercâmbio harmonioso entre os seres vivos.

2) Nesta constante relação, a pessoa é responsável por cuidar de forma harmoniosa deste “jardim”, assim, a pessoa não cria e não produz nada, ela é responsável por cultivar e quem produz é *sempre* a Pachamama. Nesta leitura, o Buen Vivir é uma existência que está em equilíbrio com todos os demais elementos. Este equilíbrio é possível pelos princípios da relacionalidade, reciprocidade, complementariedade, correspondência e a perspectiva de perceber que toda a vida possui ciclos a serem construídos. Em resposta a estes ciclos, o Buen Vivir quer uma vida plena - sem excessos - para tornar-se possível um equilíbrio pleno entre a(s) vida(s).

3) O ponto chave para o ordenamento social da sabedoria andina é marcado pela coletividade. Ao contrário da construção subjetiva do eu, na sociedade patriarcal e capitalista, ele ganha forma desde o coletivo. Se não é o acúmulo, se é uma vida em equilíbrio, não é possível ter uma pessoa ou grupo com maior poder que o outro, afinal, para o equilíbrio ou a justiça, é necessário que todos os seres vivos possam coexistir, e coexistência é possível em um mundo de iguais. Onde o outro tem tanta importância como o eu.

4) A economia é vista como o cuidado e a administração do universo. Assim, ela deve ser construída desde aspectos espirituais, religiosos, culturais, civilizatórios e políticos. A economia está completamente submetida à política e à ética. Com isso, o desenvolvimento possui uma perspectiva cíclica, que escapa da leitura que o progresso é a melhor saída e entoa que o passado é uma busca possível. Em outras palavras, é possível ver no retorno às tradições e aos saberes originais uma possibilidade de “desenvolvimento”¹⁹, e não na noção progressista moderna.

¹⁹ O termo “desenvolvimento” não é o correto para exprimir o conceito andino, entretanto o colocamos a fim de facilitar a leitura e interpretação. No mesmo artigo, Josef transcorre uma profunda reflexão sobre este conceito.

A partir desta análise, é perceptível a *panchosofia* como possibilidade para a resistência às injustiças sociais que cercam a realidade latino-americana, injustiças provocadas pelo modelo civilizatório ao qual estamos imersos. O presente artigo não quer de forma alguma “roubar” ou desapropriar a riqueza destas filosofias do povo indígena latino-americano; antes, quer buscar celebrar em conjunto destes povos a superação da crise civilizacional destruidora de vidas, que ataca a cidades e povoados na América.

Percebe-se no Buen Vivir a importância do cosmos e, ao mesmo tempo, a importância do fortalecimento das lutas e das resistências populares. O melhor paralelo para traçar uma relação de proximidade entre a teologia e a cosmovisão andina está na interpretação da concepção da *koinonia* presente na tradição cristã. Não para desapropriar o termo andino, mas para que a teologia, a partir do outro, transforme-se em algo mais.

Nesta interpretação, a comunhão é entendida como uma unidade que representa a totalidade da organização da vida humana. Logo, a *koinonia* é entendida como caminho a perpassar a economia, que atua sobre o modo de produção da vida humana; a ecologia que se ocupa de entender essas relações e suas lógicas; e o ecumenismo se pergunta sobre as formas de ocupação e vida do mundo e as suas pertenças religiosas.

Aproximar a filosofia andina da teologia cristã, através da *koinonia*, é possível quando compreendida com as perspectivas apresentadas por Valério Guilherme Schapper: “Cristo partilha dos sofrimentos humanos nessa ‘*koinonia*’. Em medida igual, essa ‘*koinonia*’ torna cada um participante dos sofrimentos dos outros.”²⁰ *Koinonia* vista como uma superação do eu para uma entrega ao coletivo e, assim, ao comum. Como percepção da vida como um lugar multicultural, e que dialoga com todo o universo habitado, onde o sofrimento do outro é meu sofrimento e, portanto, a luta do outro é minha luta.

Considerações Finais

A atual crise civilizatória, a vida rodeada nos mais diversos excessos, a correria do dia-a-dia e a superabundância espacial, são fatos que ecoam gritos pela busca de novas realidades e, assim, pela busca de um mundo justo. Na procura de um mundo em comunhão

²⁰ SCHAPER, Valério Guilherme. *Koinonia – a força profanadora da comunhão. Estudos teológicos*, Faculdades EST. v. 51, n. 2, 2011, p. 272. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/207/226/>. Acesso em: 10 abr. 2017.

com toda a terra habitada faz-se necessário a busca de novos paradigmas epistemológicos para compreender e atuar em nossa realidade.

A concepção andina carrega consigo uma complexa dinâmica de relacionalidade e de comunhão, as quais permitem novos alicerces para a construção de uma nova realidade. Uma realidade onde as mais diversas experiências religiosas se estruturam e se concretizam na vida e no espaço que habitamos.

Referências

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 9 ed. Campinas: Papiрус, 2012.

DILLENBURG, Scheila. A religiosidade e a espiritualidade presente na cosmovisão andina – uma ponte necessária para compreender o bem viver. *Tear Online*, Faculdades EST, São Leopoldo, v. 4, n. 2. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/download/2631/2533>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.

_____. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. *Revista Polis*, Universidad Bolivariana. Santiago, Chile. v. 11, n. 33, 2012, p. 7-9. Disponível em: <<https://epistemologiasdesdeelsur.files.wordpress.com/2014/04/crisis-civilizatoria-y-vivir-bien-una-crc3adtica-filosc3b3fica-del-modelo-capitalista-desde-el-allin-kaws.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Editora IBPEX, 2008.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

SÁ, Teresa. Lugares e não lugares em Marc Augé. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 26, n. 2, p. 209-229, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-20702014000200012&script=sci_arttext>. Acesso em: 10 abr. 2017.

SCHAPER, Valério Guilherme. Koinonia – a força profanadora da comunhão. *Estudos teológicos*, Faculdades EST. v. 51, n. 2, 2011. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/207/226/>. Acesso em: 10 abr. 2017.